

CONSORZIO di DOTTORATO in FILOSOFIA NORD-OVEST	<i>PhD DISSERTATIONS OF NORTHWESTERN ITALIAN PHILOSOPHY CONSORTIUM – FINO</i>	CONSORZIO di DOTTORATO in FILOSOFIA NORD-OVEST
---	---	---

*Gilles Deleuze e l'idea di spazio.
Dall'estetica trascendentale alla topologia*

Carlo Molinar Min

Dottorato FINO

Ciclo XXX

Commissione d'esame

Federico Leoni

Rocco Ronchi

Luca Vanzago



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TORINO



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PAVIA

SOMMARIO

SOMMARIO	2
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	4
INTRODUZIONE	7
DALL'EQUIVOCITÀ DEI MODELLI ALL'UNIVOCITÀ TOPOLOGICA (E VICEVERSA)	7
§0.0. ARCHEOLOGIA, GENEALOGIA, E INVENZIONE	7
§0.1. LE TRAVAGLIATE ORIGINI DEL CONCETTO DI SPAZIO.	11
§0.2. LA CHŌRA PLATONICA. LO SPAZIO AL CENTRO DEL COSMO E DELL'ENCICLOPEDIA ..	19
§0.3. LO SPAZIO DI ARISTOTELE: DALL'HORROR VACUI AL COSMO FINITO	22
§0.4. DELEUZE: TOPOLOGIA TRASCENDENTALE E TIPOLOGIA ESPRESSIVA, UNIVOCITÀ ED EQUIVOCITÀ	24
CAPITOLO I	33
L'ESTETICA TRASCENDENTALE E LO SPAZIO DEL SENSIBILI	33
§1.0.1. L'INTERPRETAZIONE ESTETICO-GENETICA DEL TRASCENDENTALE KANTIANO.	33
DAL PUNTO DI VISTA DELLO SPAZIO.....	33
§1.1.1. INTUIZIONE E PRESENTAZIONE	37
§1.1.2. LA FORMA DELLO SPAZIO: LOCALIZZARE E/È DIFFERENZIARE	43
§1.1.3. L'ESTENSIONE E I SUOI PARADOSSI: L'ENANTIOMORFISMO IN KANT	47
§1.1.4. L'ENANTIOMORFISMO IN DELEUZE. LE RAGIONI DI LEIBNIZ	56
§1.2.1. LA COSTRUZIONE DELLO SPAZIO. DALLO SCHEMA EUCLIDEO AL «MOSTRO» ARCHIMEDEO	64
§1.2.2. LO SCHEMA: COSTRUIRE SECONDO LE REGOLE DEL TEMPO.....	65
§1.2.3. TEMPO PURO E SPAZIO INESTESO	70
§1.2.4. VERSO UNA GEOMETRIA ARCHIMEDEA. IL REALE E/È IDEALE	73
§1.3.1. CONTINUITÀ E INTENSITÀ DEL REALE	79
§1.3.2. LO SPATIUM INTENSIVO DEL SENSIBILE: LA DIFFERENZA INTERNA	84
§1.3.3. IL PROFONDO IMPLESSO: DIFFERENZE IMPLICANTI E DISTANZE IDEALI	91
§1.3.5. UNO SCHEMATISMO INTENSO: COMPrensIONE ESTETICA E RITMI DEL REALE.....	104
CAPITOLO II	118
ESPLORAZIONI DELLO SPAZIO CONTINUO	118
ANALITICA E DIALETTICA POSTKANTIANA	118
§2.0.1. IL METODO: DALLA GENESI DEL SENSIBILE ALLA STRUTTURA DELL'IDEA.....	118
§2.1.1. L'EREDITÀ KANTIANA E IL PROBLEMA DELLA GENESI	124
§2.1.2. IL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO: LO SPAZIO COME RATIO COGNOSCENDI DEL TEMPO	130

§2.1.3. IL PROBLEMA ONTOLOGICO DI KANT: LO SPAZIO DEI FENOMENI EMPIRICI.....	133
§2.2.1. HERMANN COHEN E IL PRINCIPIO INTENSIVO DELLA REALTÀ	151
§2.2.2. DAS PRINZIP DER INFINITESIMAL-METHODE UND SEINE GESCHICHTE	158
§2.3.1. IL DIFFERENZIALE E LA SINTESI RECIPROCA DELL'IDEA	169
§2.3.2. SALOMON MAIMON: L'INTERIORITÀ DEL DIFFERENZIALE E LA GENESI DELLO SPAZIO FISICO.....	175
§2.3.3. SPAZIO COME FINZIONE.....	185
§2.3.4. SPAZIO E LOGICA DELLE RELAZIONI	195
§2.4.1. DELEUZE E LO SPAZIO DELL'IDEA	200
§2.4.2. VUILLEMIN E LO SPAZIO DI KANT.....	204
CAPITOLO III.....	209
EFFETTI DI SUPERFICIE	209
EMPIRISMO E RELAZIONI ESTERNE AI PROPRI TERMINI	209
§3.0.1. LA MAPPA 1:1. SPAZIO COMPLETO E DETTAGLI, MONISMO E PLURALISMO.....	209
§3.1.1. DAL GENETISMO DI KANT ALLA PRAXIS DELL'EMPIRISMO: HUME E LE MOLTEPLICITÀ DEL DATO	219
§3.1.2. LO SPAZIO EMPIRICO ALLO STATO PURO: HUME.....	230
§3.1.3. LE DISTRIBUZIONI E LE RELAZIONI ESTERNE AI PROPRI TERMINI.....	241
§3.1.4. L'ERBA CHE CRESCE TRA LE COSE. SINCATEGOREMI DELLO SPAZIO NATURALE	248
§3.2.1. BERTRAND RUSSELL E L'EMPIRISMO DI SUPERFICI NEUTRE	261
§3.2.2. RUSSELL SECONDO WAHL (E DELEUZE): LO SPAZIO «DI RIPOSO» DELLE RELAZIONI PURE.....	263
§3.2.3. DALL'IDEALE ALL'INTENSIONALE: LA DEFINIZIONE DI DISTANZA IN OTTICA EMPIRISTICA	268
§3.2.4. DALL'ATOMISMO AL PLURALISMO. LE COSE E LE PROSPETTIVE	283
§3.3.2. GILBERT SIMONDON: IL PRINCIPIO DELL'ANALOGIA E LO SPAZIO RELAZIONALE DI INDIVIDUAZIONE	312
<i>Relazioni con valore d'essere</i>	<i>316</i>
<i>Analogia e geologia: dagli strati alle distribuzioni di superficie</i>	<i>321</i>
<i>Le ragioni dello spazio e il paradigma del vivente</i>	<i>326</i>
CONCLUSIONI	331
DALLE VARIETÀ TOPOLOGICHE AI MODELLI DELLO SPAZIO CONCRETO ...	331
§4.1.1. ASTRAZIONE E FUNZIONALIZZAZIONE DELLO SPAZIO	331
§4.1.2. LA GRANDEZZA DELLE GRANDEZZE: RIEMANN E LA VARIETÀ N-ESTESA	336
§4.1.3. LA LETTURA DI GILLES CHÂTELET: CRITICA DEL TRASCENDENTALE E MONADOLOGIA	343
§4.1.4. IL MODELLO MATEMATICO DI MILLE PIANI.....	349
BIBLIOGRAFIA	369
<i>TESTI DI DELEUZE.....</i>	<i>369</i>
<i>ALTRI AUTORI</i>	<i>371</i>
<i>LETTERATURA CRITICA E ALTRI TESTI</i>	<i>373</i>

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

GILLES DELEUZE

IM= *Cinema 1. L'immagine-movimento*

SPhP = *Spinoza. Filosofia pratica*

QPh = *Che cos'è la filosofia*

KLM = *Kafka. Per una letteratura minore*

PV = *Pericle e Verdi*

CC = *Critica e clinica*

DR = *Differenza e ripetizione*

SPE = *Spinoza e il problema dell'espressione*

ES = *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*

PP = *Pourparler*

IT = *Cinema 2. L'immagine-tempo*

B = *Il bergsonismo e altri saggi*

PS = *Marcel Proust e i segni*

F = *Foucault*

NPh = *Nietzsche e la filosofia*

FC = *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*

P = *La piega. Leibniz e il barocco*

SV = *Il significato della vita*

LS = *Logica del senso*

CCS= *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*

FC = *Il freddo e il crudele*

ID = *L'isola deserta e altri scritti*

FB = *Francis Bacon. Logica della sensazione*

PhCK = *La filosofia critica di Kant*

CB = *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*

DRF = *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*

SF = *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) Vol. 1*

PF = *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) Vol. 2*

S = *Sovrapposizioni*

AE = *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*

MP = *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*

C = *Conversazioni*

LT = *Lettres et autres textes*

CVL = *Cours Vincennes-Leibniz (Lo voix de Gilles Deleuze en ligne, <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>)*

ABC = *Abécédaire*

IMMANUEL KANT

KrV = *Critica della ragion pura*

KU = *Critica della capacità di giudizio*

Proleg. = *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*

SP = *Scritti precritici*

PMSN = *Primi principi metafisici della scienza della natura*

OP = *Opus Postumum*

GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ

LSF1 = *Scritti filosofici (Vol 1)*

LSF2 = *Scritti filosofici (Vol 2)*

SALOMON MAIMON

VTP = *Versuch über die Transzendentalphilosophie*

HERMANN COHEN

PIM = *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia.*

KTE = *La teoria kantiana dell'esperienza*

BERTRAND RUSSELL

EFG = *An Essay on the Foundations of Geometry*

PM = *I principi della matematica*

PL = *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*

PB = *The Philosophy of Bergson*

ML = *Misticismo e logica e altri saggi*

PE = *Philosophical Essays*

PD = *La mia filosofia*

DAVID HUME

TUN = *Trattato sulla natura umana*

EHU = *Ricerca sull'intelletto umano*

WILLIAM JAMES

ERE = *Saggi sull'empirismo radicale*

GILBERT SIMONDON

IFI = *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*

BERNHARD RIEMANN

UHGG = *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*

INTRODUZIONE

DALL'EQUIVOCITÀ DEI MODELLI ALL'UNIVOCITÀ TOPOLOGICA (E VICEVERSA)

§0.0. Archeologia, genealogia, e invenzione

Il concetto di spazio costituisce probabilmente una delle più avvincenti e controverse sfide del pensiero filosofico occidentale. Gli studi dedicati non cessano d'altronde di evidenziarlo: il tentativo di tracciare una cronistoria accurata delle origini e degli sviluppi di questa nozione è venuto a configurarsi come uno dei compiti più urgenti e impegnativi del lavoro filosofico contemporaneo. Non solo, nel quadro teorico generale di questa complessa impresa, è possibile distinguere almeno tre strategie metodologiche; a nostro avviso contraddistinte, rispettivamente, da una differente sensibilità circa la proporzione tra rigore della ricostruzione storica e azzardo nella manipolazione concettuale.

La prima di queste opzioni vede impegnati gli storici della filosofia nel ripercorrere, con la massima precisione filologica, la gestazione e le fasi di crescita di una nozione difficile da irreggimentare. Il senso di quest'operazione, comunemente nota con il nome di "storia delle idee", potrebbe essere definito, in una certa misura, archeologico – per la sua attenzione nei confronti delle origini e

degli avanzamenti cronologici dei saperi. Oltre a guide all'orientamento sempre più dettagliate, frutto di una riproduzione fedele delle linee e degli snodi concettuali, l'archeologia genera visioni complessive, all'interno delle quali diviene lecito collocare i vari tasselli del *puzzle* epistemico. D'altra parte, però, non mancano le controindicazioni, perlopiù legate alle ipertrofiche applicazioni di questo metodo. Come ci ha mostrato Nietzsche, infatti, l'eccesso di zelo può talvolta convertirsi e dare vita a fenomeni di conservazione monumentale, all'insegna di una nefasta venerazione di presunti significati metastorici. Ma, del resto, una tale propensione verso significati ideali si manifesta, con una certa evidenza, anche in condizioni considerate "normali". Per quanto concerne ad esempio lo spazio, nell'atto stesso di avvicinarlo storicamente, prestando grande attenzione alle teorie e alle loro condizioni contingenti di formazione, non è raro osservare come una siffatta analisi sia in verità funzionale rispetto a un obiettivo ideale, astoricamente presupposto. Detto altrimenti, per chi punta a svettare da una panoramica storica universale, il quesito intorno al significato ultimo (del concetto di spazio) non può che risultare irrinunciabile.

La seconda metodologia, allentando in modo considerevole la presa filologica e l'ambizione sistematica, si concentra con maggiore agilità sugli aspetti teorici problematici, relativi a singoli autori e a specifici temi. Per quanto concerne la costellazione concettuale chiamata "spazio", il movimento, il tempo, la materia, la continuità e la discontinuità, il problema dell'infinito in atto e di quello potenziale, fungono in questo caso da coordinate e da punti di osservazione, appositamente selezionati per introdursi al meglio tra i gangli del problema. Questo punto di vista consta dunque di procedure decisamente meno statiche e unilaterali, almeno se confrontate con i metodi della rassegna storico-ricostruttiva: di un concetto – teniamo sempre a mente quello di spazio – vengono qui indagate le articolazioni interne, le sue componenti e le sue provenienze molteplici, gli usi e gli abusi, senza che tutto questo si pieghi alla necessità di rispettare con reverenza l'ordine storico

degli accadimenti, teleologicamente pilotato da significati universali. Su questo versante la posta in gioco sarà pertanto teoretica e speculativa, più che storica; il risultato, genealogico e critico piuttosto che archeologico.

La terza modalità di lettura, infine, potrebbe essere definita ermeneutico-interpretativa. Si tratta infatti di dotarsi di una o più definizioni di una determinata idea, legate a uno o più autori di riferimento, per costruire – senza eccessive restrizioni di metodo – l’impianto di un determinato concetto o di una specifica teoria. Rispetto al programma teleologico conservativo dell’archeologia più tradizionale, quest’ottica invertirà letteralmente la corrente: da che si concepiva un’accezione monolitica e compatta dello spazio, punto di arrivo di un’indagine storica finalmente compiuta, ora è la stessa nozione di spazialità a essere costruita, composta e arrangiata, al fine di adattarsi – come uno schema – a una realtà attuale in perenne mutamento. Lo spazio si trasformerà allora in un operatore concettuale ideato *ad hoc* per soddisfare le esigenze descrittive appena insorte; sopravvenute a fronte di nuovi ordini di fenomeni. Lo spazio si pluralizza e si stratifica: accanto ai più tradizionali modelli matematico-geometrici pensati come strutture immutabili per fenomeni fisici, subentrano così spazi biologici, psichici, sociali, culturali e artistici, a loro volta soggetti a perenni rielaborazioni e rettifiche. Lo spazio, in altre parole, rompe gli argini delle categorie del pensiero per proiettarsi nella direzione di una babelica e vertiginosa proliferazione di luoghi “empirici”. Da quelli, letteralmente eterotopici, estranei e “inumani”, comuni tanto alle dimensioni impersonali del formalismo scientifico quanto ai mondi immaginari dell’arte e della letteratura; si arriva a quelli connotati in senso antropologico, notoriamente ad appannaggio delle scienze della cultura.

Ora, pur navigando in questo contesto epistemologico di disseminazione generalizzata, il concetto di spazio sembra avanzare pretese strutturali e, per così dire, di fondazione. Lo scenario plurale, poliedrico e lamellare, che come si è detto implica una pletera di dimensioni eterogenee ma comunicanti, richiede nondimeno

di convergere in una struttura coerente di senso. Il significato di questo ordinamento pretende in effetti di essere *in primis* ontologico e, soltanto successivamente, epistemologico: in un'unica realtà spaziale, le molteplici dimensioni e sottodimensioni epistemiche corrispondono difatti ad altrettanti livelli di fenomeni, con consistenza ontologica differente. Lo spazio, così inteso, testimonia dunque di una pretesa descrittiva – e interpretativa – di carattere sistematico ed enciclopedico. L'idea di spazialità – analogamente al concetto di enciclopedia – risulta comprensiva e infinitamente dettagliata nella sua vocazione, tanto quanto incompleta e a venire rispetto a una sua realizzazione concreta.¹

Ora, che ne è dello spazio all'interno della filosofia di Gilles Deleuze? Che tipo di lettura mette in campo per affrontare una così complessa questione? Il suo metodo è propriamente archeologico, genealogico oppure preferibilmente orientato verso una creativa ontologia dell'attualità e verso un conseguente enciclopedismo a "semiosi illimitata"? A queste domande risponderemo subito, benché in maniera estremamente sommaria; mentre l'onere della dimostrazione verrà fatto ricadere sulle argomentazioni presenti nei prossimi capitoli. La nostra tesi è la seguente: il concetto deleuziano di spazio e la teoria a esso collegata sono il frutto di una complessa elaborazione, affinata nel corso della sua intera vita, e del tutto trasversale rispetto a questi tre tipi istanze interpretative. Lo spazio in Deleuze, come tenteremo di spiegare, concerta difatti un'attenta conoscenza della storia filosofica della nozione di spazio (soprattutto in accezione matematica); una perizia genealogica – ed empiristica – nel disarticolare e districare le questioni annesse al processo di maturazione del concetto, che si rispecchia in una storia della filosofia minore, fatta di autori e temi solitamente trascurati; e, nondimeno, una volontà "sistematica", genetico-trascendentale, di costruire un concetto capace di

¹ Riguardo al concetto filosofico di enciclopedia e circa i suoi caratteri distintivi rimandiamo alle considerazioni Eco. In particolare U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975; Id., "L'Antiporfirio", in AA.VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 52-80; Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984; Id., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

ricoprire e descrivere ogni ambito del reale, specie le ragioni dei suoi cambiamenti. Per anticipare qualcosa, potremmo paragonare questo spazio al risultato di una coraggiosa impresa di mappatura, relativa a una configurazione ontologica paradossale, esattamente, di immanenza tra piano trascendentale e piano empirico. Una situazione, questa, apparentemente anomala, in cui il livello statico e quello dinamico dello spazio tendono a confluire. A una struttura portante vedremo infatti associarsi una pluralità di elementi mobili, a essa interni; che fungeranno, a loro volta, da attori e da testimoni oculari, direttamente partecipi di questo complessivo processo di ontogenesi.

§0.1. Le travagliate origini del concetto di spazio.

L'idea di spazio ha incontrato una significativa fortuna soprattutto negli ultimi tre decenni, grazie a una serie di studi storico-ricostruttivi estremamente accurati ed esaustivi, chiari segnali del rinnovato interesse per una tematica da tempo sottostimata.² *Prima facie*, questi lavori sono accumulati dalla sfida di descrivere il processo di formazione del concetto filosofico di spazio, per convenire, in ultimo, sulla sua natura essenzialmente composita ed equivoca. La nozione di spazio, nel suo progressivo movimento di crescita ed espansione, sembra infatti aver attirato a sé una notevole quantità di aspetti e sfumature provenienti dai più svariati ambiti del sapere filosofico ed extra-filosofico. A ciò si aggiunge inoltre il *deficit* ottico

² Lo spazio in età antica: K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leida 1995. Sugli sviluppi dall'antichità ai giorni nostri del concetto filosofico di spazio AA.VV., *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 22. Springer, Dordrecht 1976. Sul concetto di spazio a partire dagli sviluppi della geometria, dall'età antica a quella contemporanea: R. Torretti, *Philosophy of Geometry. From Riemann to Poincaré*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1978; L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001; AA.VV., *Mathematizing Space. The Objects of Geometry from Antiquity to the Early Modern Age*, Birkhäuser, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015. Riguardo la nozione di spazio in chiave interdisciplinare: D. Massey, *For Space*, SAGE, London 2005; AA.VV., *The Spatial Turn*, Routledge, 2009 New York.

congenito alla nostra valutazione storica, irrimediabilmente *a posteriori* e strutturalmente impossibilità a registrare la totalità degli eventi. Rispetto allo spazio si tende dunque a semplificare, tramite dicotomie e stereotipi: guardandoci indietro, risalendo cioè sino alle prime teorie fisiche dei presocratici, per poi ridiscendere a cascata fino agli ultimi risvolti delle teorie sociologizzanti e culturaliste, la filosofia dello spazio sembra transitare da una concezione riduzionista, che confina lo spazio in una posizione metafisicamente subordinata (rispetto alla materia), a una concezione autonoma estremamente variegata, e a tal punto ricca di elementi da risultare allo stesso tempo priva di un profilo definito. Così, in risposta alla vaghezza della nozione di spazio si reagisce talvolta esortando alla semplificazione cartesiana di uno spazio identico all'estensione e alla materia; come, d'altro canto, fraintendendo i benefici dell'idea di complessità, si può in certi casi costringere il concetto di spazio a una dilatazione semantica così azzardata da farne il sinonimo stesso della nozione di totalità. Né l'una né l'altra sono, naturalmente, delle piste filosofiche adeguate; e, di questo, Deleuze sembra rendersene perfettamente conto.

Come mostra bene De Risi,³ lo spazio dell'antichità si specificò da subito in termini perlopiù negativi, o meglio, relativi rispetto al ben più solido concetto di materia. Dall'atomismo della prima ora fino alle incipienti fasi del rinascimento, la geometria non è riuscita a produrre un concetto di spazio uniforme e autonomo – capace di trasformarla finalmente in una scienza dello spazio. In assenza degli strumenti matematici indispensabili, lo spazio antico – sottolinea De Risi – non fu pertanto capace di rendersi indipendente dalle ingerenze fisicaliste della materia. Si passò così da una «geometria senza spazio» della prima ora, vale a dire una scienza rudimentale di figure geometriche «individuali» e irrelate, utilizzabili per scopi di mera misurazione empirica; a una metafisica più complessa che,

³ AA.VV., *Mathematizing Space*, cit., pp. 1-15.

coordinando platonismo e aristotelismo, iniziò a concepire la materia come il sostrato ontologico delle figure geometriche. In questa seconda fase, che contraddistingue la tarda antichità e il medioevo, non ci si limitò più a considerare – aristotelicamente – la grandezza quantitativa come un semplice accidente della sostanza, ma si diede il via a una vera e propria «geometria nell'estensione materiale».⁴ In questo stadio, dunque, più che lo spazio fu la materia a conquistare uno statuto di autonomia.

Solo successivamente, nel periodo rinascimentale quattrocentesco e cinquecentesco, si sperimentò l'elaborazione delle prime vere e proprie metafisiche dello *spatium*, forgiate tra le altre cose sotto un rinnovato stimolo speculativo platonico e neoplatonico. Con la teoria della prospettiva, in particolar modo, la geometria iniziò a concepire lo spazio come una struttura dotata di una varietà di proprietà geometriche precise, tramite le quali poteva condizionare l'ordine e la disposizione degli oggetti. In questa misura, la geometria cominciò ad avere a che fare con una nozione di spazio più consistente, certo ancora metafisicamente connotata, ma ormai pienamente giustificata da una legalità matematica interna, in progressivo allontanamento dalle interferenze della materia. La geometria mosse così i suoi primi passi «nello spazio».⁵

L'impulso decisivo arrivò, infine, dalle necessità avanzate dalle scienze geografiche, cosmografiche e soprattutto astronomiche. Per ragioni principalmente pratiche, di agilità nel calcolo e di precisione nella misurazione, tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI la natura dello spazio si spinse oltre nel processo di rarefazione – matematica – impadronendosi di una tanto crescente quanto straordinaria efficacia applicativa. La teoria aristotelica dell'astrazione e della quantificazione materiale scoprirono così una miracolosa convergenza, sulle cui basi si eresse quello che di lì in avanti sarebbe stato uno degli assi portanti della

⁴ Ivi, pp. 2-7.

⁵ Ivi, pp. 7-9.

scienza moderna. Si tratta, precisamente, del pilastro che sorregge la visione ufficiale della filosofia e della scienza moderne, a partire da una nozione di spazio la cui sostanza teorica è ridotta all'estensione fisica e al conseguente criterio di misurabilità. Come si è visto, però, l'aristotelismo non rimarrà mai completamente isolato, trovandosi costantemente pungolato dalle riottose istanze platonico-metafisiche. Platonismo, epicureismo e stoicismo non mancheranno infatti di insidiare lo spazio pragmatico dell'aristotelismo, per mezzo di intuizioni metafisiche circa la natura intima della realtà.

Del resto, non sarebbe forse impossibile pensare alle grandi scoperte cinquecento-seicentesche, soprattutto in ambito fisico e astronomico, in totale privazione di una metafisica della natura? Nella vicenda che vede affrontarsi platonismo e aristotelismo, lo si coglie con evidenza, è bene tener conto – secondo un'interpretazione evolutiva – di come i guadagni del passato siano stati costantemente integrati, talvolta come elementi critici da superare talvolta come tesi da dimostrare, all'interno delle nuove teorie scientifiche. Dal punto di vista dello spazio, ad esempio, questa sintesi platonico-aristotelica è emblematica, dal momento che si tradusse tanto in un potenziamento – di matrice idealistico-pitagorica – della geometria e della matematica come scienze relative a entità a sé stanti, costitutive di una realtà metafisica speculativamente indagabile; quanto, per converso, in un'estensione su larga scala dell'orientamento fisico-empiristico, di chiara matrice aristotelica. La teoria dello spazio, dunque, in bilico com'era sul crinale della metafisica e della fisica, sul limite tra idee e materia, faticava a conquistare una configurazione omogenea e non paradossale; guadagnando, nondimeno, un volto e un peso sempre più ingombranti, soprattutto in vista di una comprensione adeguata di questa schisi teorico-pratica. E, del resto, come spesso accade nella storia del pensiero, sono proprio i paradossi a manifestarsi estremamente gravidi di conseguenze.

La tensione prodotta dall'incontro tra questi due vettori divergenti costituisce il giogo prospettico o, se si preferisce, l'orizzonte filosofico da cui affiorerà la concezione moderna dello spazio matematico – sempre più indipendente dalle ingiunzioni empiriche della materia e della sua misurazione. Adesso, per seguire questo lungo e tortuoso periplo sarebbe indispensabile riprendere i vari passaggi che hanno contraddistinto la storia della geometria e della matematica, nel suo graduale processo di astrazione dalle determinazioni empiriche – dalle figure e dalle unità numeriche come entità materiali. Ma, non essendo questa la sede appropriata per un lavoro di tal portata, ci limitiamo a constatare – con De Risi – come la nascita della geometria «dello spazio», cioè la geometria come scienza consacrata a quell'oggetto di studio preciso chiamato “spazio”, dipendesse essenzialmente dalla definitiva algebrizzazione delle matematiche. Grazie al progresso dell'aritmetizzazione la nozione di spazio riceverà finalmente una definizione formale, tanto scarna quanto funzionalmente accurata.⁶

Deleuze, lo vedremo, ci mostra chiaramente come gli eventi decisivi di questo processo dipartono tutti – o quasi – dalla figura di Leibniz: con la sua invenzione del calcolo differenziale e con la prima definizione veramente moderna (algebrica) della nozione di funzione, Leibniz inaugura la stagione moderna delle teorie dello spazio. E se la geometria, in questo modo, accelera significativamente il suo moto di emancipazione dalla fisica; così, lo spazio, grazie al vessillo dell'algebra, diviene man mano una struttura matematica sempre più astratta. Algebricamente parlando, la spazialità configura un palinsesto puramente funzionale, all'interno del quale sarà possibile svolgere esplorazioni tramite la semplice assegnazione di valori alle variabili – invece che tramite la consueta osservazione diretta dei fenomeni naturali. La teoria dell'*analysis situs* di Leibniz, in questo senso, conquista una connotazione platonica forte, ora contraddistinta dall'autonomia matematico-

⁶ Ivi, pp. 9-13.

ideale della sua struttura e dei suoi elementi. Ma, il fatto veramente sorprendente – che ancora una volta attesta l’embricazione tra aristotelismo e platonismo – è che queste formulazioni matematiche (si vedano soprattutto Keplero e Newton) tanto più diventano astratte e platonicamente assolute, tanto meglio si collegano ai fenomeni fisici, come modelli espressivi dei loro comportamenti universali. Si pensi soprattutto allo sviluppo delle funzioni relative al movimento e alla descrizione dei processi di trasformazione continua (parabole dei proiettili, orbite, accelerazioni e velocità dei gravi, elasticità e aumenti o diminuzioni di temperatura). In effetti, fu proprio Leibniz a mostrare come le esplorazioni geometrico-matematiche del *continuum* costituissero il punto di partenza ineludibile per una risoluzione dei dilemmi relazionali tra le condizioni fisiche e lo stato ideale dei fenomeni. Sebbene ancora coinvolto in un *milieu* di incognite fisico-geometriche, il calcolo differenziale, con il suo tentativo di razionalizzare matematicamente i processi di trasformazione, mostrò come le asperità generate dal classico legame tra materia e forma – tra continuità e discontinuità – potessero essere oltrepassate in direzione di una teoria dello spazio generale, immune dalle artificiose scissioni tra empirico e trascendentale. Il calcolo differenziale e l’*analysis situs* di Leibniz rappresenteranno quindi un vero e proprio momento di svolta nella storia scientifica e filosofica del concetto di spazio; un cambio di prospettiva rivoluzionario capace di esibire, nel corso dei suoi progressivi sviluppi, la necessità di un sodalizio tra metafisica e scienza all’insegna di una comune concezione – ontologicamente e spazialmente unitaria – della realtà.

Dal punto di vista strettamente filosofico, a questo sviluppo delle matematiche, corrisponderà una trasformazione altrettanto sensazionale dell’impostazione trascendentale kantiana. Kant, dopotutto, non fu per nulla immune da problemi geometrico-matematici di provenienza leibniziana; e lo dimostra il suo costante interesse per le problematiche relative alla continuità dei fenomeni fisici. Di questo *tourbillon* di esperimenti e di scoperte, legate soprattutto alla nozione di calcolo

differenziale e di grandezza infinitesimale, Kant fu un attento osservatore se non, in certi casi, un autorevole fautore. Come cercheremo di mostrare, sarà proprio Deleuze ad alimentare questa sotterranea ispirazione leibniziana presente in Kant, soffermandosi in particolare sul concetto di spazio nell'estetica trascendentale riletto alla luce del principio delle quantità intensive. Per Deleuze, in sintesi, la teoria kantiana dello spazio potrà continuare a essere concepita come una forma di trascendentalismo, solo se emendata dei suoi aspetti più dogmatici, ancora legati a una fisica e a una geometria newtoniano-euclidea. Come realizzare – sembra chiedersi Deleuze – una filosofia trascendentale post-Lobačevskijiana? In che modo costruire un'estetica trascendentale che tenga conto dei risultati ottenuti nel campo della ricerca intorno alle geometrie non eucleree e che, dunque, risulti compatibile con l'idea di una pluralità di assiomatiche topologiche? Come rifondare, su queste cedevoli basi, una nuova e generale teoria dello spazio? Sarà possibile a partire da queste premesse? La risposta di Deleuze, com'è noto e come sarà nostra cura dimostrare, è inscritta nel progetto dell'empirismo trascendentale: ristrutturare in profondità l'impianto critico kantiano, enfatizzandone gli elementi problematici, in una chiave che vedremo essere sostanzialmente monadologica.

Il nostro primo capitolo sarà pertanto dedicato alla riscrittura deleuziana dell'estetica trascendentale kantiana, sotto la tutela del principio delle quantità intensive; il nostro secondo capitolo verterà invece sul conseguente potenziamento dell'istanza genetica, a partire dagli spunti presenti nelle filosofie di alcuni autori post-kantiani (Cohen e Maimon); il terzo capitolo riguarderà il senso della declinazione empiristica impressa da Deleuze al trascendentale (soprattutto via Hume e Russell); e infine, nelle nostre considerazioni conclusive, si cercherà di mostrare – con Châtelet – il debito della teoria deleuziana dello spazio nei confronti della topologia di Riemann.

Ma ritorniamo ora, per il tempo limitato di una digressione, alla diatriba platonico-aristotelica intorno alla nozione di spazio (*Chōra/hyle*; "spazio"/materia).

L'origine di questo intricato paradosso, relativo al problematico legame tra gli ambiti della spazialità e della materia, pare infatti riguardarli direttamente. Come sappiamo, nella *Fisica* (IV) Aristotele riconduce la pluralità di aspetti attribuiti da Platone alla *chōra* a una teoria a sua detta meno confusa ed empiricamente attestabile. Così lo spazio, da che si configurava con Platone come un ricettacolo, che ospitava tanto il movimento caotico degli elementi (della materia) quanto le tracce stesse delle sue future forme, diviene con Aristotele il nome per indicare il luogo preciso occupato dai corpi; niente di più e niente di meno che una configurazione, un ordine, relativo alla reciproca posizione dei corpi. In questa misura, Aristotele confina lo spazio a un ruolo ancillare, ponendolo cionondimeno in una posizione capace di instradare la nozione di estensione verso un'accezione scientifica, come sappiamo, estremamente fortunata.

La genesi aristotelica dell'idea di spazio è perciò eminentemente strumentale, poiché "spazio" viene a significare l'ambito di ciò che è quantificabile e misurabile. Lo spazio, come luogo dei corpi, si identifica niente meno che con il campo dei fenomeni della fisica, tanto che la computazione empirica deve poter soverchiare la figura geometrica per farne una mera rappresentazione dell'estensione, cioè una riproduzione utile a soli scopi pratici di misurazione e calcolo. Del resto, come alcuni hanno notato, il calcolo e la gestione pragmatica delle grandezze estese si trova perfettamente inscritto nel DNA tecnico della civilizzazione greca (e non soltanto greca). Michel Serres, ad esempio, trattando delle origini "pratiche" della geometria e della fisica, fa il punto della situazione: dalla divisione dei campi, all'incanalamento delle acque, sino alla disposizione dei posti nei luoghi pubblici, l'uomo greco, l'occidentale in senso lato, ha progressivamente perfezionato l'arte di «misurare la terra», intrecciando in una mirabile sintesi l'ideale dell'astrazione e la concretezza del *métron*.⁷

⁷ M. Serres, *Le origini della geometria*, Feltrinelli, Milano 1994; Id., *Lucrezio e l'origine della fisica*, Sellerio, Palermo 2000.

§0.2. La *chōra* platonica. Lo spazio al centro del cosmo e dell'enciclopedia

Nel *Timeo* di Platone *chōra* è descritta come il «terzo genere», «difficile e oscuro», avvicicabile soltanto tramite un «ragionamento bastardo» (*Timeo*, 48e, 52a). Questa nozione, generalmente tradotta con l'espressione "spazio", richiama molteplici significati; tutti volti a "definire" la sua essenziale ambiguità. 1. Prima di tutto, Platone sembra assegnarvi una funzione spaziale-locale: *chōra* è un *topos*, vocabolo greco per indicare solitamente un luogo, un posto, un paese, una regione (57c, 79d); *chōra* è inoltre *edra*, cioè una base, un fondamento, un posto, o anche una sede (59 a). 2. In secondo luogo, *chōra* possiede una funzione costitutiva e generatrice, per così dire, genetica: «madre e ricettacolo» (51 a), «ricettacolo e nutrice» (49 a), o ancora «nutrice del divenire» (52 d). 3. *chōra* riveste infine una funzione fisica vera e propria, nonché materialmente dinamica, tale che Platone è indotto a constatare come questa non sia un *touto* (un "questo" sostanziale e ben definito), bensì un *toiuouton* determinato in senso dinamico, un «ciò che è tale e di tale natura». Quest'ultimo carattere transitorio di *chōra* – notano i commentatori da Schelling a Derrida (per ricordare soltanto i più illustri) –⁸ dipende dalla sua prossimità ontologica rispetto all'instabilità del fluire sensibile, continuo e discontinuo allo stesso tempo.

Il significato del concetto platonico di spazio (*chōra*) è quindi posto in una posizione intermedia – terza appunto – tra la materia sensibile e le idee intelligibili;

⁸ F.W.J. Schelling, *Timaeus*, Guerini e Associati, Milano 1995; F.M. Cornford, *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London 1937; G.R. Morrow, "Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*", in *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 421-438. J.F. Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. Topos et chōra dans le Timée*, in «Les Études Philosophiques», n. 3, 1995, pp. 397-398; J. Derrida, "Chōra", in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 41-79; L. Brisson, *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998; D. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 2003.

ossia nel mezzo della polarità fondamentale su cui si basa l'intera costruzione teorica del platonismo. Per spiegare il collegamento, la partecipazione, del piano sensibile della materia con quello delle idee (forme intelligibili), è in effetti richiesta l'introduzione di un elemento di raccordo ontologico. La *chōra*, insieme al Demiurgo (artigiano semidivino), fungono esattamente da cerniere di isolamento e di comunicazione tra queste due sfere dell'essere, le quali devono appunto rimanere simultaneamente interconnesse e indipendenti. Se si desidera allora continuare a parlare di *chōra* nei termini di "materia" (Platone non usa mai la parola *hyle* in riferimento a *chōra*), sarà necessario specificare innanzitutto la sua doppia funzione, il suo volto ancipite orientato sia verso la degradazione dei corpi, che in direzione dell'incorruttibilità delle idee. Del sensibile *chōra* sembra detenere il carattere indeterminato, caotico e mutevole, del divenire. Delle idee sembra al contrario possedere la loro necessità – ontologica ed epistemologica – per il fatto che ha già in sé delle forme di ordinamento del caos e perché risulta altresì necessario postularne l'operato al fine di garantire l'unità armonica e la continuità del cosmo.⁹ Platone paragonerà questa duplicità dello spazio a quella riscontrabile nell'operazione di setacciamento del grano: come per *chōra* anche nel vaglio delle sementi abbiamo a che vedere con un doppio movimento, allo stesso tempo caotico e necessario (*Timeo*, 52d-53a).¹⁰

⁹ *Chōra* è paragonata da Platone a una «matrice» o «porta-impronte» (50c; cfr. *Teeteto* 191c, 19 d), un particolare supporto che ritiene le tracce senza lasciarsi determinare dalla loro consistenza sensibile. Aristotele (*Metafisica*, 1036 a8) e Plotino (*Enneadi*, II, 4) utilizzeranno questo termine proprio al fine di rimarcare la necessità di una strana "materia" intelligibile.

¹⁰ «Ebbene, la nutrice del divenire, che era inumidita e infuocata e che accoglieva le figure della terra e dell'aria e che subiva tutte le altre affezioni che seguono a queste, presentava alla vista un aspetto assai diversificato e, per via del fatto che era piena di forze non omogenee né equilibrate, non era in nessuna sua parte in equilibrio, ma, oscillando in ogni direzione senza regolarità, era scossa da quelle forze e, muovendosi, a sua volta le scuoteva; e le cose messe in movimento erano sempre trasportate alcune da una parte altre dall'altra, separandosi, così come, scosse e ventilate dai vagli e dagli altri strumenti che servono a pulire il grano, le parti dense e pesanti si vanno a collocare da una parte, mentre le parti rarefatte e leggere si vanno ad accumulare altrove; allora, allo stesso modo, dei quattro elementi, scossi da quella nutrice che li aveva accolti e che a sua volta era mossa come uno strumento che produce una scossa, quelli fra loro più dissimili si raccoglievano in unità,

L'argomento relativo alla complicità bilaterale di *chōra* con la sfera delle idee e del sensibile viene approfondito ulteriormente, giungendo a sostenere che all'interno di questa materia caotica vi siano già "tracce" degli elementi, ossia disposizioni a dislocarsi in determinati luoghi: «e prima di ciò – afferma Platone – tutti gli elementi erano disposti senza ragione né regolarità; ma quando l'universo prese a essere ordinato, il fuoco innanzitutto e poi l'acqua, la terra e l'aria, pur conservando delle tracce di se stessi, si trovano comunque nella condizione in cui è verosimile che si trovi il tutto quando il dio è assente» (53b).

Come sottolinea Fronterotta, sulla scorta di Brisson, il cosmo Platonico non si genera dunque per emanazione, come vorrebbero alcuni interpreti, bensì secondo un modello «artigianale» o, se si preferisce, architettonico.¹¹ Il demiurgo interviene infatti su *chōra* manipolandone la materia, a partire da suggerimenti già preesistenti in essa. Il «divino artefice» plasma il caos degli elementi assecondando leggi matematico-geometriche, in qualche modo, già in suo possesso: è come se il divino artigiano prendesse le mosse da delle *affordances* rinvenibili all'interno di *chōra*, per poi procedere riconducendo la materia caotica all'ordine di una struttura matematico-geometrica di cui è pienamente padrone. Gli elementi si dispongono così in strutture organiche progettate «secondo forme e numeri», in schemi in grado di instradare il divenire sui binari di una "relativa" stabilità. Dunque, come nota acutamente Derrida, la «nutrice del divenire», situandosi al crocevia tra essere e non essere, è chiamata a interpretare il ruolo di pietra angolare dell'edificio enciclopedico proposto nel *Timeo*.¹²

Ora, agli occhi di Aristotele, ciò che in questa situazione appare del tutto inaccettabile è proprio la mossa metafisica, specificamente platonica, di postulare la presenza dell'irrazionale nel cuore del reale; per poi dichiararsi legittimati a

per cui, appunto, occupavano ciascuno un luogo diverso dagli altri, anche prima che si generasse da essi l'universo ordinato» (*Timeo*, 52d-53a9).

¹¹ Platone, *Timeo*, Bur, Milano 2006, p. 61.

¹² J. Derrida, "Chōra", in *Il segreto del nome*, cit., p. 60.

dimostrare l'altrettanto necessaria esistenza delle idee intelligibili. Questo tipo di deduzione, nota l'aristotelico, è marcatamente contraddittoria, a tal punto incongruente da mettere in serio pericolo l'elezione razionalistica dell'intero progetto platonico.

§0.3. Lo spazio di Aristotele: dall'horror vacui al cosmo finito

Aristotele, è noto, nel libro IV della *Fisica* opta per una lettura "aggressiva" della nozione platonica di *chōra*: «la materia (*hyle*) e lo spazio – sentenza Aristotele – sono la medesima cosa» (209b 10-15). Ma, come abbiamo appena visto, la posizione platonica è difficilmente convertibile in un significato univoco.

Anche in Aristotele, tuttavia, la scelta interpretativa comporta delle oscillazioni. Da un lato, effettivamente, Aristotele e Platone non sembrano di fatto trovarsi così distanti circa la questione relativa allo statuto dello *spazio*. Aristotele, similmente a Platone, rileva una certa ambiguità ontologica e semantica, inerente a questa nozione filosofica: «è difficile – scrive Aristotele – determinare che cosa esso sia» (209 a1). Eppure, dall'altro, la nozione aristotelica di spazio assume, a differenza di Platone, un significato immediatamente locale; come dimostra chiaramente la scelta del vocabolo *topos* ("luogo" o "posto") in alternativa al più problematico *chōra*. Lo spazio di Aristotele è dunque, da subito, «uno spazio per gli enti» (209b 30-35), uno spazio destinato ai corpi, un posto dotato di sole dimensioni acquisite e di per sé privo di ogni forma di corporeità. Diversamente da Platone, detto altrimenti, il quesito di Aristotele cambia di piano, spostandosi ora verso un interesse per la natura e la funzione rivestita dall'idea di "luogo", nella prospettiva di una problematica fisica di relazioni tra corpi.

Come di consueto, con le argomentazioni induttive di Aristotele vediamo elencate, analizzate e infine scartate le varie posizioni filosofiche del passato, ritenute – a tal proposito – deficitarie. Tuttavia, di fronte al carattere sfuggente e

poco chiaro della nozione di spazio, l'infallibile approccio analitico di Aristotele rallenta il suo sicuro incedere. Lo spazio risulta inspiegabilmente irriducibile alle quattro cause (materiale, formale, finale, efficiente): «esso – afferma Aristotele – non è concepibile né come materia degli enti (nulla infatti è da esso costituito), né come forma e concetto delle cose, né come fine né, d'altra parte, esso muove gli enti» (209 a 21-24). Come uscire dunque da questa *impasse*?

Aristotele, da buon logico, decide di assumere per assurdo le ipotesi meno plausibili, per poi esibirne lo scacco di fronte all'irrefutabile prova dell'esperienza empirica. Assumere per esempio che il luogo sia *materia o forma* – ci limitiamo a questa tesi – conduce al paradosso di Zenone, relativo al continuo e alla pruriginosa ipotesi dell'infinita divisibilità dello spazio. In entrambi i casi dell'alternativa tra materia o forma, sostiene Aristotele, si cadrebbe in un regresso all'infinito simile a quello di Achille e la tartaruga: se il luogo è qualche cosa, esso è costituito necessariamente e indissolubilmente da materia e forma (sinolo); ma il sinolo, che possiede natura sostanziale, occupa un luogo; il luogo, dunque, avrebbe un luogo, e così via senza fine (210b 22-34). Come fare, quindi, a definire il concetto di luogo?

Aristotele si esprime così: il luogo è l'«immobile limite contiguo al corpo mobile» (212b 20-21), ossia il confine tra contenente e contenuto, percepibile solo in virtù del movimento del corpo contenuto in quello contenente. Questa tesi, che sostiene la realtà autonoma del luogo rispetto ai corpi che circonda e abbraccia, presuppone a ben vedere due assunti metafisici di ampia portata, che sanciscono definitivamente l'incolmabile distanza da Platone: la sostanza delle cose si compone, appunto, di un'unità inscindibile di materia e forma, il sinolo (*Metafisica*, 1042 a); occorre inoltre affermare l'inesistenza del vuoto, perché nel caso in cui dovesse esistere non vi sarebbe né movimento né, tanto meno, luogo (*Fisica*, IV 7-8). Questa teoria aristotelica del luogo poggia allora – oltre che su di un evidente sillogismo – su una convinzione fondamentale per cui il cosmo è una totalità piena,

limitata e finita; rispetto alla quale l'idea di infinito in atto paventata da Zenone non sarebbe in grado di descriverne la completezza armonica.¹³

Per concludere potremmo perciò affermare, con buona approssimazione, una significativa vicinanza tra il punto di vista di Platone e quello del filosofo della natura che intende costruire un'enciclopedia. Un'enciclopedia, precisamente, al centro della quale è necessario porre l'idea complessa di spazio (*chōra*). Ad Aristotele preme invece studiare e analizzare i fenomeni della natura, al fine di tradurre le sue leggi costitutive in termini scientifici adeguati. Lo spazio, infatti, diviene in Aristotele un oggetto di misurazione fisica, anziché una chiave di volta ontologica, strategicamente operante sulla soglia tra il sensibile e l'intelligibile.

Ora, Deleuze, pur non dedicandosi a esegesi mirate del concetto platonico e aristotelico di spazio, sembra tener conto dell'importanza cruciale di questi due asintoti prospettici. Da una parte, come cercheremo di mostrare, Deleuze sembra infatti sviluppare una nozione di spazio capace di racchiudere il significato architettonico ed enciclopedico di *chōra*; dall'altra, nondimeno, sono ricorrenti le prove di un metodo "empiristico" prossimo ad Aristotele; volto a sondare e a trattare scientificamente i dilemmi legati allo spazio. Ma, in fondo, di questi due orientamenti – metafisico-genetico e empiristico-strutturale – Deleuze non ne privilegerà nessuno, proponendosi semmai di realizzarne una rigorosa sintesi.

§0.4. Deleuze: topologia trascendentale e tipologia espressiva, univocità ed equivocità

¹³ Cfr. P. Duhem, "Space and the Void According to Aristotle", in *The Concepts of Space and Time*, cit., pp. 27-29;

J. Fritsche, Aristotle on Space, Form, and Matter ('Physics' IV:2, 209 B 17-32), in «*Archiv Für Begriffsgeschichte*», vol. 48, 2006, pp. 45-63; R. Thom, *Aristotele topologue*, in «*Revue de synthèse*», vol. 120, n. 39, 1999, pp. 39-47.

Rileggere un classico della filosofia attraverso una nozione guida è un'operazione ormai tanto diffusa quanto consolidata – almeno dal punto di vista metodologico. Una volta individuato un autore, o più autori, si tratta di attraversarne l'estensione a bordo di un concetto abbastanza resistente da consentire la percorrenza della tratta stabilita. Utilizzare lo spazio per esplorare il pensiero di Deleuze implicherebbe, ad esempio, che noi ci dotassimo di un mezzo capace di attraversare la sua opera, tanto in maniera trasversale e distesa – seguendone le intere diagonali – quanto lungo brevi tragitti esplorativi. Fuor di metafora, questo vuol dire poter presentare un bilancio complessivo del pensiero dell'autore, afferrato nel suo completo sviluppo cronologico, così come a partire da zone ben circostanziate della sua riflessione, per scandagliare e porre in rilievo gli snodi tematici essenziali. Così inteso, lo spazio assumerebbe allora – in Deleuze – una notevole ricchezza semantica, oltre che una rilevanza metodologico-epistemica non ignorabile.

Adesso, se si scende un minimo nel dettaglio, non è forse possibile definire propriamente il pensiero di Deleuze alla stregua di un pensiero della spazialità o, comunque, dello spazio in generale. Probabilmente, non è nemmeno lecito catalogarlo tra le riflessioni incardinate su una tematica puramente temporale. Forse delle due una: sarebbe più corretto concepire la filosofia di Deleuze come una riflessione sulla composizione del movimento e sulla processualità, un'ontologia dinamica "rappresentabile" più da forze – quindi da intensità e direzioni – che non da griglie di concetti statici. In questa maniera, però, le difficoltà teoriche aumentano esponenzialmente: innanzitutto, viene a porsi il problema di come fare ad articolare un discorso sul movimento senza chiamare in causa, perlomeno, le maggiori tra le variabili in rapporto, ossia rispettivamente lo spazio e il tempo; e che dire, poi, degli altri elementi che caratterizzano l'andamento dei flussi di movimento (velocità, intensità, direzione, etc.)?

A prima vista Deleuze tratta questa triade dialettica (spazio-tempo-movimento) in maniera sia analitica che sintetica, talvolta prendendosi cura di approfondire il significato, il ruolo e la natura dell'elemento spaziale; talvolta di quello temporale e spesso – tramite l'aiuto di parallelismi con altri campi del sapere più avvezzi a descrivere flussi (letteratura, fisica e biologia) – il movimento che scaturisce dal loro rapporto. Anche la critica ha seguito in linea di massima questa triplice divisione funzionale, ma concentrandosi soprattutto sul secondo e il terzo momento. Molti si sono infatti intrattenuti sulla portata della questione temporale – in particolare legando, con valide ragioni, il nome di Deleuze a quelli di Kant, Heidegger e Bergson. La maggioranza ha tuttavia preferito seguire – e non di rado con entusiastiche semplificazioni – la via sintetica del movimento e delle sue multiformi velocità. In questo senso il termine “flusso” è diventato uno dei concetti più menzionati, più tematizzati nonché, forse, una delle nozioni maggiormente fraintese. Dello spazio in Deleuze, complessivamente, se n'è parlato meno e perlopiù in maniera unilaterale. Il più delle volte tale problematica è infatti stata legata unicamente a discorsi sulla spazialità estesa – geografica, politica, e sociale. Talvolta è stata accostata tangenzialmente a questioni letterarie relative ai luoghi della narrazione o all'espressività artistica; e, ancora più sporadicamente – forse a causa del tecnicismo della materia –, si è ricostruito l'interessante *background* scientifico della proposta deleuziana (matematico, fisico e biologico). Ora, è esattamente da questo ultimo punto di vista che, a nostro avviso, si sono ottenuti e si potranno ottenere i risultati più stimolanti.

Nel complesso si potrebbe pertanto affermare che solo molto raramente siano state indagate in maniera sistematica le ragioni spaziali del pensiero deleuziano. La via dell'empirismo trascendentale ne è, dal canto suo, una prova evidente: pur manifestandosi come una delle strade più fruttuose e più frequentate, almeno per quanto concerne la comprensione del pensiero di Deleuze, la modalità attraverso cui è stata toccata e affrontata, ha quasi sempre scartato o schivato la questione

spaziale per favorire – come si è accennato – temporalità e dinamismi sintetici di spazio e tempo. Ora, questo dato è per noi significativo almeno per due motivi.

1. Il tema dello spazio non è facile da isolare, soprattutto in quei testi deleuziani dedicati all'empirismo trascendentale, in cui appunto i dinamismi spazio-temporali costituiscono un'unità tanto dinamica quanto compatta. Non si può inoltre evitare la questione legata alla connessione tra piano retorico-espressivo e piano ontologico, per cui la distinzione tra la metafora spaziale e l'impiego "letterale" del termine «spazio» risultano essenzialmente problematici. D'altronde, Derrida ne "La mitologia bianca" lo ha evidenziato con forza: all'interno di ogni elaborazione concettuale la metafora riveste una funzione non trascurabile; le sue operazioni sono intimamente caratterizzate da un profondo nesso con l'idea di spazialità, concepita quest'ultima in senso dinamico-tropistico.¹⁴

2. Il tema dello spazio, lo si è accennato, è stato trattato a proposito di Deleuze in maniera alternativa, o come spazio astratto e strutturale delle matematiche di fine '800 e inizio '900; o come spazialità estetica di una certa arte figurativa e cinematografica; oppure come spazio politico-geografico delle prassi socio-culturali. Dunque, ciò che non ci risulta essere ancora stato indagato è proprio il valore fondativo, e in questa misura enciclopedico-architettonico, dello spazio. Anziché seguirlo per intero, si è preferito tagliare il filo rosso del trascendentale nei punti in cui le varie discipline umane sono solite delimitare i loro ambiti, i loro spazi particolari.

*

Nella sua dissertazione dottorale, pubblicata nel 1922, Rudolf Carnap promuove una lettura in chiave squisitamente trascendentale della nozione di spazio. Installandosi sulla scia delle riflessioni postkantiane e neokantiane relative alla rifondazione dei principi critici, resa urgente dalle rivoluzionarie scoperte

¹⁴ J. Derrida, "La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico", in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-351.

matematico-fisiche accorse tra la seconda metà dell'800 e l'inizio del '900, Carnap si propone di indagare la natura filosofica dello spazio. Naturalmente, l'impostazione dell'estetica trascendentale kantiana risulta ormai del tutto inadeguata: uno spazio omogeneo, assoluto, nonché magicamente speculare rispetto alla geometria euclidea, non può di certo rendere conto dell'insorgere, potenzialmente infinito, di geometrie sfacciatamente non-euclidee. La relativizzazione assiomatica e il convenzionalismo introdotti da questi nuovi spazi geometrici – e fisici (con la relatività generale) – pone sotto definitivo scacco la validità *a priori* dello spazio trascendentale kantiano. Secondo Carnap per riuscire allora a mantenere un impianto trascendentale, che sia però, allo stesso tempo, compatibile con le trasformazioni scientifiche recenti, occorre individuare una nozione di spazio estremamente formale, realmente universale e unitaria rispetto a questo nugolo di modelli spaziali. Carnap decide quindi di radicalizzare ulteriormente il processo di formalizzazione della geometria, proposto dalla teoria degli assiomi di Hilbert. La prospettiva di Hilbert – di costruire una geometria generale a partire dai suoi soli assiomi – può essere resa ancora più formale e generale, tramite il ricorso alla logica dei tipi di Russell e Whitehead: gli elementi costitutivi dello spazio non devono quindi essere concepiti come degli assiomi, di fatto già rispondenti a regole di costruzione e a direttive empiriche; bensì, si tratta di pensarli come strutture ordinali costituite da relazioni generatrici di serie. Questo primo livello dello spazio, assolutamente generale e astratto, si configura allora come uno spazio logico descritto in termini di relazioni, non spaziali né tantomeno estese. Uno «spazio formale», generale, fondato sulla teoria delle relazioni ordinali che si costruisce non tanto a partire da assiomi quanto piuttosto su basi logico-formali di serializzazione e di classificazione. In questo senso, l'ordine generale dello spazio è – ritiene Carnap – prima di tutto una «serie continua di ordine superiore», ossia una «serie di serie» che “incarna” il caso più

generale di uno spazio a n dimensioni.¹⁵ Ma, si domanda Carnap, come determinare la specificazione di modelli all'interno di una tale generalità?

La struttura ordinale viene a specificarsi tramite quelle che Carnap – riprendendo il lessico fenomenologico di Husserl – chiama «intuizioni d'essenza». Più precisamente, all'interno del contesto kantiano in cui si muove Carnap, sono proprio queste intuizioni a identificarsi con gli assiomi, sotto forma di condizioni di possibilità. Condizioni che tuttavia, a differenza della classica intuizione pura dello spazio, sono molteplici, nonché variabili e incrementabili rispetto alle diverse modellizzazioni geometriche. Le geometrie pensabili, euclidee o non euclidee che siano, si definiscono così – dal punto di vista di queste intuizioni-assiomi – come delle metageometrie metricamente indeterminate, ma altresì formalmente definite da nessi relazionali. Ma, precisa Carnap, anche per quanto riguarda queste modellizzazioni spaziali specifiche bisogna porre attenzione ai gradi di generalità: lo spazio euclideo tridimensionale può essere ad esempio tradotto, tramite un'operazione di generalizzazione dimensionale, in uno spazio intuitivo «comprensivo» più astratto, ossia in una molteplicità o varietà n -dimensionale.

Ora, queste operazioni di traduzione – come vedremo anche in Deleuze – sono caratteristiche della prospettiva di Riemann e, in particolare, del suo modello geometrico ellittico. Per farla breve, sostiene Carnap (con Riemann), in una superficie bidimensionale a curvatura costante possiamo instaurare, a livello di intorni infinitesimali, un parallelismo tra struttura euclidea ed ellittica. Il fatto che le regole euclidee possano essere utilizzate per studiare il comportamento di superfici curve, senza che si assista a un cortocircuito metrico, esprime esattamente il significato topologico della prospettiva di Riemann (e Carnap); per cui appunto, essendo fondato su di una geometria delle relazioni, questo spazio funziona come uno «spazio intuitivo» generale, assolutamente inclusivo. Uno spazio omogeneo e

¹⁵ R. Carnap, *Lo spazio. Un contributo alla teoria della scienza*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 33-49.

isotropo, che certo può strutturarsi secondo sistemi di assiomi differenti, ma le cui relazioni topologiche (coincidenza, adiacenza e contenimento) sono del tutto invarianti rispetto alle metriche adottate.¹⁶

Ora, il terzo livello di determinazione di questa teoria topologica “a falde”, pertiene lo spazio fisico, lo spazio concreto delle «cose», su cui peraltro verte la cogenza degli esperimenti della scienza fisica. Come scegliere allora il criterio di misura più adatto? Quale parametro si dimostra determinante affinché una metrica si imponga? Carnap, attraverso l’esperimento mentale della terra piatta, mostra come da un’assunzione di questo tipo sia possibile dedurre un criterio di misura alternativo – rispetto a quello corrente – senza che si producano contraddizioni negli esperimenti fisici e, men che meno, nelle leggi poste alla loro base. Sicché, in altre parole, la trasformazione di metrica non lederebbe la validità universale delle leggi di natura. Ancora una volta, poggiando quest’ultima sulle relazioni invarianti di uno spazio topologico intuitivo, con la semplice scelta di un criterio di misura alternativo varierà soltanto la metrica. Questa invarianza non esclude tuttavia il fatto che il sistema metrico possa però rivelarsi scomodo, eccessivamente complesso e, dunque, emendabile per «decreto».¹⁷

Questa rapida disamina del testo di Carnap ci serve per descrivere – in maniera forse un po’ pretestuosa – il tipo di prospettiva teorica messa in campo da Deleuze, con il suo empirismo trascendentale. Similmente a Carnap, Deleuze sembra disporre la sua teoria dello spazio su tre piani distinti, ma in perpetua comunicazione: uno topologico, formale, strutturale, in un certo senso statico, ricavato come si vedrà da modelli matematico-geometrici astratti; segue uno intuitivo, propriamente genetico-trascendentale, sviluppato in continuità con le riflessioni postkantiane di matrice leibniziana; infine uno fisico, materiale, riferito alle istanziazioni empiriche dei vari modelli spaziali e studiate – oltre che

¹⁶ Ivi, pp. 49-58.

¹⁷ Ivi, pp. 59-89.

concretamente sperimentate – tramite i criteri metrici a loro propri. In questo senso la teoria dello spazio di Deleuze potrà essere definita come un *trascendentalismo topologico*, che ha per oggetto uno spazio univoco analizzato, secondo le sue tipologie espressive,¹⁸ sul piano fisico-sensibile dei suoi schemi (Capitolo I); sul piano genetico-trascendentale dei suoi principi (Capitolo II); e, infine, sul piano logico-empiristico delle sue forme pure geometrico-matematiche (Capitolo III e Conclusioni).

¹⁸ Deleuze, in *Nietzsche e la filosofia*, scrive a proposito dei rapporti di forza tra tipi – e *tópoi* – del pensiero: «La teoria del pensiero dipende da una tipologia di forze, la quale trae origine, lo ripetiamo, da una topologia. Pensare dipende da certe coordinate: abbiamo le verità che ci meritiamo in base al luogo in cui situiamo la nostra esistenza, all'ora in cui vegliamo, all'elemento in cui ci troviamo» (NPh, p. 164).

CAPITOLO I

L'ESTETICA TRASCENDENTALE E LO SPAZIO DEL SENSIBILI

§1.0.1. L'interpretazione estetico-genetica del trascendentale kantiano. Dal punto di vista dello spazio.

La prima direzione rimarchevole, intrapresa da Deleuze al fine di sviluppare una concezione organica dello spazio, è probabilmente quella riconducibile alla sua rilettura del problema trascendentale kantiano.

Se è vero – come alcuni hanno tentato di mostrare – che il pensiero di Deleuze è un pensiero imperniato su un affinamento del tema della temporalità, radicato in maniera profonda nella novità introdotta dalla prospettiva kantiana di un tempo formalmente puro,¹⁹ è parimenti constatabile uno sforzo significativo volto verso l'elaborazione di un nuovo pensiero dello spazio. Eppure, benché la letteratura dedicata a Deleuze, e in particolare al tema dell'«empirismo trascendentale», sia ricca, dettagliata e non di rado di livello qualitativo elevato,²⁰ la questione dello

¹⁹ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Edizioni ETS, Pisa 2013; J. Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2011; K.W. Faulkner, *Deleuze and the three Syntheses of time*, Peter Land Publishing Inc, New York 2006; F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994), Ombre Corte, Verona 1998, pp. 73-95.

²⁰ F. Treppiedi, *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Clinamen, Firenze 2016; J. Vignola, P. Vignola, *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012; A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme Transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2012; S. Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité, transcendantal*, Sils Maria, Paris 2010; L.R. Bryant, *Difference and givennes. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of*

spazio sembra essere stata lasciata da parte. La ragione di questa lacuna è forse ascrivibile a una necessità – peraltro filologicamente coerente – di mantenersi fedeli alle dichiarazioni deleuziane, adottando un principio interpretativo ricavato dalla sua stessa opera. È infatti noto come Deleuze, a più riprese, identifichi l'auspicato traguardo della sua ricerca filosofica con quello di un pensiero del tempo, in grado di condurre finalmente a compimento la rivoluzione kantiana. Portare fino alle estreme conseguenze l'insegnamento di Kant vuol dire – come egli afferma – svelare un tempo «puro», anteriore «rispetto ai suoi modi» (FC, p. 24) e fondamentalmente primo rispetto alle proprietà del movimento e dello spazio – almeno se concepiti in termini di materialità ed estensione (IT, p. 34, 52, 123, 237; CC, p. 44; DRF, p. 292; F, p. 142).

Attenendosi rigorosamente a questo punto di vista, pertanto, risulterà oltremodo complessa e improduttiva l'operazione di isolare un nucleo tematico omogeneo, riferibile a questioni di ordine strettamente spaziale. Analogamente apparirà non meno parziale ritenere di poter seguire e ricostruire il percorso teorico di Deleuze sfruttando come punto di ingresso privilegiato il peso assunto della problematica spaziale. In entrambe le circostanze si rischierebbe di disconoscere una delle tesi portanti della teoresi deleuziana: il tempo – lo ha intuito mirabilmente Kant – costituisce la «differenza trascendentale» tra essere e pensiero, la «cesura», l'«incrinatura» costitutiva dell'esperienza in quanto tale (DR, p. 115). Come poter allora trattare il tema dello spazio, in ottica trascendentale, evitando forzature ed espiananti teorici inaccettabili?

immanence, Northwestern University Press, Evanston 2008; V. Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, Albany 2008; M. Rölli, *Gilles Deleuze: Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Verlag Turia, Wien 2003.

Occorrerà senz'altro fissare dei paletti. Come prima limitazione non ci si dovrà stancare di sottolineare la presenza della tesi tanto kantiana, quanto deleuziana, di una subordinazione trascendentale dello *spazio esteso* rispetto a un tempo puro, né circolare né pulsato (es. IM, p. 130). In questa cornice occorrerà però mostrare – seconda cautela – come a un ripensamento del concetto di tempo di tal portata corrisponda, per controcanto, una risemantizzazione precisa della nozione di spazio. Infine, si dovrà mostrare in che modo questa nuova idea di spazio potrà agevolare un'esposizione trascendentale, e più in generale metafisica, dell'intrinseco divenire temporale dei fenomeni. In altri termini, mantenendo salda la priorità ontologica del tempo, si cercherà di descrivere l'emergere di una nuova nozione di spazio, certo per Deleuze notoriamente finalizzata a una «presentazione diretta del tempo» (IT, p. 237), ma tuttavia di estremo interesse per chi, più in generale, ambisce a fornire figurazioni adeguate di una «genesì reale» (CB, P. 183).

Operativamente, la nostra analisi dello sviluppo della questione spaziale, all'interno della rilettura che Deleuze dà di Kant, si tradurrà in una ricostruzione, la più mirata possibile, dei momenti attraverso cui il formalismo di spazio e tempo dell'«Estetica trascendentale» vacilla sempre più, in favore di una determinazione concreta e dinamica delle «condizioni dell'esperienza reale» (B, p. 133).²¹ La ridefinizione della forma spaziale consta infatti di diversi passaggi, spesso caratterizzati da risvolti aporetici, e sempre intimamente connessi con la nuova immagine paradossale che Kant fornisce della nozione di tempo. Quella che si proporrà qui sarà dunque una rilettura, sulla scorta delle considerazioni deleuziane, dei principi cardine dell'«Estetica trascendentale», con particolare attenzione per quello dello spazio. Passo dopo passo si cercherà di esibire in che modo la lettura estetico-genetica del problema trascendentale formulata da Deleuze, spostando il punto di osservazione dalle condizioni al condizionato, dalle

²¹ Cfr. K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Edizioni Pendragon, Bologna 2005, pp. 97-109.

forme *a priori* dell'Io alla realtà in divenire del sensibile, trasformi radicalmente il senso di questa nozione. Se, infatti, già Kant nella sua "Estetica Trascendentale" aveva rivoluzionato i termini della discussione, facendo dello spazio una forma trascendentale dell'esteriorità («forma del senso esterno in generale», KrV, p. 103), Deleuze sente l'esigenza di compiere un passo ulteriore, volgendosi direttamente – senza forme di mediazione – alla ricerca dei fattori dinamici di uno spazio che presenta il sensibile in sé. In questo, afferma Deleuze, consisterebbe una posizione di «empirismo trascendentale», cuore di un'estetica che – divenendo letteralmente «apodittica» – inizia a occuparsi veramente del sensibile e della sua genesi.

«È strano che si sia potuto fondare l'estetica (come scienza del sensibile) su ciò che *può* essere rappresentato nel sensibile, anche se in verità non è migliore il procedimento inverso che sottrae dalla rappresentazione il puro sensibile, e tenta di determinarlo come quel che resta una volta che la rappresentazione sia abolita (per esempio un flusso contraddittorio, una rapsodia di sensazioni). Vero è che l'empirismo diviene trascendentale, e l'estetica una disciplina apodittica, quando afferriamo direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l'essere stesso *del* sensibile: la differenza, la differenza di potenziale, la differenza di intensità come ragione del diverso qualitativo» (DR, pp. 79-80)

Si tratterà, precisamente, di situarsi nell'ottica di questo brano di *Differenza e ripetizione*, azzardando una personale ricostruzione della nozione di spazio, che ci permetta di seguire, gradualmente, la rielaborazione deleuziana della problematica trascendentale, evitando manomissioni teoriche non comprovabili. Il primo momento di questa operazione riguarderà dunque Kant e, nello specifico, il progressivo scivolamento della nozione di spazio verso l'empiria materiale – trascendentalmente compresa. In effetti, avvalendosi della diagnosi di Deleuze, sarebbe rinvenibile nei testi kantiani una concezione stratificata della spazialità: a un livello superficiale lo spazio è concepito come «intuizione pura della sensibilità» ("Estetica trascendentale"); a un livello intermedio si ha a che fare con uno spazio

inteso nei termini di sistema di relazioni da costruire (“Schematismo”); infine, a un livello più profondo, si tratta di uno «Spatium» come realtà intensa (“Anticipazioni della percezione”). Assistiamo così a un’*escalation* speculativa che dall’«idealismo trascendentale» giunge a un «empirismo trascendentale» *ante litteram*, transitando per una forma mediana di «realismo empirico». Attenendoci alla problematica da noi individuata, quella inerente allo spazio, dovremmo quindi precisare la natura di questa complessa nozione, sia per come emerge dall’esposizione kantiana, che per come si delinea a partire dagli aspetti nodali dell’interpretazione deleuziana.

§1.1.1. Intuizione e presentazione

Nella prima delle lezioni universitarie tenutesi nel marzo 1978 a Vincennes, Deleuze, nell’intento di dare voce e adeguata collocazione a una delle più straordinarie innovazioni concettuali verificatesi nella storia del pensiero, la filosofia trascendentale kantiana, dichiara assertivamente:

«Con Kant abbiamo come lo scoppio di un tuono (dopo di lui si potrà sempre, e anche si dovrà fare i furbi), con Kant sorge una comprensione radicalmente nuova della nozione di fenomeno. Il fenomeno, cioè, non sarà affatto più l’apparenza. La differenza è fondamentale. Era sufficiente concepire questa idea perché la filosofia entrasse in un nuovo elemento. In altri termini: io credo che, se c’è un fondatore della fenomenologia, questi è Kant. La fenomenologia è possibile a partire dal momento in cui il fenomeno non è più definito come apparenza ma come manifestazione» (FC, p. 57)²²

²² Dal punto di vista della personale ottica storico-filosofica deleuziana, Kant appare come una sorta di “fascinoso nemico”; geniale inventore (del metodo trascendentale e del tribunale della ragione) nonché, al contempo, pericoloso promotore di un’istituzionalizzazione del senso comune. Sul senso di quest’ambigua valutazione si vedano *Pourparler* (PP, pp. 13-15), e la voce “Kant” contenuta nell’*Abécédaire* (ABC).

Quest'ingresso della filosofia nel «nuovo elemento» della manifestazione spazza via la classica dicotomia apparenza/essenza e introduce una nuova domanda fondamentale: a quali condizioni è possibile la manifestazione, ossia l'apparizione – e non l'apparenza – della totalità dei fenomeni? La disgiunzione metafisica tra una dimensione vera e una ingannevole e mendace lascia il posto – inaugurandolo – a un paradigma genuinamente «fenomenologico», la cui finalità primaria risiede nel rintracciare i principi primi della manifestazione. Principi che non hanno nulla a che vedere con essenze metafisiche surrettiziamente postulate ma che, anzi, giustificano la propria validità – Kant parlerebbe in questo caso di «deduzione» – esibendo una funzione *determinante* all'interno di un sistema articolato di conoscenze. Questi principi, o meglio, tali condizioni non saranno pertanto delle istanze iperuraniche di verità, rinvenibili per contrasto rispetto ad apparenze intrinsecamente falsificatrici, bensì elementi formali di determinazione, in stretta correlazione con il manifestarsi stesso dei fenomeni.

«La manifestazione – scrive Deleuze – è ciò che appare in quanto appare. È tutto. Non mi domando se ci sia qualcosa dietro, se ciò che si manifesta sia o non sia falso. La manifestazione non è presa entro la distinzione oppositiva di apparenza ed essenza. La fenomenologia pretende di essere scienza rigorosa della manifestazione come tale, cioè pone la questione: come intendere il fatto del manifestarsi?» (FC, p. 57)

Trattenendoci per ora a un livello generale si potrebbe dunque insistere, con Deleuze, su due aspetti fondamentali della svolta trascendentale: da una parte l'esigenza di fornire alla filosofia – con la nozione di fenomeno – un contenuto tanto tangibile quanto organico; un «fatto» a partire dal quale sia possibile erigere un complesso coerentemente stabile di conoscenze. Dall'altra la necessità – esplicitamente gnoseologica – di conferire, tramite l'esplicitazione delle condizioni di possibilità, un «senso» a questo «fatto» (FC, p. 58). Il ragionamento è piuttosto

lineare: «qualcosa si manifesta; ditemi qual è il suo senso, o, ciò che è lo stesso, ditemi qual è la sua condizione» (FC, p. 58). Tuttavia, se la posizione del problema è relativamente semplice, tutt'altro si dovrà constatare della soluzione proposta da Kant.

La «totalità dell'esperienza possibile», di cui parla Kant, acquista un senso soltanto in relazione a delle condizioni. Ora, queste condizioni sono, com'è noto, soggettive, non nel senso di relative a un singolo soggetto empirico, bensì proprie alla forma stessa della soggettività in quanto tale («soggettività trascendentale»). L'«atmosfera di pensiero» (FC, p. 58) kantiana comporta, altrimenti detto, un ribaltamento improvviso del ruolo assegnato alla nozione di soggetto, poiché da riflessione sui percorsi incerti di un soggetto vittima degli inganni dell'apparenza, si transita all'analisi di una soggettività legislatrice che determina, tramite la mediazione delle sue facoltà, la natura stessa dell'oggetto, in quanto manifestazione. Il soggetto, scrive Deleuze, è trascendentale nella misura in cui «è l'unità di tutte le condizioni sotto cui qualcosa si manifesta, si manifesta a ciascun soggetto empirico» (FC, p. 49). Occorrerà quindi dedicarsi allo studio della struttura della soggettività, nel suo senso trascendentale e costituente. E, per soddisfare le richieste di una filosofia che, come in Kant, evoca la fondazione di una conoscenza universale e *a priori*, sarà indispensabile comprendere il funzionamento di questa correlazione tra l'ambito del fenomenico (il fatto della manifestazione) e la sfera delle condizioni dell'esperienza possibile (la soggettività trascendentale).

Venendo subito al discorso sulle condizioni vediamo, con Deleuze, come tali principi si distinguano in due tipologie fondamentali, niente affatto omologabili: le «categorie», cioè predicati universali attribuibili a tutti gli oggetti possibili, indipendentemente dagli stati di fatto empirici; le forme *a priori* della sensibilità, ossia le intuizioni pure di spazio e tempo, alle quali Kant, nell'«Estetica trascendentale», attribuiva il ruolo di ordinatori del molteplice fenomenico secondo «precisi rapporti» (KrV, B 34, p. 98). A questo punto, Deleuze, dopo essersi

soffermato sulla novità introdotta dalla logica trascendentale, vale a dire su quei predicati la cui universalità poggia sul fatto di poter essere attribuiti a un «oggetto qualunque» (FC, pp. 52-55), concede un rapido cenno alla particolarità di spazio e tempo. Secondo Deleuze, lo spazio e il tempo non sono propriamente da intendersi come categorie, dal momento che, benché si diano anch'esse *a priori* e valgano prima di ogni applicazione empirica, non funzionano come i concetti dell'intelletto. Al comportamento rappresentativo – e come vedremo meglio in seguito mediato – delle categorie, Deleuze contrappone l'immediatezza di due forme (spazio e tempo) che appartengono, appunto, a un'altra facoltà, la sensibilità.

«Perché Kant non vuole che spazio e tempo facciano parte delle categorie? Espongo velocemente una ragione che diventerà chiara in seguito: le categorie, come predicati dell'esperienza possibile, sono dei concetti, delle rappresentazioni, concetti o rappresentazioni *a priori*, mentre lo spazio e il tempo sono delle presentazioni. Anche a questo proposito, lo sforzo kantiano di distinguere la presentazione e la rappresentazione costituisce una grande novità in filosofia» (FC, p. 56)

Nel primo paragrafo dell'"Estetica trascendentale" Kant apre proponendo una definizione della nozione di «intuizione»: l'intuizione, osserva Kant, costituisce il modo in cui una conoscenza si riferisce «immediatamente» (*unmittelbar bezieht*) agli oggetti. L'intuizione però, prosegue Kant, implica prima di tutto una capacità recettiva, una facoltà di subire affezioni, che egli chiama «sensibilità». Il funzionamento della sensibilità, nella fattispecie, è determinato da due aspetti che le conferiscono un'essenziale duplicità. L'aspetto materiale, ossia l'effetto che l'oggetto esercita sulla nostra «capacità rappresentativa» (KrV, B 34, p. 97), mediante un atto di «intuizione empirica»; e l'aspetto formale che, come anticipato, ci è dato in un'intuizione pura trascendentale, non bisognosa della presenza dell'oggetto dei sensi o di una sensazione (Krv, B 35, p. 98). L'estetica dunque, tanto nel rispetto completo della sua etimologia – come αἰσθησις, riflessione sulla natura

della sensibilità – quanto per la sua ambizione di assurgere a sapere scientificamente fondato, merita una riformulazione trascendentale cogente. Kant ce ne offre innanzitutto una definizione: «chiamo estetica trascendentale la scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità» (Krv, B 35, p. 98).

Deleuze, nella sua monografia del 1963 *La filosofia critica di Kant*, riflettendo sul rapporto tra facoltà – e tipi di rappresentazione – all'interno della *Critica della ragion pura*, lamenta il rischio di vaghezza connesso all'uso della nozione di "rappresentazione". Per evitare questo pericolo, sostiene Deleuze, si rende necessaria una distinzione tra «la *rappresentazione* e ciò che si *presenta*» (PhCK, p. 21). In generale a presentarsi sono i fenomeni, ossia il contenuto di quanto ci perviene tramite l'intuizione, la quale, ben inteso, non ci permetterà mai di raggiungere l'oggetto in sé (*noumeno*), ma "solo" l'apparizione, la sua manifestazione (*fenomeno*). A un primo grado di analisi abbiamo dunque a che fare con un mero contenuto empirico-materiale, una presentazione immediata di «una molteplicità sensibile empirica (*a posteriori*)»; a un secondo livello, invece, possiamo penetrare nella dimensione *a priori* di intuizioni puramente formali, prive di qualsiasi contenuto, eppure al contempo afferrabili grazie a una presentazione immediata. La specificità dello spazio e del tempo risiede pertanto nel loro essere «presentazioni *a priori*» (PhCK, p. 22).

A queste due modalità di presentazione corrispondono altrettanti tipi di molteplicità, la «molteplicità fenomenica empirica nello spazio e nel tempo» e la «molteplicità pura *a priori* dello spazio e del tempo» (PhCK, p. 22). Ora, secondo Deleuze, entrambe le maniere di presentazione, afferendo alla facoltà passiva della recettività (sensibilità), si dimostrano essenziali a fornire il "materiale" fenomenico per qualsiasi tipo di rappresentazione, intesa al contrario come operazione sintetico-attiva del soggetto. Il significato stesso di rappresentazione – e *a fortiori* di manifestazione e di apparizione – si fonda dunque su quello di presentazione.

«Per essere precisi, non si dovrebbe dire che l'intuizione, neanche quella *a priori*, sia una *rappresentazione*, né che la sensibilità sia una fonte di rappresentazioni. Ciò che conta nel rappresentare è il prefisso: ri-presentare implica una ripresa attiva di ciò che si presenta, quindi un'attività e un'unità che si distinguono dalla passività e dalla molteplicità proprie della sensibilità come tale. Da questo punto di vista, non è più necessario definire la conoscenza come una sintesi di rappresentazioni. È il ri-presentare stesso che si definisce come conoscenza, vale a dire come *la sintesi di ciò che si presenta*» (PhCK, pp. 22-23)²³

²³ Sull'irriducibilità tra la nozione di «presentazione» e quella di «rappresentazione», tra le intuizioni pure di spazio e tempo e i concetti dell'intelletto, cfr. (FC, pp. 70-71): «Le categorie o concetti che, lo abbiamo appena visto, appartengono a un ordine altro rispetto alla determinazione spaziotemporale, hanno invece una loro propria unità: la funzione stessa del concetto è di unificare una diversità. Sicché intuite bene la necessità, in qualche modo, che il concetto si riferisca allo spazio e al tempo. Spazio e tempo, come forme di manifestazione di ciò che si manifesta, sono ciò che Kant chiama "forme dell'intuizione". L'intuizione è precisamente la presentazione, l'immediato. I fenomeni sono immediatamente nello spazio e nel tempo, cioè si manifestano immediatamente nello spazio e nel tempo. Spazio e tempo sono forme dell'immediatezza. Il concetto è sempre ciò che si chiama una mediazione. Il concetto opera un'unificazione. È in questo senso che non è semplicemente una forma di presentazione di ciò che si manifesta, ma una forma di rappresentazione di ciò che si manifesta. Il prefisso "re-" indica qui l'attività del concetto, in opposizione al carattere immediato o alla passività dello spazio e del tempo, in quanto sono dati, o in quanto sono la forma di ciò che è dato. Spazio e tempo – dice Kant – sono la forma della nostra ricettività, mentre il concetto è la forma della nostra spontaneità o della nostra attività». Utile, a questo proposito, un confronto – per analogia e insieme per contrasto – con il lavoro svolto da Jacques Derrida intorno alla prima delle *Ricerche logiche*. Similmente a quanto nota Deleuze in merito all'eterogeneità kantiana tra intuizione (come presentazione) e rappresentazione concettuale (come ri-presentazione), Derrida invita a prestare attenzione alla differenza che sussisterebbe tra la nozione husserliana di rappresentazione (*Vorstellung*), intesa come ri-presentazione (*Vergegenwärtigung*), e la semplice presentazione (*Präsentation*), data secondo Husserl nell'istante della pura idealità a sé della coscienza interiore. Ora, se è vero da un lato che sia Deleuze che Derrida, mirando a un'idea di differenza in sé e di ripetizione "originaria", non possono esimersi dall'attaccare le strutture teoriche del rappresentazionismo – vuoi come sopravvivenze all'interno del sistema kantiano, vuoi come schema privilegiato dalla teoresi fenomenologica – è altrettanto sensato rilevare l'esito opposto di questa critica. Da una parte, infatti, assistiamo con Deleuze a un'aperta adesione alle ragioni dell'intuizionismo bergsoniano – con la conseguente difesa di percorsi dichiaratamente metafisici volti a salvare e riformulare l'idea di presentazione pura; dall'altra – con Derrida – osserviamo, al contrario, un'impostazione anti-metafisica orientata a scardinare le nozioni intuizioniste di presenza e di purezza. Su quest'ultimo aspetto, inerente alla critica derridiana dell'immediatezza (intuitiva) e alla rivalutazione di una «struttura di ripetizione originaria» - incarnata operativamente dalla nozione di «segno» - si veda nello specifico J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 2010, pp. 81-95.

Se lo scopo principale di un'estetica trascendentale è quello di individuare e formalizzare le leggi che presiedono al funzionamento della sensibilità e, di più, se la sensibilità è stata definita – da Kant come da Deleuze – nei termini di una facoltà “passiva” di ricezione delle molteplicità, sarà allora doveroso domandarsi di che natura sia il molteplice in questione. Come si è anticipato, il molteplice è ciò che si manifesta, ciò che si presenta fenomenicamente, tanto a posteriori quanto *a priori*. Il molteplice, afferma Deleuze nelle sue *Lezioni*, è «il diverso» che si manifesta; ma che si presenta appunto in due modi differenti. Abbiamo la «diversità empirica» che si mostra nello spazio e nel tempo («la rosa rossa, un odore, un colore, eccetera»), così come la «diversità *a priori*», interna alle stesse forme dello spazio e del tempo. Quest'ultima molteplicità, rileva Deleuze, costituirebbe lo spazio e il tempo in quanto tali, garantendo loro una “solidità” altrimenti inattuabile. Solo in questi termini si può infatti comprendere in che modo lo spazio e il tempo, come pure forme, possano essere considerate condizioni di possibilità effettive: «spazio e tempo sono forme di percezione, ma spazio e tempo stessi sono costituiti dalla diversità, cioè la diversità dei “qui” per lo spazio, là dove ogni punto dello spazio è un “qui” possibile, e la diversità dei momenti per il tempo, là dove ogni punto del tempo è un momento possibile» (FC, p. 70).

Cerchiamo ora di comprendere più da vicino in cosa consiste tale «diversità» costitutiva delle intuizioni pure, avvicinandoci gradualmente al tema della nostra indagine: lo spazio.

§1.1.2. La forma dello spazio: localizzare e/è differenziare

Nel paragrafo §2 dell'“Estetica trascendentale” Kant espone le proprietà dello spazio concentrandosi su quelli che abbiamo mostrato essere i punti cardine della nozione di intuizione pura: il suo carattere *molteplice* (in sé diverso, differente) e il suo essere *presentazione immediata*.

È dalla sua “composizione” molteplice che deriva l’intuizione empirica degli oggetti esterni, intesa come localizzazione di qualche cosa «che si trovi in un luogo dello spazio diverso dal mio». Al fine di poter ottenere una qualsiasi esperienza relativa a oggetti esterni – di qualunque natura – è infatti indispensabile che vi sia «a fondamento la rappresentazione di spazio». Solo in questo modo qualcosa potrà trovarsi – *per me* – al di fuori di me e, l’una rispetto all’altra, «esterne e accanto» (Krv, B 38, p. 100). Qui, è chiaro, differenza e localizzazione fanno tutt’uno.

Sebbene Kant utilizzi per lo spazio – così come per il tempo – il termine “rappresentazione” (*Vorstellung*), bisogna intendersi sull’equivocità di tale espressione. Il sintagma “rappresentazione” «*a priori* e necessaria», con cui Kant si riferisce allo spazio, si distingue tanto dalle semplici intuizioni empiriche dei fenomeni esterni – rispetto cui sta a fondamento – quanto dalla nozione di concetto: «lo spazio non è affatto un concetto discorsivo – o, come si dice, universale – dei rapporti delle cose in generale, ma un’intuizione pura» (Krv, B 39, p. 101). Lo spazio è quindi una “rappresentazione” del tutto speciale, poiché il suo carattere è quello dell’immediatezza e della simultaneità. Lo spazio è un’«intuizione pura», appunto: è «unico» dal momento che non è ricavato rappresentativamente come semplice addizione di parti; è *simultaneo* dato che, se proprio dovessimo intenderlo in termini di rappresentazione, esso figurerebbe come «un’infinita grandezza data».

«Ora, se è certamente necessario pensare ogni concetto come una rappresentazione a sua volta contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro carattere comune), quindi tale da comprenderle sotto di sé, tuttavia nessun concetto, in quanto tale, può essere concepito come tale da contenere in sé una quantità infinita di rappresentazioni. Eppure lo spazio è pensato così (perché tutte le parti dello spazio, all’infinito, sussistono come simultanee). Dunque la rappresentazione originaria dello spazio è intuizione *a priori* e non concetto» (Krv, B 40, pp. 101-102)²⁴

²⁴ La sintesi dell’empirico – presupposta dalla sintesi concettuale e rappresentativa – parrebbe poggiare su una sintesi per così dire “statica”, ossia su una presentazione immediata del differente

Finora, limitandoci alla sola “esposizione metafisica”, Kant ci aveva fornito una caratterizzazione della nozione di spazio, e dunque di intuizione pura, basata sull’idea di *presentazione immediata del diverso*. Se ci si attiene a queste dichiarazioni è, dunque, lo stesso argomentare kantiano a certificare la fedeltà della lettura offertaci da Deleuze. Eppure, è sufficiente scorrere le pagine immediatamente successive, dedicate all’“Esposizione trascendentale del concetto di spazio”, per notare come, al contrario, sia l’interpretazione deleuziana – dichiaratamente forzata (PP, p. 14) – a selezionare e imporre questa specifica chiave di lettura. Kant, infatti, come obiettivo primario della sua ricerca “estetica” si pone una chiarificazione della nozione di spazio, orientata a esporre il portato autenticamente trascendentale (nonché formale) delle conoscenze sintetiche *a priori* da essa derivanti. Secondo Kant, più precisamente, si tratta di determinare lo spazio come «forma del senso esterno» o, che è lo stesso, di comprendere in che maniera possa «trovarsi nell’animo un’intuizione esterna precostituita agli oggetti stessi e in cui il concetto di tali oggetti possa essere determinato *a priori*» (Krv, B 41, p. 102).

Senza soffermarci a considerare il tema più specifico della geometria come scienza di giudizi sintetici *a priori* fondati sull’intuizione pura dello spazio (sulla quale torneremo più avanti), ci limiteremo ora a rimarcare il crescente formalismo dell’operazione kantiana. Da una sintesi dell’empirico fondata su una presentazione immediata del diverso – spazialmente strutturata e filosoficamente ascrivibile al campo del *realismo empirico* –, Kant muove gradualmente in direzione

in quanto tale. In questo senso, trattando dello spazio in termini di infinito – benché di un infinito soltanto possibile, dato nella rappresentazione e non nella sua attualità come vorrebbe invece Leibniz –, Kant nella prima edizione della sua *Critica* sembra essere ancora più chiaro (nonché più radicale). Cfr. (Krv, A 25, p. 102): «Lo spazio viene rappresentato come un’infinita grandezza data. Un concetto universale dello spazio (comune tanto a un piede quanto a un braccio) non può offrire alcuna determinazione quanto alla grandezza. Se il progresso dell’intuizione non avesse il carattere dell’illimitatezza, nessun concetto di relazioni porterebbe con sé un principio della loro infinità». Approfondiremo successivamente il senso di questa problematica *leibniziana* legata alla nozione di *continuum*.

di un *idealismo trascendentale*, maggiormente sensibile alle richieste dell'apriorismo. A questo scopo Kant enfatizza l'altro *côté* della nozione di spazio, quello formale legato alla nozione di rappresentazione soggettiva, a discapito del senso immediato della presentazione pura – prima incontrato.²⁵ In altri termini, Kant subordina la molteplicità, la diversità e la differenza in generale, alle condizioni di un soggetto umano predeterminato. Così, affermando che «soltanto da un punto di vista umano possiamo parlare di spazio, di essere estesi, ecc.» (Krv, B 42, p 103), e parlando di condizioni «per noi universalmente valide» (Krv, B 43, p. 104), Kant piega e limita l'idea stessa di realtà – e di spazio – a quella di «fenomeno». Una volta sancita una così netta posizione di idealismo trascendentale *noi* avremo, di conseguenza, la possibilità di attingere due gradi diversi di esperienza, una semplicemente empirica, l'altra genuinamente trascendentale.

“*Empirica*” vuol dire che vale limitatamente alle nostre singole intuizioni, raccolte per induzione, e foriere di proposizioni del tipo «tutte le cose sono l'una accanto all'altra nello spazio». Questa, secondo Kant, è una conoscenza ristretta, imprecisa e costitutivamente spuria. “*Trascendentale*” sta invece a significare una conoscenza scientificamente fondata, universalmente valida e senza restrizioni, che – per quanto concerne ad esempio lo spazio – si esprime in questi termini: «tutte le

²⁵ Questa “dualità” kantiana si rispecchia su due strategie critiche divergenti, una schierata dal lato del realismo empirico – prospettiva a noi più congeniale perché affine a quella deleuziana – l'altra da quello del cosiddetto idealismo trascendentale. Benché la contrapposizione sia tutt'altro che netta, date le significative oscillazioni e i ricorrenti ridimensionamenti presenti all'interno della stessa opera kantiana, risulta comunque possibile individuare due tendenze interpretative difficilmente conciliabili. Tra le letture che enfatizzano l'autonomia dell'ambito estetico-trascendentale, rispetto a quello categoriale dell'intelletto, e che insistono sul contenuto non concettuale della rappresentazione spaziale, si veda: AA.VV., *Kantian Nonconceptualism*, Palgrave Macmillan, London 2016; L. Allais, *Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of space*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 47, n. 3, 2009, pp. 383-413; R. Hanna, *Kantian Non-Conceptualism*, in «Philosophical Studies», n. 137, 2008, pp. 41-64; R. Hanna, *Kant and Non-conceptual Content*, in «European Journal of Philosophy», n. 13, 2005, pp. 247-290. Tra coloro che invece pongono l'accento sulla priorità dell'aspetto concettuale e di ricognizione intellettuale come principio dell'unità dell'esperienza, si veda ad esempio L. Falkenstein, “Kant's Transcendental Aesthetic”, in *A Companion to Kant*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 140-153; J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

cose, in quanto fenomeni esterni, sono l'una accanto all'altra nello spazio» (Krv, B 43, p. 104). La prescrizione di base impone quindi che la realtà determinata da questa condizione formale dello spazio sia una realtà esclusivamente fenomenica. Solo a questa condizione – di non pretendere cioè di accedere alle cose stesse e alla loro estensione in sé – si potranno formulare giudizi universalmente validi e conoscitivamente estensivi. Il *focus* fenomenologico trascendentale esplicita, in questo modo, il suo impianto marcatamente epistemologico, ridimensionando di molto l'apporto ontologico su cui insisterà, invece, la lettura deleuziana. Qui Kant non “lascia spazio” a equivoci:

«Invece il concetto trascendentale dei fenomeni nello spazio è un avvertimento critico volto a ricordarci che, in generale, nulla di ciò che viene intuito nello spazio è cosa in sé; e che lo spazio non è una forma delle cose, appartenente in qualche modo alle cose in se stesse, ma che, al contrario, gli oggetti in sé non ci sono minimamente noti e che tutto ciò cui diamo il nome di oggetti esterni non è costituito da altro che da semplici rappresentazioni della nostra sensibilità, la cui forma è lo spazio, ma il cui vero correlato, cioè la cosa in sé, resta in tal modo interamente sconosciuto ed inconoscibile e nell'esperienza non è neppure in questione» (Krv, B 45, pp. 105-106)

§1.1.3. L'estensione e i suoi paradossi: l'enantiomorfismo in Kant

Fin qui si è tentato di illustrare, in maniera ancora interlocutoria, come la strategia deleuziana di rilettura dell'estetica trascendentale kantiana ruoti intorno alla possibilità di isolare e potenziare – laddove lo si ritiene attuabile – la valenza ontologica del discorso trascendentale; approfondendo in particolar modo alcuni motivi relativi alla natura della sensibilità. Le nozioni privilegiate da Deleuze sono dunque, ricordiamole, la «presentazione», la «molteplicità» e la «diversità».

Del resto, seguendo le osservazioni deleuziane, sarebbe lo stesso Kant a legittimare questa pista teorica lasciando scorrere all'interno del suo pensiero una falda ontologica di riflessione. La sua analisi dello spazio-tempo, inteso come spicchio più esterno dell'esperienza, rende lecita l'operazione di ricerca di una proposta alternativa rispetto all'idealismo trascendentale. Deleuze, che parlerà a questo proposito di «empirismo trascendentale», si adopererà quindi in uno sviluppo radicale delle conseguenze ontologiche contenute *in nuce* nella prima *Critica* kantiana.²⁶ Ora, in quest'ottica, è possibile rintracciare – riferendoci esclusivamente allo spazio – alcuni *case studies* significativi.

Il primo di questi è quello riguardante i cosiddetti «oggetti simmetrici non sovrapponibili» (FC, p. 70) che, per completezza, verrà dapprima presentato ripercorrendo la trattazione kantiana, e in un secondo momento incrociato con la lettura elaborata da Deleuze. Kant analizza il paradosso dell'enantiomorfismo in almeno tre luoghi della sua opera: nello scritto precritico, risalente al 1768, *Della distinzione delle regioni nello spazio* (SP, pp. 411-418); nella *Critica della ragion pura*, all'interno della sezione "Appendice" all'"Analitica trascendentale" (KrV, B 316-324, pp. 280-285); e nei *Prolegomeni a ogni metafisica futura* (*Proleg.*, pp. 73-75).²⁷ Ma andiamo per ordine, cercando di tenere insieme la descrizione del problema e il suo progressivo sviluppo teorico.

²⁶ Una delle letture critiche dell'opera kantiana che maggiormente si avvicina al tema e all'impostazione della nostra presente ricerca, e che meglio si presta a comprendere – per analogia – la curvatura interpretativa impressa da Deleuze al kantismo, è rinvenibile nel testo C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Firenze 1961.

²⁷ Come ricorda giustamente Luporini (Ivi, p. 313), l'argomento kantiano degli oggetti simmetrici incongruenti compare inoltre nella *Dissertazione* del '70 e nei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), nonché – sebbene in maniera soltanto allusiva – nel testo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* (1786). Per una ricostruzione dello sviluppo dell'argomento enantiomorfo si veda L. Bellotti, *Sull'argomento kantiano degli opposti incongruenti*, in «Studi kantiani», vol. X, pp. 147-156; C. Friebe, *Substanz/Akzidens-Ontologie incongruenter Gegenstücke*, in «Kant Studien», vol. XCVII, pp. 33-49; L. Scaravelli, "Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano", in *Scritti kantiani* (2 voll), La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 295-335.

A.

Uno degli elementi costitutivi della concezione kantiana dello spazio va senz'altro identificato nella sua presa di distanza dalla prospettiva di Leibniz. La critica della teoria leibniziana dello spazio è già presente nello scritto del '68, *Della distinzione delle regioni nello spazio*, in cui Kant, con argomentazioni ancora piuttosto rudimentali, si preoccupa di chiarire le motivazioni del suo disaccordo. Rammentiamo soltanto un istante la tesi leibniziana: nella terza lettera della sua corrispondenza con Clarke, Leibniz definisce lo spazio come «qualcosa di puramente relativo [...] un ordine delle coesistenze» (LSF1, p. 312). Ora, nonostante l'accordo tra Leibniz e Kant, via Newton, nel caratterizzare lo spazio secondo le leggi della tridimensionalità euclidea, resta evidente la profonda dissonanza. Laddove Leibniz considera lo spazio come «relativo» ai corpi che lo occupano e alle reti di relazioni che essi instaurano reciprocamente (LSF1, p. 349),²⁸ Kant presuppone – sempre in accordo con Newton – uno spazio assoluto, all'interno del quale vi sarebbero regioni fisse che stabiliscono la disposizione delle parti dei corpi:

«Ogni estensione consente essa stessa il riconoscimento della posizione reciproca delle sue parti; ma la regione in cui viene disposto tal ordine di parti, si riferisce allo spazio fuori di essa estensione, e si riferisce non ai luoghi dello spazio, giacché ciò sarebbe niente altro che la posizione delle stesse parti in una relazione esterna, ma a quello spazio universale come unità, di cui ogni estensione deve essere considerata come una parte» (SP, pp. 411-412)²⁹

²⁸ Il passo in oggetto: «ecco come gli uomini giungono a formarsi la nozione dello spazio. Essi considerano che più cose esistono insieme e trovano tra esse un certo ordine di coesistenza, secondo il quale il rapporto delle une e delle altre è più o meno semplice: è la loro situazione o distanza» (LSF1, p. 349).

²⁹ Riportiamo per *memento* il celebre passo tratto dai *Principia*: «Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale ed immobile; lo spazio relativo è una dimensione mobile o misura dello spazio assoluto, che i nostri sensi definiscono in relazione alla sua posizione rispetto ai corpi, ed è comunemente preso come lo spazio immobile; così la dimensione di uno spazio sotterraneo o aereo o celeste viene determinata dalla sua posizione rispetto alla terra. Lo spazio assoluto e lo spazio relativo sono identici per grandezza e specie, ma non sempre permangono identici quanto al numero. Infatti se la Terra, per esempio, si muove, lo

Non sfugge come Kant affronti la problematica dello spazio a partire da un'ottica che, già in questa fase giovanile del suo pensiero, manifesta ambizioni di purezza. Diversamente da Leibniz, il quale – come scrive Kant – «si proponeva di determinare matematicamente la grandezza» dello spazio, egli si impegna in una ricerca del «primo principio della possibilità» dello spazio in quanto tale (SP, p. 411). A differenza di Leibniz che poneva lo spazio in stretta correlazione con la materia – senza tuttavia identificarlo con essa (LSF1, p. 357) – Kant predilige una determinazione *a priori* dello spazio: «lo spazio assoluto è indipendente dall'esistenza di ogni materia e ha anche una realtà propria come primo principio di possibilità della composizione della materia» (SP, p. 412). Il modello di riferimento di Kant non sarà quindi tanto di tipo fisico-meccanico, quanto piuttosto geometrico.³⁰

Ponendo come suo scopo primario quello di dimostrare «la realtà dello spazio assoluto» (SP, p. 412), Kant ricorre allora a una serie di esempi atti a esibire l'inadeguatezza della tesi leibniziana concernente uno spazio relativo ai corpi e ai luoghi da essi occupati. Seguendo il ragionamento di Kant, consideriamo due figure corporee supposte completamente identiche eppure non sovrapponibili, ad esempio l'anomala simmetria di una mano destra e una sinistra, oppure la medesima mano rispetto al suo riflesso nello specchio. In queste situazioni abbiamo a che vedere con oggetti «opposti incongruenti», che possiedono la stessa estensione ma che tuttavia non sono racchiudibili all'interno della stessa superficie. Ora, nota Kant, essendo tali figure completamente identiche ma possedendo limiti differenti, si richiede una «ragione intrinseca» della loro diversità, altra rispetto all'argomento leibniziano delle relazioni delle parti del corpo tra loro – appunto

spazio della nostra aria, che relativamente alla Terra rimane sempre identico, sarà ora una parte dello spazio assoluto attraverso cui l'aria passa, ora un'altra parte di esso; e così muterà assolutamente in perpetuo». I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, Utet, Torino 1965, pp. 102-103.

³⁰ Cfr. C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., p. 139.

supposte qui come identiche. L'incongruenza tra spazi riferiti a corpi che possiedono le medesime relazioni tra parti ci spinge a cercare il fondamento di tale diversità in un principio capace di spiegare tale paradosso. Affinché una figura corporea sia determinata, ossia individuata e distinta, non è sufficiente stabilire quali rapporti vi siano tra le posizioni reciproche delle sue componenti fisiche. Queste due mani, stando alle banali speculazioni di «molti filosofi moderni specialmente tedeschi» (SP, p. 417), risulterebbero infatti indiscernibili, non potendo far riferimento alcuno a un principio di determinazione spaziale completo, in grado di sancire le reali regole della loro disposizione.

Appare dunque necessario comprendere come a determinare le posizioni di un corpo nella materia estesa – una mano destra che occupa questo posto e non quello della sinistra – siano *in primis* le determinazioni di uno spazio assoluto. Ora, tale spazio «assoluto e originario», «quale lo pensa il geometra» (SP, p. 417), sarebbe concepibile solo grazie al sistema di nessi che si instaura tra il nostro corpo, la nostra percezione di esso e le regioni dello spazio assoluto.

Ancora lontano dal formalismo rigoroso di un'idea di spazio intesa come intuizione pura della sensibilità, Kant – in questo testo – fonda la sua concezione di spazio assoluto su un principio che potremmo definire di condizionamento somatico. Queste condizioni di possibilità somatiche sarebbero infatti costitutive del nostro «sentire diversamente» (SP, p. 414) il lato destro dal sinistro, il sopra dal sotto, l'interno dal posteriore, e così via. «Persino i nostri giudizi – scrive Kant – sulle regioni cosmiche sono subordinati al concetto delle regioni in generale, in quanto esse sono determinate in rapporto ai lati del nostro corpo» (SP, p. 413). Adesso, al di là del peso che questa spiegazione – ancora precoce – può assumere all'interno del percorso kantiano,³¹ è possibile addurre, a partire da queste riflessioni, alcuni rilievi utili alla nostra trattazione.

³¹ Cfr. F. Martinello, *Lo spazio e il corpo nel saggio kantiano del 1768*, in «Rivista di estetica», n. 47, 2011, pp. 163-177.

Li sintetizziamo rapidamente come segue: lo spazio di Kant è assoluto, nel senso che è newtonianamente concepito in completa indipendenza rispetto ai corpi materiali; è – come mostrato dall'esempio degli oggetti enantiomorfi – determinante rispetto alle figure corporee, nella misura in cui stabilisce le regole della loro disposizione e, pertanto, della loro distinzione; legifera su uno spazio esteso, tridimensionale e geometricamente euclideo; infine, nonostante la priorità attribuita allo spazio assoluto sia più volte ribadita, interviene una spiegazione che – come visto – riconduce la localizzazione spaziale alle disposizioni fisiche del corpo umano.

B.

Fatta eccezione per l'ultima, le tesi appena elencate si ritrovano, in forma rielaborata, all'interno della *Critica della ragion pura*, nella sezione "Appendice" all'"Analitica trascendentale" (KrV, B 316-324, pp. 280-285). In queste pagine Kant, dedicando la sua attenzione all'«anfibia dei concetti della riflessione», cioè al rischio che si può correre in assenza di una netta distinzione tra «uso empirico» e «uso trascendentale» dell'intelletto, ripropone l'argomento leibniziano – dell'identità degli indiscernibili (cfr. LSF1, pp. 343-344). Il problema di Kant è qui il medesimo presentatoci nel breve testo del '68: in che modo possiamo deciderci sull'identità o la differenza tra due fenomeni? La risposta di Leibniz è nota: se teniamo presente che ogni singolo ente, sensibile come intelligibile, possiede un principio di ragion sufficiente che lo individua nella sua completezza (*ens omni modo determinatum*), sarebbe allora impossibile distinguere numericamente oggetti del tipo degli «opposti incongruenti», ad esempio due foglie o due gocce d'acqua ritenute in sé concettualmente identiche. Il principio degli indiscernibili consiste dunque in un corollario del principio di ragion sufficiente, dal momento che, una volta posta la possibilità di determinare internamente la *qualitas* e la *quantitas* di un

oggetto, ne deriva la possibilità stessa di distinguerlo – in base ai rapporti spaziali tra i suoi elementi costitutivi.

Secondo Kant, a causa dell'errata attribuzione di statuto conferita ai fenomeni, questa tesi non è giustificabile. Non si può sostenere, come faceva Leibniz, di poter considerare i fenomeni come «oggetti dell'intelletto puro» (KrV, B 320, p. 282); in tal caso, infatti, trattandosi di singolarità autodeterminantesi, non vi sarebbero più motivi per parlare né di differenze, né di relazioni. Questo carattere fenomenico lo si coglie invece, con una certa evidenza, proprio tramite l'esperienza sensibile dello spazio: a ben vedere è «la differenza di luogo» delle due gocce d'acqua («di questo fenomeno nel medesimo tempo») a fornire la «ragion sufficiente della differenza numerica dell'oggetto stesso» (KrV, B 319, p. 282). Il principio degli indiscernibili di Leibniz, nota Kant, risultava pertanto incontestabile solo se posto all'interno di un mondo di enti puramente intellettuali (*intelligibilia*), del tutto sradicati dalla nostra – inevitabile – esperienza sensibile. Secondo Kant:

«ad esempio, nel caso di due gocce d'acqua, è bensì possibile astrarre completamente da ogni differenza interna (di qualità e di quantità) ma è sufficiente che siano intuite contemporaneamente in luoghi diversi perché siano da considerarsi numericamente diverse. Leibniz scambiò i fenomeni per cose in sé, cioè per *intelligibilia*, ossia per oggetti dell'intelletto puro [...]» (KrV, B 319-320, p. 282)

In questo passo della *Critica* impattano due metafisiche dello spazio diametralmente opposte: da un lato lo spazio di una realtà noumenica (*realitas noumenon*), un *continuum* che non ammette exteriorità (numeriche) di parti ma solo determinazioni interne, dall'incidenza “virtualmente” qualitativa e quantitativa (cfr. LSF1, p. 324); dall'altro, invece, lo spazio di una realtà fenomenica (*realitas phaenomenon*) che ubbidisce a leggi geometriche, le quali prescindono e insieme decidono delle relazioni materiali *partes extra partes*.

«Ma poiché i fenomeni sono oggetti della sensibilità e poiché l'uso dell'intelletto nei loro riguardi non è puro, ma semplicemente empirico, ne segue che la molteplicità e la diversità numerica sono di già implicite nello spazio stesso, quale condizione dei fenomeni esterni. Ogni parte dello spazio, infatti, per quanto sia perfettamente simile ed eguale a un'altra, è pur sempre fuori di essa e appunto per ciò diversa da questa a cui si aggiunge per dar luogo a uno spazio più grande. Questo deve pertanto valere per tutti gli oggetti che si trovano contemporaneamente in vari punti dello spazio, per simili ed eguali che essi possano risultare sotto altri riguardi» (KrV, B 320, pp. 282-283)

La concezione leibniziana di una determinazione interna delle sostanze singolari vincolerebbe, per Kant, la nozione di spazio a un uso esclusivamente intellettuale; la connetterebbe a un mondo noumenico in cui sarebbe impossibile concepire qualsiasi relazione tra oggetti, cioè nessi di exteriorità tra termini – di accordo e di opposizione, tra un interno e un esterno, tra una materia e una forma (KrV, B 322-324, pp. 284-285). Gli oggetti a cui farebbe riferimento Leibniz, spiega Kant, sono infatti «cose in generale», ossia oggetti dei sensi erratamente considerati alla stregua di oggetti dell'intelletto puro.

In questo modo sarebbe l'idea stessa di *differenza* a venire meno: io potrei conoscere una goccia d'acqua per ciò che è in sé e, nello stesso tempo, non sarei in grado di distinguerla – su basi puramente concettuali – da un'altra goccia concettualmente identica. «Ma – scrive Kant – se la goccia d'acqua è intesa come un fenomeno nello spazio, non possiede più il suo luogo semplicemente nell'intelletto (fra i concetti), bensì nell'intuizione sensibile esterna (nello spazio)». E, prosegue, «in questo caso, i luoghi fisici risultano del tutto indifferenti alle determinazioni interne delle cose, sicché un luogo *b* può ospitare una cosa tanto nel caso che essa risulti perfettamente simile ed eguale a un'altra che si trova nel luogo *a*, quanto nel caso che sia internamente diversissima». Sono dunque le condizioni imposte dalla

forma del senso esterno, dallo spazio, a essere essenziali. Queste, anche se afferrate nella semplice presentazione empirica, già ci forniscono il senso differenziale e relazionale del molteplice: «la diversità di luogo, già di per sé, senza ulteriori condizioni, rende non solo possibili, ma anche necessarie la molteplicità e la distinzione degli oggetti in quanto fenomeni» (KrV, B 328, pp. 288).³²

C.

Nei *Prolegomeni a ogni metafisica futura* (*Proleg.*, pp. 73-75) Kant recupera nuovamente l'argomento degli oggetti simmetrici non sovrapponibili, al fine di avvalorare la sua tesi relativa allo spazio come forma del senso esterno. Lo spazio – e il tempo – non sono «qualità reali, inerenti alle cose in sé». Prendete l'esperienza comune della mia mano riflessa nello specchio. La mano destra è la stessa di quella riflessa, eppure non è sovrapponibile alla sua immagine che risulta essere chiaramente una sinistra. Ora, osserva Kant, qui non ci sono differenze interne che l'intelletto possa pensare e chiamare in causa al fine di giustificare tale differenza, dal momento che la mano è la medesima. Come spiegare allora che due oggetti intrinsecamente identici – qualitativamente e quantitativamente – siano incongruenti e di fatto numericamente distinti? Ancora una volta Kant – *contra* Leibniz e discepoli – ribadisce l'impossibilità di individuare una differenza tramite supposti principi di distinzione interna: la *cosa in sé*, la totalità delle leggi di determinazione interna agli oggetti materiali-attuali, è di fatto inattingibile e, malgrado essa si configuri come un postulato necessario – quantomeno a livello

³² Già nell'"Estetica trascendentale" opererebbe dunque una concezione che, tenendo conto delle determinazioni non-concettuali veicolate dai contenuti materiali dell'intuizione empirica, concepisce la forma dello spazio come un sistema di coordinate che innervano e dispongono la materia sensibile percepita. Sebbene in questo passo la natura fenomenica della nostra esperienza non venga soppiantata, emerge già, almeno in sottotraccia, l'ipotesi – oltre che l'esigenza – di un criterio spaziale dai caratteri più empirici che ideal-formali. Cfr. L. Allais, *Kant, Non-Conceptual Content*, cit., pp. 398-401. Cfr. C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 123-151.

noumenico – per pensare tale disparità fisica, questa è sempre riconducibile in ultima istanza a quanto deciso dalla forma *a priori* dello spazio. Ora, si tratterà certamente di uno spazio formale e assoluto *à la* Newton ma, beninteso, parimenti dotato di una legalità geometrico-tridimensionale (*à la* Euclide), pertanto indissociabile da una realtà materiale concretamente esistente.

Kant, a dire il vero, non nega affatto l'esistenza dei noumeni, riconoscendone anzi la necessaria consistenza ontologica – nonché il loro apporto fondante rispetto a ogni tipo di esperienza possibile. In effetti, nonostante qui venga ribadito il carattere fenomenico-rappresentativo dell'esperienza, è altresì tangibile l'affiorare di un rapporto – «in sé sconosciuto» – con la sensibilità e con il suo contenuto inevitabilmente empirico. Kant si esprime in questi termini:

«Questi oggetti non sono rappresentazioni delle cose quali sono in sé, e come il puro intelletto le conoscerebbe, ma sono intuizioni sensitive, cioè fenomeni, la cui possibilità si fonda sul rapporto di certe cose in sé sconosciute con qualcos'altro, cioè con la nostra sensitività. Or di questa lo spazio è forma per la intuizione esterna, e la determinazione interna di ogni singolo spazio è possibile soltanto per mezzo della determinazione del suo rapporto esterno con l'intero spazio, di cui è parte (cioè per mezzo del rapporto col senso esterno), cioè la parte è possibile per mezzo del tutto: il che non ha luogo giammai con cose in sé come oggetti del semplice intelletto, bensì con semplici fenomeni (*Proleg.*, p. 75)

§1.1.4. L'enantiomorfismo in Deleuze. Le ragioni di Leibniz³³

L'attenzione che Deleuze dedica alla problematica dell'enantiomorfismo kantiano è motivata dalla centralità che il tema della localizzazione spaziale viene ad assumere in relazione al suo interesse per la questione della differenza. Deleuze, in effetti, ritiene che solo insistendo sull'irriducibilità kantiana tra spazio e tempo e

³³ Per un tentativo analogo al nostro si veda H. Somers-Hall, *Deleuze's Use of Kant's Argument from Incongruent Counterparts*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. 51, n. 3, pp. 345-366.

categorie (o concetti) dell'intelletto sia possibile far emergere le peculiarità del trascendentalismo kantiano. Secondo Deleuze, più precisamente, il caso degli oggetti simmetrici non sovrapponibili permetterebbe di stabilire, *in primis* sul terreno della nozione di spazio, un confronto fecondo con la prospettiva leibniziana. Ora, se nelle sue *Lezioni* su Kant, l'antitesi tra questi due pensieri viene toccata solo di sfuggita – sebbene con una certa efficacia – è in *Differenza e ripetizione* che il confronto tra Leibniz e Kant assume una forma più strutturata.

Nella prima delle sue *Lezioni* Leibniz e Kant vengono presentati, giustamente, come i promotori di due concezioni diametralmente opposte: da un lato – con Leibniz – si affermerebbe la sufficienza di giudizi analitici *a priori*, ossia di proposizioni che già contengono in sé la determinazione concettuale completa del *definiendum*; dall'altro, invece, Kant asserisce la necessità di giudizi sintetici *a priori* che rendano conto della natura fenomenica del soggetto della proposizione. Secondo Kant, anche qualora si trattasse di oggetti soltanto pensati – senza immediato riscontro nel mondo sensibile – essi sarebbero già l'esito di una costruzione, avvenuta secondo regole non strettamente concettuali – benché *a priori*.

Il contrasto tra le due posizioni è netto e si comprende ancor più chiaramente se si considera la loro rispettiva reazione alla frase "Cesare passa il Rubicone". Leibniz direbbe che, in ogni caso, si tratta di una proposizione analitica *a priori* poiché, nonostante il contenuto empirico, questa è riducibile alla sua forma completa e puramente concettuale. Se quindi per Leibniz il soggetto "Cesare" contiene già, in sé, la ragione sufficiente dell'informazione "passa il Rubicone", per Kant questo sarà un semplice giudizio a posteriori, che possiede una determinazione e una validità esclusivamente contingente. Insomma, per Kant, Cesare avrebbe anche potuto non attraversare il Rubicone. E in relazione al caso dei due oggetti enantiomorfi? Come avrebbero risposto i due? Avrebbero risposto – e Kant di fatto a dirlo – alla stessa maniera: laddove Kant afferma di poter pensare due mani

identiche ma numericamente distinte, Leibniz negherebbe *tout court* tanto l'esistenza di due concetti identici di mano quanto due mani realmente identiche (FC, p. 68).

Se, dunque, la posizione di Leibniz rispecchia una concezione dello spazio in termini di *continuum* e di infinito in atto quella di Kant – evidenzia Deleuze – è al contrario la prospettiva della «finitudine». Secondo Kant, difatti, i due concetti di mano sono identici e le mani restano due per il fatto che lo spazio a cui fanno riferimento è uno spazio fenomenico che le distingue posizionandole o a destra o a sinistra, prima o dopo. Sono dunque le regole – non concettuali e non rappresentative – di questo spazio, a noi presentatoci immediatamente sia nell'intuizione empirica che nell'intuizione pura, a *costruire* la differenza tra le due mani. Scrive in merito Deleuze:

«È questa l'irriducibilità dello spazio e del tempo. La destra, la sinistra. Qui-ora. Prima, dopo. Potete pensare due oggetti il cui concetto è strettamente il medesimo, ma gli oggetti restano due, proprio per la ragione che uno è qui e l'altro è là; l'uno è a destra, l'altro a sinistra. L'uno prima, l'altro dopo. C'è un ordine spazio-temporale irriducibile all'ordine concettuale» (FC, p. 69)

Lasciamo per il momento in sospeso la discussione intorno al costruzionismo di Kant, che tratteremo più avanti in relazione al problema dello schematismo geometrico dello spazio, e limitiamoci ora a riallacciare il tema dello spazio enantiomorfo alle indagini deleuziane di *Differenza e ripetizione*.

Nella *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione* (DRF, pp. 248-250) Deleuze, illustrando le motivazioni che lo spinsero a trattare in maniera sistematica i temi della differenza e della ripetizione, si riferisce *en passant* agli oggetti enantiomorfi: «due cose – scrive Deleuze – si ripetono quando differiscono pur avendo esattamente lo stesso concetto». Adesso, cosa significa questo in termini filosofici? Il paradosso degli identici incongruenti risulta essere esemplare, a tal

proposito, perché pone con icastica efficacia la questione del rapporto tra le nozioni di differenza e di ripetizione. I filosofi del passato, nota Deleuze, non sono riusciti a pensare «la differenza in se stessa», limitandosi – nei migliori dei casi – a introdurre la differenza nel concetto (DRF, p. 248). L'idea di differenza è infatti rimasta prigioniera di un'immagine di pensiero che le ha imposto i suoi restrittivi criteri: l'identità, la somiglianza, l'opposizione e l'analogia. Qui, pur non citandolo direttamente, il riferimento a Kant e alla sua *querelle* con Leibniz è chiaro: pensando una differenza soltanto addizionata alle esigenze del concetto (Leibniz) o del soggetto (Kant), entrambi rimasero all'interno di quest'immagine di pensiero, costringendo la nozione di ripetizione ad analoga sorte. Così, se da una parte riconosciamo a Leibniz (e a Hegel) il merito di essere riusciti a formulare una rappresentazione «infinita» (DR, p. 275) sebbene ancora troppo concettuale della differenza, dall'altra vediamo il tentativo di Kant, di proporre una «differenza senza concetto», cadere sotto il peso di una ripetizione (es. delle due mani) ancora mascherata dall'esteriorità di ciò che varia (DRF, p. 249).³⁴ Su quest'ultimo punto abbiamo infatti visto come la condizione di possibilità della differenza e della ripetizione di due oggetti simmetrici non sovrapponibili fosse per Kant da

³⁴ A differenza di Kant – a cui possiamo ancora attribuire una «rappresentazione organica» del finito – sia Hegel che Leibniz partecipano di quella che Deleuze definisce «rappresentazione orgiaca», ossia una modalità duplicemente “infinita” di rapportarsi al finito, rappresentandolo alternativamente o come «l'infinitamente piccolo» (Leibniz) o come «l'infinitamente grande» (Hegel). La rappresentazione orgiaca scopre in sé l'infinito «lasciando sussistere la determinazione finita», ossia «dicendo l'infinito *di* questa stessa determinazione finita, rappresentandola non come dileguata o scomparsa, ma come sul punto di dileguare e di scomparire, dunque in atto di generarsi nell'infinito» (DR, p. 63). Due atteggiamenti e due procedimenti a confronto: la contraddizione dialettica di Hegel che fornisce alla differenza «il suo concetto proprio», determinandola come una negatività essenziale il cui fondamento va ricercato nell'infinitamente grande della teologia (*Ens quo nihil maius*), principio che permette di distinguere – “quantitativamente” – una cosa da tutto ciò che non è; la vice-dizione di Leibniz (o calcolo dell'infinitesimale) parte invece «dall'inessenziale» per comprendere l'essenziale nella contingenza (l'altro è contenuto dall'inessenziale in maniera accidentale, come sua proprietà o caso, non come sua essenza). In Leibniz, altrimenti detto, ci si avvicina per esaurimento all'infinitamente piccolo, alla sua intima natura differenziale (dy/dx come forma della determinazione reciproca tra coefficienti variabili), fatta di rapporti qualitativi interni espressi da gradi di variazione. Cfr. DR, pp. 61-71.

ascriversi alla sola forma del senso esterno, cioè a uno spazio ancora concepito come totalità estesa – benché geometricamente regolamentata.

Se allora secondo Deleuze si può ancora parlare di estensione, in riferimento allo spazio kantiano, è per il fatto che il problema filosofico fondamentale posto da Kant e dalla sua svolta trascendentale è quello della «finitzza costituente» (CB, pp. 187-191).³⁵ Nel testo del corso d'hypokhâgne tenuto durante l'anno scolastico 1956-1957, un giovanissimo Deleuze ci forniva indicazioni preziose circa l'impostazione della sua futura lettura di Kant. E, non a caso, insistendo proprio sul problema spaziale degli oggetti enantiomorfi:

«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 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* [...]. 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*)» (CB, p. 192)

Nel capitolo introduttivo di *Differenza e ripetizione* intitolato "Ripetizione e differenza" Deleuze, riprendendo questa tematica, tenta di mostrare come si possano individuare almeno due concetti di ripetizione, tra i quali è tuttavia necessario porre una distinzione di natura. Abbiamo in prima istanza una ripetizione superficiale il cui senso è appiattito sulla nozione di «generalità» e di somiglianza; vi è poi una ripetizione più profonda e strettamente connessa all'idea di «singolarità» e di differenza.³⁶ Deleuze, a questo proposito, sembra favorire in

³⁵ L'espressione «finitzza costituente» è tratta da J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 11.

un primo momento una prospettiva trascendentale di tipo kantiano, rispetto a un'impostazione da «leibnizianesimo volgarizzato» (DR, pp. 21-22).³⁷ Ma la soluzione non è tuttavia così semplice dal momento che il problema si profila di ordine strettamente leibniziano. Su questo punto, un decennio più tardi, e in un contesto molto simile, Deleuze arriverà infatti a chiedersi senza giri di parole: come si dà «un concetto del singolare»? (FC, p. 62). Come fare a preservare la specificità di una forma in perpetua variazione? (cfr. LT, p. 246)

Il punto, in effetti, è esattamente questo: come si comporta la dinamica di ripetizione in relazione alla differenza che contraddistingue le singolarità? La ripetizione – in relazione al concetto – funziona in due maniere differenti: da un lato, certamente, esiste il «blocco logico» che fornisce al concetto un'estensione maggiore a 1 – in linea di diritto infinitamente estendibile (es. animale > uomo, cavallo, cane, etc.) – e che rende possibile la generalità concettuale; dall'altro esiste però il «blocco naturale» del concetto che lo riferisce direttamente a un'estensione = 1, cioè a un esistente *hic et nunc*. Queste due varianti sono riconducibili a due "logiche" dai caratteri opposti, una rappresentazionale che costituisce «un ordine di somiglianza nel pensiero» e che subordina dunque la differenza – e la ripetizione – alla generalità; un'altra «trascendentale» che, facendo riferimento all'estensione discreta, connette un concetto «a comprensione finita» a «una vera ripetizione nell'esistenza» (DR, p. 22). Tra questi due estremi è poi possibile supporre il caso particolare di un concetto > 1 (comprensione indefinita e virtualmente infinita) che sussuma tuttavia, nell'esistenza (e non nel pensiero come nel caso della generalità semplice), una pluralità d'oggetti. È questa, ricorda Deleuze, l'eventualità dell'enantiomorfismo di Kant, per cui «il concetto è lo Stesso – indefinitamente lo stesso – per oggetti distinti».

³⁶ J. Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*, Continuum, London-NewYork, 2009, pp. 25-39.

³⁷ Cfr. Ivi, pp. 39-46.

Ora, secondo Deleuze, il paradosso degli oggetti simmetrici risulta di per sé annoverabile tra le «figure della ripetizione», dal momento che in Kant «lo spazio e il tempo sono anch'essi contesti ripetitivi». Più precisamente, in questo importante passaggio Deleuze sottolinea come in Kant la ripetizione si connetta alla differenza in tutt'altra maniera rispetto a quanto accade con Leibniz. Tutto ruota intorno a due interpretazioni diverse del concetto di virtualità: in Kant “virtuale” vuol dire principalmente infinito nel senso di “indefinito”, “possibile”, opposto all'attualità dell'estensione spazio-temporale (ossia trascendentalmente relativo al *quid iuris* piuttosto che al *quid facti*); per Leibniz, al contrario, la nozione di “virtuale” è, rileva Deleuze, da intendersi nell'ottica di un infinito in atto per cui l'opposizione tra fatto e diritto non ha più alcun senso. Se in Kant abbiamo dunque una ripetizione che comporta una «differenza senza concetto», cioè una differenza che opera nell'estensione e la cui specificazione concettuale “virtuale” non incide sulla verità di fatto, in Leibniz abbiamo una «differenza concettuale» vera e propria, capace di determinare e distinguere attualmente la singolarità di ogni oggetto. Il limite della teoria di Kant sembra quindi coincidere, per Deleuze, con la sua mancata teorizzazione di un principio differenziale, capace di rendere conto della genesi – concettualmente e virtualmente infinita – della singolarità – attualmente esistente – di *questa* mano, di *questa* goccia, o di *questa* foglia (DR, pp. 23-24). La domanda di Deleuze è, in tal senso, profondamente vicina al quesito di Duns Scoto: come fare a muovere dalla generalità della *quidditas* (es. l'oggetto = X di Kant) alla singolarità dell'*haecceitas*?

Vedremo meglio, in seguito, che cosa comporti in Deleuze questo spostamento di visuale – in senso leibniziano, e ancor più bergsoniano –³⁸ a livello della teoria

³⁸ In effetti, a ben vedere, l'idea di un piano virtuale-reale che si svincola dallo schema della possibilità e della rappresentazione – dunque dell'identificazione e del riconoscimento – risulta in Leibniz ancora stretta all'interno di pericolose oscillazioni (tra il virtuale e il possibile) – che saranno poi definitivamente superate solo dal Bergson di *Materia e Memoria* e de *L'evoluzione creatrice*. «Nella filosofia di Leibniz – scrive Deleuze – possono rinvenirsi i segni di una tale oscillazione. Infatti, ogni

dello spazio. Per ora ci sembra più consono lasciare in sospeso la questione limitandoci a citare questo passo di *Differenza e ripetizione*, particolarmente pertinente rispetto alle questioni da noi appena trattate. Per concludere ci chiediamo dunque: qual è la risposta di Deleuze al problema degli oggetti simmetrici non sovrapponibili?

«Kant definisce tutte le intuizioni come quantità estensive, tali cioè che la rappresentazione delle parti renda possibile e preceda necessariamente la rappresentazione del tutto. Ma lo spazio e il tempo non si presentano come sono rappresentati. Al contrario, è la presentazione del tutto a fondare la possibilità delle parti, non essendo queste che virtuali e attualizzandosi soltanto nei valori determinati dell'intuizione empirica. Ciò che è estensivo, è l'intuizione empirica. L'errore di Kant, nel momento stesso in cui nega allo spazio come al tempo un'estensione logica, è di conservar loro un'estensione geometrica, e di riservare la quantità intensiva a una materia che occupa un esteso secondo questo o quel grado. Nei corpi enantiomorfi, Kant riconosce con esattezza una *differenza interna*; ma questa, non essendo concettuale, non può a suo avviso riferirsi se non a una *relazione esterna* con l'intero esteso in quanto grandezza estensiva. In realtà il paradosso degli oggetti simmetrici, come tutto ciò che concerne la destra e la sinistra, l'alto e il basso, la forma e il fondo, ha un'origine intensiva» (DR, p. 299)³⁹

volta che Leibniz parla delle Idee, le presenta come molteplicità virtuali fatte di rapporti differenziali e di punti singolari, che il pensiero appercepisce in uno stato simile al sonno [...]. Ma ecco che ciò in cui le Idee si attualizzano, è piuttosto concepito come un possibile, un possibile realizzato. Questa esitazione del possibile e del virtuale spiega come nessuno si sia spinto più avanti di Leibniz nell'esplorazione della ragione sufficiente; e come, tuttavia, nessuno più di lui abbia mantenuto l'illusione di una subordinazione della ragione sufficiente all'identico» (DR, p. 275).

³⁹ Secondo Deleuze la prospettiva di Kant rinuncia a una tematizzazione veramente trascendentale della quantità intensiva (i gradi), dal momento che la sottomette alle condizioni di un principio esterno. Benché, infatti, lo spazio fisico kantiano sia trascendentalmente strutturato da un principio spaziale interno al soggetto (trascendentale), l'intensità riguarderebbe ancora la quantità di materia sensibile che lo occupa. Kant, detto altrimenti, intravede il fatto qualitativo dell'intensità, ma lo concepisce ancora in termini quantitativi, come limite infinitamente piccolo della grandezza estesa. Certo, nella concezione kantiana del *continuum*, il punto non è più una mera parte del composto spaziale, bensì il limite della divisione di una totalità (spaziale) le cui infinite "parti" sono soltanto possibili, piuttosto che attualmente date. Tuttavia, il grado di intensità possiede ancora – si veda Luporini (p. 215) – la consistenza reale dell'infinitesimale della grandezza estensiva. Se Deleuze fa qui sua (DR, p. 299) la critica che già Cohen (in *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883, e in *Kants Theorie der Erfahrung*, 1885) rivolgeva a Kant, orientandosi verso un approfondimento del principio delle intensità in senso idealistico; d'altro canto, secondo quanto

§1.2.1. La costruzione dello spazio. Dallo schema euclideo al «mostro» archimedeo

Nella pagina di *Differenza e ripetizione*, immediatamente successiva a quella appena citata, Deleuze ratifica la sua fedeltà al compito trascendentale di ricerca delle condizioni dell'esperienza e, nondimeno, dimostra di allontanarsene sensibilmente, professandosi in questo senso decisamente più "leibniziano" che kantiano. In effetti, scrive Deleuze, se «le condizioni dell'esperienza possibile si riferiscono all'estensione», ciò che noi dobbiamo ricercare sono «le condizioni dell'esperienza reale che, in quanto le soggiacciano, si confondono con l'intensità come tale» (DR, p. 300). Adesso, prima di confrontarci direttamente con la nozione di «intensità» – che costituisce peraltro il nucleo della proposta teorica di Deleuze circa la questione dello spazio in *Differenza e ripetizione* –, sarà utile un discorso preliminare intorno al tema della costruzione.

Ciò che a noi preme ora mettere in risalto, per giungere preparati all'argomento della «quantità intensiva», è la tipologia di estensione a cui pare faccia riferimento Kant. Seguiremo quindi, in prima battuta, la lettura deleuziana, nel tentativo di esibire i caratteri preminenti dell'estensione kantiana – su tutti il suo geometrismo e il suo tratto schematico-costruttivo. In un secondo tempo, sempre con Deleuze, mostreremo come il costruzionismo kantiano trovi d'altronde le sue reali ragioni di produzione in una geometria già calibrata in chiave leibniziano-archimedeo.

scrive Luporini, la direzione corretta per una definizione dello statuto del *contiunuum* la si troverebbe invece nel logicismo dei *Principia Mathematica* di Russell. Solo lì si affermerebbe con forza – proprio contro Kant e Cohen – l'incommensurabilità tra il livello qualitativo intenso e quello quantitativo esteso, all'interno del *continuum*. Cfr. C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 123-151, sul problema della divisibilità dello spazio continuo in Kant; Ivi, pp. 201-216, intorno a una possibile soluzione "intensiva", del problema.

§1.2.2. Lo schema: costruire secondo le regole del tempo

Nella sua lettura di Kant, Deleuze insiste molto sulla struttura duale e disgiuntiva del sistema critico. Dall'opposizione fondamentale di fenomeno e noumeno discendono a cascata, quali proprie specificazioni interne, le altre distinzioni fondamentali: intelletto e sensibilità, concetto e intuizione, rappresentazione e presentazione, e così via. Analogamente, a inserirsi in questa struttura bipartita è la teoria kantiana del giudizio, insieme alla ben nota distinzione tra giudizi analitici *a priori* e giudizi sintetici *a priori*. A questo proposito, però, Deleuze preferisce insistere sullo scarto tra determinazioni spazio-temporali e determinazioni concettuali, senza dilungarsi eccessivamente sull'inflazionata contrapposizione tra analitico e sintetico. Piuttosto, quello che Deleuze sembra veramente perseguire è la ricerca in sottotraccia – «in *voix off*» (FC, p. 68) – di un confronto produttivo con Leibniz.

Se analizziamo l'esempio addotto da Kant "il triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti" possiamo, a ben vedere, giungere a due conclusioni opposte: kantianamente potremmo dire che questo rappresenta un caso di giudizio sintetico *a priori*, in virtù della sua necessità e della sua universalità geometrica, come della sua capacità di attribuire al soggetto un predicato non contenuto in esso; accettando invece la premessa leibniziana di un principio di ragion sufficiente – e del suo correlato metodologico: il calcolo differenziale – la presente affermazione andrebbe al contrario considerata una semplice proposizione analitica *a priori*. Tant'è che, anche nel caso di una proposizione nettamente empirica – a posteriori – del tipo "Cesare ha passato il Rubicone", la prospettiva leibniziana ci indurrebbe a esprimerci in favore dell'analiticità di questo giudizio. Il motivo, spiega Deleuze, risiede nel fatto che Leibniz disponeva di un metodo tramite il quale le determinazioni spazio-tempo erano riducibili a determinazioni concettuali e la pervasività del principio di ragion sufficiente estendibile *ad infinitum*. In questa

misura il calcolo differenziale, da intendersi come strumento matematico di analisi infinita, consentiva la *reductio* di ogni giudizio alla sua forma puramente analitico-concettuale (FC, p. 64).⁴⁰

È ben noto come, rispetto alla garanzia concettuale di poter accedere analiticamente alla forma minimale del giudizio (es. il concetto di “Cesare”, di “triangolo”, etc.), Kant preferisca intraprendere un percorso “sintetico” di costruzione. Nel caso, ad esempio, del triangolo e della somma interna dei suoi angoli, per affermare con necessità che tale somma costituisce un’informazione aggiuntiva (sintetica) rispetto alla nozione di triangolo, abbiamo bisogno di una costruzione geometrica: «per dimostrare l’uguaglianza dei tre angoli a due retti, io prendo la base del triangolo e la prolungo; al punto C, io traccio la parallela ad AB e mostro che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti» (FC, p. 65). Ora, però, secondo Kant – e in questo consta per Deleuze la sua grande invenzione – se è vero, da una parte, che la specificità della nostra conoscenza risiede nella sintesi, cioè nell’«incontro» della novità (FC, p. 62) e nel suo successivo riconoscimento (FC, pp.

⁴⁰ Il calcolo differenziale costituisce – insieme al calcolo integrale – uno dei due capitoli fondamentali della storia dell’analisi infinitesimale. Le origini di quest’ultima vanno fatte risalire alla geometria antica e alle sue ricerche intorno alla determinazione di aree e volumi di poligoni e solidi regolari. Agli albori di questa riflessione primeggia la figura di Eudosso di Cnido (408-355 A.C.), il platonico inventore del cosiddetto “metodo di esaustione”, un procedimento per il calcolo delle aree tramite l’iscrizione di poligoni di area nota all’interno di poligoni dalla superficie ignota. L’applicazione più celebre della tecnica per esaustione è probabilmente quella relativa alla quadratura del cerchio, problema già noto ad Anassagora e poi ripreso e affinato nel III secolo (A.C.) da Archimede (cfr. Euclide, *Elementi*, Prop. 4, Libro VI). L’iscrizione progressiva, “per gradini successivi”, di poligoni regolari sempre più piccoli conduce a un avvicinamento asintotico verso l’area desiderata (ad esempio della figura del cerchio); il risultato “finale”, benché *de facto* sempre approssimativo, fornirà già una sorta di intuizione *ante-litteram* del concetto di passaggio al limite, anticipando – quantomeno in senso concettuale – la teoria moderna dei limiti, sviluppata in sede di analisi matematica degli integrali. Successivamente, tra il XIV e l’inizio del XVII secolo, l’approfondimento – non solo matematico-geometrico, ma speculativo – della nozione di continuo, in direzione dei suoi infiniti elementi “indivisibili”, favorì e preparò il transito dal piano geometrico-meccanico del metodo di esaustione al livello matematico-analitico del calcolo differenziale leibniziano. Tra gli autori protagonisti di questa svolta vediamo all’opera Nicola Oresme, Galileo Galilei, Giovanni Keplero, Newton e Bonaventura Cavalieri, quest’ultimo legittimo scopritore della “geometria degli indivisibili”. Cfr. M. Kline, *Storia del pensiero matematico* (1972), Einaudi, Torino 1996, pp. 60-63, pp. 97-103, pp. 401-416, pp. 432-442.

118-119), è altrettanto vero che la sintesi non è la costruzione. La costruzione, difatti, non riguarda direttamente i concetti dell'intelletto – alla base della sintesi – bensì «l'insieme delle determinazioni spazio-temporali» (FC, p. 67) insieme ai loro schemi di produzione (FC, pp. 118-119).⁴¹ È allora sintomatico che Kant, secondo Deleuze, abbia tenuto distinte – benché non senza ambiguità – le due differenti operazioni dell'immaginazione produttiva: la sintesi e lo schema.

Nella quarta lezione dedicata a Kant (4 aprile 1978) Deleuze si propone di fare chiarezza sulla natura di questi due atti dell'immaginazione. L'immaginazione produttiva può, *in primis*, elaborare «produzioni di spazio-tempo» (FC, p. 116) in piena conformità rispetto ai concetti dell'intelletto, operando allora una sintesi. La sintesi è, in questo caso preciso, ciò che ci consente di dire «questo è un tavolo»: un processo che, partendo dalla forma dell'oggetto qualunque (oggetto = X) e combinandola con il diverso a mia disposizione nel qui e ora, emette in uscita il concetto di tavolo. Il principio direttivo, nota Deleuze, è in tal situazione il «riconoscimento» (FC, p. 118): qui, le due componenti costitutive della sintesi della percezione, l'apprensione delle parti e la loro riproduzione, una volta messe in funzione dall'immaginazione trascendentale, necessitano di questo terzo momento – di unificazione intellettuale – che spieghi il carattere necessario e oggettivo della determinazione del diverso. Questo tavolo, questa goccia d'acqua, questa mano devono essere riconosciuti tramite la combinazione tra il diverso empirico, discreto e in successione, e la forma dell'oggetto in generale. Solo in questo modo si potrà

⁴¹ CFR. PHcK, pp. 37-38. In questo testo Deleuze risulta più cauto e, probabilmente, più fedele alla lettera kantiana. Evitando, come fa nelle lezioni del '78 (FC), di enfatizzare eccessivamente il ruolo costruttivo-produttivo dello schematismo, nel testo del 1963 Deleuze sembra anzi non esitare a subordinare lo schematismo alla sintesi concettuale: «Lo schematismo – scrive Deleuze – è un atto originale dell'immaginazione: essa sola schematizza. Ma essa non schematizza che quando l'intelletto presiede, ovvero ha il potere legislatore. Essa non schematizza che nell'interesse speculativo. Quando l'intelletto si fa carico dell'interesse speculativo, cioè quando diventa *determinante*, allora e soltanto allora, l'immaginazione è *determinata* a schematizzare».

ottenere il *tòde ti*, ossia l'oggetto determinato da un'unità sintetica. Così si esprime Deleuze (già nella terza *Lezione*):

«Il riconoscimento implica un'operazione per cui oltrepasso il dato, oltrepasso le forme dello spazio e del tempo, le forme puramente spazio-temporali, verso la forma di un oggetto qualunque che la forma spazio-temporale determina come tale o talaltro oggetto. Ora, come i primi due atti della sintesi, apprensione e riproduzione, rinviano all'immaginazione, in quanto consistono in una determinazione dello spazio e del tempo, così il riconoscimento è un atto dell'intelletto [...] Non ogni oggetto è un leone, non ogni oggetto è rosso, ma ogni oggetto ha una causa, ogni oggetto è uno, ogni oggetto è una molteplicità di cause, eccetera. I predicati che potete attribuire all'oggetto qualunque sono le categorie dell'intelletto, i concetti puri dell'intelletto» (FC, pp. 108-109)

Ma torniamo nuovamente alla *Lezione* quarta. Si è appena detto che l'operazione di sintesi, appoggiandosi su una determinazione spazio-temporale definita, non può che svolgersi secondo regole di riconoscimento, indispensabili a far corrispondere un plesso spazio-tempo alla forma dell'oggetto qualunque. L'esempio kantiano classico è la definizione euclidea di retta: «la linea retta è uguale in tutti i suoi punti». Qui è sufficientemente evidente come a una determinazione meramente spaziale («uguale in tutti i suoi punti») venga attribuito, per riconoscimento, il concetto di «retta». Questa sintesi dell'empirico rischia però – ravvisa Deleuze – di avere una validità soltanto limitata al qui e ora, e nella fattispecie al solo elemento spaziale. Come muoversi dunque per far sì che della retta si possa dimostrare la sua validità veramente illimitata, estendibile «in ogni tempo»? Come fare, detto kantianamente, a legittimare una sussunzione delle intuizioni sotto concetti dell'intelletto? Come superare l'eterogeneità tra sensibile e intellettuale, in modo tale da garantire connessione e universalità oggettiva? (KrV, pp.190-192) Occorre innanzitutto capovolgere l'impianto della sintesi, iniziando da un concetto dato e volgendo in direzione di una determinazione spazio-tempo che

gli corrisponda. In questo modo sarà la definizione stessa di retta a cambiare volto, tramutandosi in una vera e propria «regola di produzione», in un processo di schematizzazione che conduce a concepire la linea retta come «il percorso più breve tra due punti».

La differenza fondamentale – di questo schema – rispetto alla prima definizione di retta interessa due aspetti fondamentali, uno formale e uno, potremmo dire, strutturale. Prima di tutto la nuova “definizione” non è un giudizio ortodosso, dal momento che la sua forma non comporta l’attribuzione categoriale di predicati a un soggetto: il «percorso più breve», scrive Deleuze, «è un tipo di giudizio del tutto straordinario» e «non è affatto un predicato» (FC, p. 120). In seconda istanza, la validità di questo giudizio risulta estesa in maniera significativa a causa della sua determinazione temporale – precedentemente assente. È infatti la sua struttura intrinsecamente temporale a garantirci una validità onnitemporale, dunque realmente universale. Non solo, in abbinamento a questa estensione (*in ogni tempo*) del giudizio, il tempo inciderebbe inoltre sulla singolarità dell’oggetto, garantendone cioè la genesi interna: «“il percorso più breve” è la regola di produzione di una linea come linea retta, nello spazio e nel tempo». Deleuze insiste quindi nel domandarsi: «perché nel tempo? Qui dovete comprendere perché è in questione il tempo, e perché è sempre più profondo dello spazio. “Il più corto”, non potete definirlo indipendentemente dal tempo» (FC, p. 120).

Come è stato più volte mostrato dalla letteratura critica il tempo dovrà perciò costituire il perno intorno a cui far ruotare la rilettura deleuziana di Kant.⁴² Questa tesi, senz’altro fondata, rischia però in taluni casi di mancare la trasformazione subita dal correlato spaziale, convocandoci su uno scenario teorico parziale.

⁴² La ricostruzione più completa del problema – insieme alle ragioni che motivano la scelta di questa impostazione – si trova in S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità*, cit.

§1.2.3. Tempo puro e spazio inesteso

È vero, il tempo si pone al centro dell'impianto trascendentale kantiano, come «forma del senso interno» (KrV, p. 108) e come principio di «auto-affezione» del soggetto.⁴³ Il tempo, detto con maggiore puntualità, costituirebbe per Kant la forma «sotto la quale io affetto me stesso» (FC, p. 73), la cesura – e insieme la membrana – che fornisce alla totalità dell'esperienza la sua consistenza genetica, tanto estesa e coesistente quanto processuale e successiva. Il tempo è secondo Kant, e vi insiste molto Deleuze, l'autentica forma dell'esperienza, la pura linea che distingue e insieme lega il prima e il dopo, il dentro e il fuori. Il tempo funge pertanto da limite trascendentale, operando come la «cesura che distribuisce un prima e un dopo». Quest'atto inaugurale si costituisce come la radice ontologica del perdurare dei fenomeni; è la struttura del divenire, sotto la «forma lineare del tempo segnata da un presente puro in funzione del quale si producono nel tempo un passato e un futuro» (FC, p. 79).⁴⁴

Per mostrare che la temporalità è la dimensione più profonda dell'esperienza occorre allora esibire la sua indipendenza rispetto a una certa idea di spazio, per così dire semanticamente povera. Solo un concetto di spazio genericamente appiattito sulla nozione di estensione può difatti prestarsi a interpretazioni,

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1973), Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 162-168.

⁴⁴ «Il vero labirinto è la linea retta» (FC, p. 77), il vero problema è la retta del tempo che si biforca, sostiene Deleuze in vari luoghi della sua opera (IT, p. 62; P, pp. 102-104) – richiamandosi esplicitamente a J. L. Borges, «La morte e la bussola», in *Finzioni*, Einaudi, Torino 1995, p. 133. Con la forma kantiana del tempo puro ne va in effetti del «labirinto del continuo», ossia della paradossale struttura del divenire, «strana» totalità che muta e si differenzia nello spazio, senza per questo inficiare la scansione ripetitiva e coerente – retta – dei suoi «elementi» costitutivi. Ponendo al centro della sua attenzione – tra gli altri – il problema della differenza e della ripetizione, e connettendolo alla linearità di una temporalità che genera e insieme dinamizza lo spazio, Deleuze non farebbe altro che confermare la sua vicinanza a un'aria di famiglia leibniziana la quale, come è noto, risulta particolarmente attenta al problema della determinazione della natura del *continuum*. Riguardo al «mistero» del puro ordine del tempo e sulla necessità di una nuova definizione delle «categorie» di spazio e tempo si veda, in particolare, il testo di Deleuze *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, raccolto in *Critica e clinica* (CC, pp. 43-53).

altrettanto superficiali, della temporalità. Invertendo i termini si potrebbe affermare che solo presupponendo uno spazio nella sua semplice estensione materiale sarà poi possibile spiegare il tempo tramite l'esperienza ordinaria del trasferimento di luogo. Il grande cambiamento introdotto da Kant consiste allora – secondo Deleuze – nel aver posto il discorso in termini trascendentali, facendo cioè dello spazio e del tempo delle forme in grado di affrancarci finalmente dalle idee tradizionali di movimento, cosmico-circolare e locale. In questo senso le definizioni aristoteliche («il tempo è il numero del movimento» *Fisica*, IV, 11, 219b 1-2) o leibniziane (il tempo è «l'ordine delle successioni», LSF1, p. 312) sono da considerarsi soltanto derivate, se rapportate al tempo kantiano. Una volta giunti al tempo primitivo, all'istante zero dell'esperienza, bisogna fare i conti con un carattere formalmente vuoto, irriducibile al *métron* empirico preteso dall'estensione.

In quest'ottica, addirittura, sarà lo spazio stesso a doversi adeguare a un portato formale non sovrapponibile al mero «ordine delle coesistenze». Lo spazio kantiano, infatti, è prima di tutto forma dell'esteriorità, vale a dire principio in base al quale le cose si danno a noi in rapporti di esteriorità. Né lo spazio, né tanto meno il tempo, sono dunque subordinabili a contenuti misurabili quali il movimento e la materia, poiché la forma vuota di un *tempo in sé* struttura in profondità ogni tipologia di esperienza, prescindendo dai modi della sua esplicazione. Sia la successione che la coesistenza sono quindi da intendersi come modi del tempo puro, regole di distribuzione derivate da una struttura originariamente temporale.⁴⁵ Lo spazio, in particolare, afferma Deleuze «non può definirsi sulla base dell'ordine delle

⁴⁵ La «funzione di cesura» della temporalità, afferma Deleuze, distribuisce «sulla linea del tempo un prima e un dopo non coincidenti, non simmetrici» (FC, p. 80). Si tratta di un'asimmetria originaria, speculare e al contempo originaria rispetto a quella relativa alla dimensione sensibile dello spazio, una sorta di «sintesi del tempo che si esercita in profondità» (DR, pp. 298-299). In *L'immagine-tempo* Deleuze, sottolineando un'insospettabile vicinanza tra Kant e Bergson, la descrive come la scissione originaria di *Kronos*, lo sdoppiamento per auto-affezione («perpetuo *distinguere-Sé*») dei due getti della temporalità, il passato che si conserva e il presente che passa (IT, pp. 93-97).

coesistenze, perché quella di coesistenza è una nozione che non può venire compresa se non in rapporto al tempo; significa infatti: “nello stesso tempo”» (FC, p. 74).

La questione dello spazio andrebbe perciò riformulata all'interno di questa prospettiva genetico-temporale, cercando di mostrarne – in maniera speculare e correlazionale rispetto al tempo – le variazioni più significative. Volendo registrare il mutamento a cui è soggetto lo statuto dello spazio, si potrebbe dunque iniziare illustrando la situazione in termini negativi, sottolineando cioè che esso non sarà più propriamente qualificabile né in termini quantitativi, né ricorrendo alla semplice estensione. Se si legge l'intero progetto critico alla luce di questa nuova concezione del tempo, sarà dunque la nozione stessa di spazio a esigere modelli descrittivi differenti. Lo spazio in questione, come si vedrà, risponderà a un'esigenza difficilmente assimilabile all'istanza rappresentativa – di fatto in Kant ancora dominante. Secondo Deleuze, allora, la domanda non dovrà più essere – secondo una certa ortodossia kantiana – “come posso rappresentarmi la realtà?”, bensì “come si costruisce il reale?”. È precisamente in questa cesura temporale che si deve innestare il lavoro filosofico; ed è esattamente in questo potenziamento del fattore genetico-processuale che va intesa la nostra nuova nozione di spazio.

Certo, rimane il fatto che la deontologia ermeneutica avrebbe ragione nel reclamare una lettura di Deleuze focalizzata sul tema pivotale del tempo. Tuttavia, la trattazione della problematica spaziale risulta nondimeno essenziale al fine di comprendere il cambio di paradigma concettuale richiesto da questa prospettiva. Pensare lo spazio all'orizzonte del tempo, come Deleuze invita spesso a fare (DRF, p. 310), implica – per utilizzare l'espressione utilizzata da Gilles Châtelet – una «definizione topologica della temporalità» (FC, p. 85). Accogliendo e potenziando le intuizioni kantiane, è infatti inevitabile riferirsi a uno spazio nuovo, parametrico e funzionale. Uno spazio che, in qualche modo, ci esibisce un'inedita forma

dell'esperienza: reale e non soltanto possibile, concreta e per di più afferrata nel suo fluido variare.

È esattamente in questa cornice che acquisisce estrema importanza la nozione kantiana di schema, inteso come la regola di produzione di figure dello – e nello – spazio-tempo. Analogamente, l'idea di una geometria «archimedeo», fondata su regole genetiche di formazione, si impone su una geometria ancora strettamente vincolata ai principi metrici della rappresentazione euclidea.

§1.2.4. Verso una geometria archimedeo. Il reale e/è ideale

Una delle cifre distintive dell'empirismo trascendentale deleziano coincide con la volontà di sottolineare, all'interno del disegno critico, la presenza massiccia, eppure altamente idiosincratca, di elementi essenzialmente non rappresentativi. Come abbiamo già anticipato, Deleuze insiste su un'analisi condotta nell'ambito non rappresentativo della costruzione; dominio dell'esperienza in cui i dinamismi spazio-temporali sono privilegiati e funzionalmente anteposti ai concetti dell'intelletto. In questa misura va dunque intesa l'affermazione di *Differenza e ripetizione*, relativa a un'estetica trascendentale veramente «apodittica», capace di penetrare il senso differenziale del sensibile (DR, pp. 79-80). Si tratta, ravvisa Deleuze, di cambiare paradigma, muovendosi con circospezione verso il problematico settore della scienza archimedeo. Il campo della «geometria archimedeo», una volta confrontato con le leggi della ricognizione e del ricalco a cui è soggetto il rappresentazionismo kantiano, si rivela – in effetti – essere improntato su tutt'altro genere di fondamenti. Potremmo riassumerli come segue: (1) secondo un approccio archimedeo la condizione che si ricerca, lo schema, riguarda la regola di produzione del reale in quanto tale (spazio-temporale), e non la sua mera possibilità logica; (2) tale regola non risponde dunque ai vincoli della predicazione identitaria (logica soggetto-attributo), ma al confronto tra nozioni

eterogenee (logica delle relazioni); (3) lo schema archimedeo si configura, a partire dagli estremi posti in relazione, come l'elemento intermedio – intimamente processuale – costitutivo del concreto.

1. Seguendo le analisi condotte in *Differenza e ripetizione*, intorno al tema dell'estetica trascendentale, poi riprese in forma più colloquiale nelle *Lezioni su Kant*, siamo in grado di intendere il discorso sullo schematismo kantiano come il vero punto di avvio di una ricerca orientata verso le «condizioni dell'esperienza reale» (DR, p. 93).⁴⁶ Occuparsi dell'esperienza reale vuol dire, per prima cosa, riconoscere l'inadeguatezza trascendentale delle categorie e dell'impianto rappresentazionale cui mettono capo. Le categorie, i concetti dell'esperienza possibile, sono infatti – scrive Deleuze – «troppo generali, troppo larghe per il reale»; strutturalmente incapaci di trattenere i dinamismi del sensibile. Nella rappresentazione tutto viene ricondotto alla sfera astratta dell'identità del concetto, sicché a perdersi sarà la differenza e l'eterogeneità del concreto. Inevitabile, quindi, la stoccata a Kant e alla sua scienza estetica ridotta a «teoria del sensibile che non conserva del reale se non la sua conformità all'esperienza possibile» (DR, p. 93).

In questo quadro si inserisce bene la definizione di schema trascendentale che Deleuze offre – in antitesi rispetto al categoriale – nelle pagine conclusive di *Differenza e ripetizione*. Si legge: «gli schemi sono determinazioni *a priori* di spazio e tempo, che trasportano in ogni luogo e in ogni tempo, ma in modo discontinuo, complessi reali di luoghi e di momenti» (DR, p. 365).

Ora, prendendo l'esempio geometrico «la linea retta è il percorso più breve», si dirà che lo schema «più breve» è una «regola di produzione» effettiva. L'esperienza del «più breve» è un'esperienza reale che fa corrispondere a una determinazione

⁴⁶ Com'è noto Deleuze, rispetto alla questione del possibile, adotta una prospettiva critica di stampo bergsoniano, autore dal quale recupera la nozione chiave di «virtuale». La tematica è analizzata, discussa e approfondita sin dai suoi primi lavori. Si veda in proposito, a titolo di esempio: CB, pp. 173-174; PS, pp. 54-58; B, pp. 11-20, 86-88; DR, pp. 270-277; ID, p. 125.

concettuale (la linea retta di Euclide uguale in tutti i suoi punti) un blocco spazio-tempo determinato. Solo in questo modo sarò in grado di costruire «nell'esperienza tutte le rette che voglio» (FC, p. 121). Lo stesso vale per un concetto "empirico" come quello di «casa = insieme fatto per mettere al riparo gli uomini». Questo non ci fornisce ancora una regola di produzione reale, poiché la casa in questione è solo una tra le case possibili, l'esito di una ricognizione – e di un seguente riconoscimento – ottenuto per sintesi del dato empirico. La casa di cui abbiamo il concetto sintetico otterrà perciò la sua concreta istanziazione, in un blocco spazio-tempo a lei conforme, solo tramite lo schema che ne svela il reale principio di produzione.

2. Deleuze utilizza spesso, a proposito dell'esperienza empirico-trascendentale che ha in mente, la formula proustiana «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto» (PS, p. 58).⁴⁷ A ben vedere questa caratterizzazione sembra funzionare con efficacia se applicata alla distinzione sintesi/schema: «reale senza essere attuale» perché, lo abbiamo appena visto, lo schema fornisce una regola di produzione della casa – di tutte le case reali che desidero – e non della singola casa attuale che io riconosco per ricognizione, seguendo il tragitto che va dall'empirico al possibile categorialmente espresso; «ideale senza essere astratto» preciserebbe invece la natura relazionale e mediana dello schema. Lo schema è relazionale in ragione della sua azione di "sintesi" svolta tra concetti eterogenei, mediante la quale è possibile ricavare quella che – in *Differenza e ripetizione* – Deleuze definisce «Idea differenziale» (DR, 365). Il caso della linea retta come «percorso più breve» è, a questo proposito, ancora una volta esemplificativo, dato che – la sua costruzione – rimanda alla nozione di idea come principio di ragion sufficiente. In due luoghi

⁴⁷ M. Proust, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1993, p. 550.

precisi delle *Lezioni* Deleuze insiste su questo aspetto, per sottolineare la prossimità e insieme la distanza da posizioni leibniziane.

(A) Lo schema «il più corto», già usato come esempio – ricorda Deleuze – dal “leibniziano” Salomon Maimon, indicherebbe in Kant una regola di produzione posta «al di fuori del concetto» (FC, p. 66). Quindi, se in Leibniz la determinazione è completa e interna al concetto, in Kant, al contrario, il richiamarsi esplicitamente ai motivi archimedeo-leibniziani del «calcolo di esaustione» resta ancora finalizzato a un’esternalizzazione del principio di individuazione. In questo senso Kant intravede – con lo schematismo – il senso dell’«idea differenziale» per poi tuttavia assoggettarlo a un’estetica trascendentale dall’impianto ancora rappresentativo. Deleuze lo rilevava già in *Differenza e ripetizione* notando che «lo schema kantiano si spingerebbe lontano, superandosi verso una concezione dell’Idea differenziale, se non restasse indebitamente subordinato alle categorie che lo riducono allo stato di semplice mediazione nel mondo della rappresentazione» (DR, p. 365). (B) Kant però, nell’atto stesso di tradire il carattere differenziale del sensibile, si riallaccia coraggiosamente alla tradizione leibniziana, proponendo con lo schema del «percorso più breve» una «proposizione archimedeo» e «pre-differenziale» (FC, p. 67). Ma cosa significa precisamente dire, con Kant, che lo schema articola una logica relazionale tra eterogenei? Perché interpellare – come fa Deleuze – una nozione così vicina a Leibniz quale risulta essere il calcolo d’esaustione?⁴⁸

«La nozione della linea retta come “percorso più breve” è un puro non senso se la si separa da tutto un calcolo che è una comparazione di eterogenei. Ritrovate qui il tema della sintesi. Per eterogenei non si intendono i differenti tipi di linea, retta o non

⁴⁸ In termini “kantiani”: l’operazione leibniziana di esaustione mira – per approssimazione infinitesimale e asintotica – a far tendere il possibile (concepito come condizione logica) verso l’esistente (empirico). Per una trattazione “tecnica” degli aspetti filosofico-matematici che Deleuze riprende dal pensiero di Leibniz si veda il primo capitolo – “Leibniz and the Concept of the Infinitesimal” – di S. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury Academic, London-New York 2013, pp. 7-47.

retta, ma ci si riferisce al confronto della curva e della retta. È il tema archimedeo dell'angolo minimo, dell'angolo più piccolo formato dalla tangente e la curva. "Il percorso più breve" è una nozione inseparabile da quello che nell'antichità si chiamava calcolo d'esaustione nel quale la retta e la curva sono poste in un confronto sintetico. Quindi tracciare la tangente a una curva è proprio una regola di produzione. È in questo senso che posso dire, malgrado le apparenze, che "il percorso più breve" non è un attributo di "linea", e questo non deve sorprenderci dal momento che "il più breve" è una relazione; una relazione non è un attributo. Se dico "Pietro è più piccolo di Paolo", "più piccolo" non è un attributo di Pietro. Platone stesso già diceva che, Pietro, se è più piccolo di Paolo, è più grande di Gianni. Una relazione non è un attributo» (FC, p. 120)

3. Quando Kant avvista nello schema quel «qualcosa di intermedio» (Krv, B 177, p. 190) indispensabile a connettere la sfera del categoriale a quella dell'intuizione, scopre un dominio, una regione specifica, all'interno della quale l'astratto e il concreto paiono sposarsi armonicamente. Tuttavia, nella storia del motivo trascendentale – rileva Deleuze – sembra verificarsi un inatteso testacoda: Husserl, legittimo erede del discorso trascendentale kantiano, rielaborando il tema della correlazione, finisce per riattivare lo iato gerarchico posto tra i due livelli di esperienza. Cercando infatti di connettere le essenze pure alle cose dell'esperienza, Husserl compie – per usare l'espressione utilizzata da Deleuze in *Logica del senso* – un «gioco di prestigio» (LS, p. 91): nel tentativo di garantire il senso dell'intenzionalità, egli fonda la correlazione tra concetto e oggetto su un nucleo noematico stabile, la cui legittimità è giustificata dal solo fatto di costituirsi come un astratto vissuto (FC, p. 121). Per Deleuze – ci è noto da *Logica del senso* – questo tentativo husserliano di far riposare sulla neutralità dei significati il senso degli stati di cose non è altro che un'«immacolata concezione», un indebito «passaggio dalla sterilità alla genesi» (LS, p. 91).

Kant invece, tematizzando l'«arte nascosta» dello schematismo (Krv, B 180, p. 192) come l'attività più profonda dell'immaginazione trascendentale, si

mostrerebbe decisamente più attento ai fattori genetici di produzione. All'inizio dello *Schematismus-Kapitel* Kant è diretto: tra il concetto geometrico del cerchio e quello empirico di un piatto abbiamo la necessità di porre il termine intermedio del rotondo: lo schema. Ora, al contrario di Husserl, il quale dopo aver individuato questo genere di nozioni le confinava nell'«ambito delle essenze inesatte» (FC, p. 122), Kant coglie il loro ruolo produttivo. Affinché un discorso sull'esperienza si dimostri ideale senza essere astratto – così lascia intendere qui Deleuze –⁴⁹ si deve prendere in considerazione, come fa Kant, l'elemento genetico-costruttivo che elicit il passaggio da essenze pure (es. “il cerchio”, “la linea uguale in tutti i suoi punti”) a riscontri empirico-intuitivi (“il piatto”, “la linea nera”). Deleuze è molto chiaro: l'esperienza, per essere insieme reale e ideale, cioè per riferirsi a ciò che accade e per mantenere ciononostante la sua estendibilità illimitata, richiede delle regole di costruzione. Nel caso del cerchio e del piatto avremo lo schema della rotondità concepito come genesi, come «dinamismo spazio-temporale», ossia come «processo di produzione» che, in entrambi i casi, mi permette di realizzare nell'esperienza cose corrispondenti ai concetti presi in oggetto. Il tondo – scrive Deleuze – «è il giro che permette di fare tonde certe materie. Il tondo bisogna evidentemente intenderlo in senso dinamico, come processo: allo stesso modo che la linea retta, come percorso più breve, implica un'operazione per cui la lunghezza di una curva è paragonata a quella di una retta». Per analogia alla maniera in cui «si dà una linearizzazione della curva, così il tondo implica un'operazione per cui qualcosa nell'esperienza è arrotondato» (FC, p. 121).

⁴⁹ Nel corso della seconda lezione Deleuze, trattando delle quantità intensive, identifica l'esperienza della cesura temporale e della forma vuota del tempo con la sperimentazione dell'«assolutamente astratto». Per come la leggiamo noi il «punto più vivo dell'astratto» di cui parla qui Deleuze coincide esattamente con l'«ideale», ossia con il virtuale che costituisce internamente il reale, distinguendolo dalla semplice attualità. In effetti quando Deleuze utilizza l'espressione «astratto» lo fa tendenzialmente per indicare o l'opposizione nei confronti di una nozione classica di astratto che, ridotta all'universale-generale, «non spiega nulla» (PP, p. 194; MP, p. 140; DRF, p. 251; cfr. PV, p. 22); o un «astratto reale» (MP, p. 195, p. 313) che, come in questo caso, corrisponde all'essenza non rappresentativa della vita stessa: l'immediato (FC, pp. 83-84).

Si comprende bene come, con il tondo, e più in generale con la nozione di schema, lo spazio geometrico-euclideo dell'estetica trascendentale kantiana slitti progressivamente verso l'idea di uno spazio archimedeo, internamente temporalizzato e perciò costitutivamente generativo. Il tempo definisce le profondità di uno spazio in cui si realizza la costruzione ideal-reale dell'esperienza. Deleuze, sviluppando le tesi kantiane, si avvicinerà quindi sempre più alle determinazioni intime di uno spazio genetico reale; uno spazio che cresce sviluppandosi intensivamente e qualitativamente e che, solo secondariamente, può essere analizzato secondo i criteri estrinseci dell'estensione.

§1.3.1. Continuità e intensità del reale

Nelle «pagine straordinarie» – così le appella Deleuze (FC, p. 81) – dedicate alle “Anticipazioni della percezione” Kant si interroga sulla natura della realtà fisica. Porre questo problema in termini trascendentali significa chiedersi: ci è dato conoscere *a priori* qualcosa della sensazione? La sensazione, infatti, come componente empirica della percezione – cioè dell'intuizione empirica – è altro rispetto alla dimensione delle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Laddove infatti queste ultime fungono da griglie geometrico-formali, all'interno delle quali il fenomenico può manifestarsi, la sensazione comporta invece un contatto diretto con l'estensione e con le sue quantità.⁵⁰ La sensibilità, prima di essere filtrata dalle forme *a priori* dello spazio e del tempo, implica già una materia – Kant ne è conscio e la definisce il «reale della sensazione» (KrV, B 207, p. 209) – dotata di grandezze estensive misurabili. Il problema è dunque per Kant quello di posizionare il reale, all'interno del suo sistema “fenomenologico”, così come appare *nello spazio e nel*

⁵⁰ Sulla distinzione kantiana tra percezione e sensazione, a partire dal principio delle “Anticipazioni della percezione”, si veda M. Giovannelli, *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perceptions*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 5-9.

tempo per mezzo della sensazione. Se le intuizioni *dello spazio e del tempo* rivelano infatti – lo abbiamo visto – le ragioni *a priori* del molteplice da un punto di vista puramente formale, la sensazione pone invece il problema della materia, pensata come – ricorda Deleuze – complesso di parti disposte in successione, ossia molteplicità discrete unificabili in un tutto (FC, p. 81). Di questa totalità *partes extra partes*, che costituisce il lato materiale del fenomeno, non ne possiamo di fatto conoscere alcunché. La sensazione essendo unicamente empirica, essendo cioè in senso stretto «la materia della percezione» (Krv, B 209, p. 210), non può divenire oggetto di autentica conoscenza *a priori*, mancando questa degli elementi formali minimali per accedere allo statuto autonomo di fenomeno. La sensazione, perciò, a differenza dello spazio e del tempo che possono essere dette «anticipazioni dei fenomeni», e che rispetto alla figura e alla quantità «rappresentano *a priori* tutto ciò che può essere dato a posteriori nell'esperienza» (Krv, B 209, p. 210), non risulta anticipabile. Ora, dire che una conoscenza è un'anticipazione, lo si sarà inteso, significa sostenerne esattamente una validità *a priori*. Spazio e tempo, ad esempio, sono tali in virtù della loro legalità formale che ci consente di anticipare la modalità di manifestazione dei fenomeni in generale. La sensazione, dunque, potrebbe conquistare lo statuto di anticipazione solo nel caso in cui – scrive Kant – «si desse qualcosa di conoscibile *a priori* in ogni sensazione come sensazione generale (senza che possa essere data una particolare)» (Krv, B 209, p. 210). Ci domanderemo allora: esiste una “forma” della sensazione, che si dà indipendentemente dalle singole sensazioni? O anche: ciò che riempie il reale, la materia, in che modo ci viene offerto dalla sensazione?

Secondo Kant, che qui – a tratti – sembra riorientare inaspettatamente la lente trascendentale dal campo della geometria a quello della fisica,⁵¹ la sensazione pare

⁵¹ È il problema di definire la materia in chiave trascendentale aggirando, in qualche modo, i vincoli dello sbarramento noumenico: come fare a rendere ragione della consistenza ontologica della materia e dell'unità dell'esperienza a essa correlata, fintanto che questa è ritenuta in sé inconoscibile? Quali sono le condizioni di questa unità a scorrimento, quale si presenta il processo

effettivamente possedere due caratteri peculiari, capaci di assegnarle un aspetto contemporaneamente formale e anticipatorio.

a. La sensazione impone un'apprensione istantanea della realtà. La sensazione è per Kant «qualcosa del fenomeno, tale che la sua apprensione non costituisce una sintesi successiva»; non trattandosi quindi di una totalità composta di parti, essa risulta fundamentalmente «priva di quantità estensiva» (KrV, B 209, p. 210). Deleuze, a commento di questo passo, riporta l'esempio del calore: quando noi affermiamo "ci sono trenta gradi" ciò che sentiamo non corrisponde alla somma di trenta sotto-unità (gradi), bensì a un'unità istantanea per costituzione estranea ad addizioni e sottrazioni di parti (FC, p. 82).

b. Nell'intuizione empirica ciò che mi è dato, oltre a presentarsi istantaneamente, riempie lo spazio e il tempo secondo una modalità graduale. La sensazione, più precisamente, possiede una pluralità interna – di infiniti gradi intermedi – rappresentabile solo per avvicinamento o allontanamento dal grado zero. La quantità espressa da una sensazione è quindi «intensiva» (KrV, B 209-210, pp. 210-211): i gradi di un colore, di un calore, o di una forza sono tutti esempi di intensioni del reale, ossia livelli progressivi di riempimento dello spazio-tempo che emergono dal grado 0 e

fisico del reale? Che ruolo ricoprirà dunque la componente materiale – l'ontologia – all'interno del sistema trascendentale kantiano? Secondo Luporini questi interrogativi ci instradano verso una comprensione profonda del progetto di confutazione dell'idealismo, intrapreso e sviluppato da Kant nel corso della sua intera opera. "Bergsonizzando" Kant, Luporini associa alla materia il cruciale compito di un'obiettivazione della temporalità pura, ossia la capacità di rivelare – fornendone per così dire sostanza espressiva – la permanenza del tempo. Il reale sensibile – la materia percepita – esibisce la struttura permanente del divenire, ne fornisce una misura: la «durata» (C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 226-243).

tendono per infiniti gradi all'accrescimento ($x \rightarrow \infty$) o che, all'inverso, si approssimano per caduta allo 0 ($x \rightarrow 0$).⁵²

L'anticipazione della percezione, da interpretarsi come la coscienza dell'aspetto intenso e graduale dell'intuizione empirica, ci permette dunque di ampliare la nostra comprensione della realtà fenomenica. Se, infatti, attraverso la sola intuizione la natura del fenomeno ci pareva unicamente estesa e composita, con la percezione – e con il suo materiale sensibile veicolato dalla sensazione – giungiamo a una rappresentazione completa del reale, capace di svelarci il proprio aspetto continuo e dinamico. Del resto, è lo stesso Kant a sottolineare come spazio e tempo siano già in sé «*quanta continua*» (KrV, B 211, p. 211), forme anomale dotate della facoltà di riempire il reale tanto per estensione quanto secondo intensione. L'idea che la natura intima della realtà sia primariamente dinamica può essere tratta, d'altronde, dal semplice fatto che ogni sorta di aggregato possibile è il risultato di una «sintesi costantemente interrotta», una delimitazione transitoria della più larga e fondamentale sintesi dell'immaginazione produttiva (KrV, B 212, p. 212).

Ora, il reale fenomenico – puntualizza Kant – è un dinamismo spazio-temporale esattamente perché il suo motore è di fattura temporale: «a quantità di questo genere (spazio e tempo) si può dare anche il nome di 'fluenti', in quanto la sintesi (dell'immaginazione produttiva) nella produzione di esse è un processo nel tempo,

⁵² Deleuze insisterà in particolar modo su questa seconda componente della caduta, considerandola il vero aspetto attivo della sensazione. In *Francis Bacon. Logica della sensazione* – luogo in cui la trattazione del tema appare forse più esplicita – la differenza di intensità che si sperimenta nella sensazione – ad esempio con i colori – è legata a un fenomeno attivo, realmente positivo, di discesa. Questa caduta non va in effetti intesa, secondo Deleuze, nei termini di una caduta «in senso termodinamico», ossia alla stregua di una «tendenza a un livellamento al grado più basso. Al contrario, la caduta rappresenta qui l'affermazione della differenza di livello come tale». Kant, ribadisce Deleuze, «ha dato rilievo al principio di intensità definendolo una grandezza appresa nell'istante: ne concludeva che la pluralità contenuta in questa grandezza poteva essere rappresentata solo attraverso la sua approssimazione alla negazione = 0. Pertanto, anche quando la sensazione tende verso un livello superiore o più alto, può farcelo provare solo approssimando questo livello superiore a zero, ossia attraverso una caduta. Quale che sia la sensazione, la sua realtà intensiva è comunque quella di una discesa [...]». (FB, p. 153).

tale che la sua continuità è designata in particolare col termine “fluire” (scorrere)» (KrV, B 211-212, p. 212).⁵³ Se pertanto, conclude Kant, l'unica *qualità* della realtà quantitativa (es. dell'estensione di uno spazio) che possiamo attingere a priori è la *continuità*, per converso l'unica *quantità* del qualitativo percepito (es. di un sapore), ghermibile nell'ininterrotto flusso del reale, è l'*intensità*. «Ogni altra cosa – sentenza Kant – è lasciata all'esperienza» (KrV, B 218, p. 216).

Nel suo rimaneggiamento della questione kantiana delle intensità Deleuze sembra enfatizzare alcuni aspetti specifici; su tutti quello del tempo puro come «grado zero implicato da ogni quantità intensiva». Nella seconda *Lezione* Deleuze non esita a paragonare il discorso di Kant a una trasposizione «al livello fisico delle intensità» di quel che Hölderlin sosteneva nelle sue analisi intorno alla tragedia di Edipo.⁵⁴ Entrambi, sia Hölderlin che Kant, avrebbero difatti colto con grande acume la forma primigenia dell'esperienza, la struttura originaria del suo scaturire. Questa forma elementare – lo si è precedentemente notato – è del tipo della «cesura», di un «limite», di un istante decisivo che agisce sulla linea temporale retta, dividendola in un prima e in un dopo non simmetrici. Il «momento del limite» (FC, p. 78), così lo appella Deleuze, rappresenta quello che per Kant era l'intuizione = 0, il *minimum* di intensità che innesca ogni distribuzione possibile sul continuo lineare del tempo. L'andamento processuale della realtà si innesca pertanto a partire da un'incrinatura della linea del tempo che, per sintesi continua, alimenta la dinamica di riempimento del reale, in termini di intensificazione e di ritmizzazione (FC, pp. 83-84). In altri termini, secondo Deleuze, lo spazio-tempo diviene sostanza fluente

⁵³ Circa la relazione tra grandezze intensive e «sintesi continuativa» del reale si veda C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 201-216.

⁵⁴ F. Hölderlin, “Note a Sofocle”, in *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 94-109. Cfr. S. Palazzo, “La catastrofe di Kronos”, in FC, pp. 27-35.

del reale solo grazie alla funzione sintetica primaria di «un tempo che esce dai propri cardini»:⁵⁵

«La quantità intensiva opera una sintesi tra il grado zero, che essa implica e a partire dal quale è prodotta, e il tempo come linea pura o forma vuota. La quantità intensiva, come grado del reale che riempie uno spazio e un tempo, opera la sintesi tra un grado zero, a partire dal quale questo reale è prodotto o nel quale si estingue, e, dall'altra parte, il tempo come forma vuota o linea pura. Cosicché ci sarà complementarità tra la funzione di cesura che la coscienza intensiva gioca nel tempo, e la forma lineare vuota assunta dal tempo» (FC, p. 83).

In questa concezione che tutto subordina al tempo puro che cosa ne è dunque dello spazio? Se, come dichiara Deleuze, il tempo «è sempre più profondo dello spazio» (FC, p. 120) in quali termini dobbiamo ripensare l'idea di spazialità?

§1.3.2. Lo *Spatium intensivo del sensibile*: la differenza interna

Tra i luoghi dell'opera *Differenza e ripetizione*, utili a triangolare la posizione del nostro argomento inerente lo spazio, almeno tre possono essere ritenuti di importanza strategica. Nel primo, già menzionato in apertura di capitolo, Deleuze si pone l'arduo compito di rifondare l'estetica trascendentale inaugurata da Kant, ponendola su basi empirico-trascedentali. L'estetica, letteralmente la «scienza del sensibile», può elevarsi al grado di disciplina «apodittica» soltanto nel momento in

⁵⁵ Con lo svuotamento "ideale" del tempo («forma pura del tempo vuoto») sembra farsi strada l'idea di un riempimento intensivo dello spazio. Riprendendo e potenziando il Kant delle "Anticipazioni della percezione", Deleuze insiste in effetti sulla consistenza dinamica dello spazio reale: la posta in gioco è la dimensione concreta dell'esistente, tanto distante dal formalismo geometrico dell'"Estetica trascendentale" quanto – probabilmente in maniera involontaria – sempre più prossimo al discorso kantiano sulle forze "vive" dei *Principi metafisici della scienza della natura* – testo che peraltro Deleuze non sembra considerare. Sullo sviluppo di una concezione dinamica dello spazio fisico kantiano si veda il già menzionato C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 123-151, pp. 299-357; per una reintegrazione del principio delle grandezze intensive in seno all'impostazione aprioristica del trascendentale kantiano si veda invece T. Jankowiak, *Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes*, in «Kantian Review», vol. 18, n. 3, pp. 387-412.

cui i due vettori dell'empiria e del trascendentale si incontrano direttamente «nel sensibile», per definirne le condizioni di realtà. Ora, per Deleuze, tale obiettivo si traduce in un'indagine serrata delle ragioni trascendentali che definiscono la genesi interna dell'«essere stesso *del* sensibile». Si tratta, nei termini kantiani pocanzi discussi, di sperimentare «la differenza di intensità come ragione del diverso qualitativo» (DR, pp. 79-80).

Il secondo punto, a nostro avviso particolarmente significativo, figura come un inciso all'interno del paragrafo dedicato alla prima sintesi passiva. Al fine di caratterizzare con maggiore precisione la particolare attività di ripetizione racchiusa nella sintesi temporale, ossia la potenza formativa di una ricettività non meramente passiva, Deleuze formula una notazione critica circa i limiti dell'estetica trascendentale kantiana. L'estetica trascendentale kantiana andrebbe a suo parere ricalibrata nella direzione indicata dal principio graduato delle intensità, e dalla nuova nozione di spazio che essa finemente sottende. Scrive Deleuze in proposito:

«definendo l'io passivo mediante la semplice ricettività, Kant dà le sensazioni come già fatte, riferendole soltanto alla forma *a priori* della loro rappresentazione determinata come spazio e tempo. Con ciò, non soltanto egli unifica l'io passivo vietandosi di comporre lo spazio per gradi, non soltanto priva l'io passivo di ogni potere di sintesi (essendo la sintesi riservata all'attività), ma scinde inoltre le due parti dell'Estetica, l'elemento oggettivo della sensazione garantito dalla forma dello spazio, e l'elemento soggettivo incorporato nel piacere e nella sofferenza» (DR, p. 129)

Il terzo lato, che va a chiudere la figura di rimandi testuali da noi individuata, compare nelle pagine conclusive dell'"Introduzione". Qui il problema è, esattamente, quello di stabilire lo statuto del *principium individuationis*: Deleuze, ponendosi nel solco del pensiero leibniziano, e ancor più neokantiano, ritiene opportuno disporre le nozioni di differenza e di ripetizione – concepite come i due volti dell'individuazione – sul terreno dell'idea, piuttosto che nella "doppia

affezione” del fatto e della propria rappresentazione concettuale.⁵⁶ Deleuze fa notare: prendete in considerazione il paradosso degli oggetti simmetrici non sovrapponibili, nel loro caso la differenza risulta interna eppure irriducibile al concetto. Tant’è che finché si interpreta la differenza come differenza puramente concettuale (es. Hegel) e la ripetizione come differenza estrinseca (es. Kant), l’aporia dell’enantiomorfismo appare del tutto insolubile. Come procedere dunque? Secondo Deleuze è necessario potenziare l’argomento leibniziano di un’individuazione qualitativa e quantitativa completa, per dislocarsi – neokantianamente – all’interno dell’«Idea», nello spazio profondo della differenza. E, d’altronde, ciò significa rimettere al contempo in discussione alcune delle tesi più spinose della prima *Critica*: tanto la problematica degli oggetti opposti incongruenti quanto quella dello schematismo sembrano infatti ricevere adeguata risposta soltanto se riposizionate all’interno della teoria delle quantità intensive – insieme alla concezione dinamica della materia che essa implica.

«Il fatto è che una differenza può essere interna e tuttavia non concettuale (e tale è già il senso del paradosso degli oggetti simmetrici). Uno spazio dinamico deve essere definito dal punto di vista di un osservatore legato a questo spazio e non da una posizione esterna. Vi sono differenze interne che drammatizzano un’Idea, prima di rappresentare un oggetto. Qui la differenza è interna a un’Idea, benché sia esterna al concetto come rappresentazione oggettiva. Per questo l’opposizione di Kant e di Leibniz sembra proprio attenuarsi nella misura in cui si tenga conto

⁵⁶ Caratterizzare la prospettiva teorica del trascendentalismo kantiano nei termini di una “doppia affezione” (espressione coniata da Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, 1929), significa identificare implicitamente la posizione di Kant con quella dell’idealismo trascendentale – ottica che postula appunto la più completa eterogeneità tra empirico e trascendentale, così come una rigida squalifica gnoseologica dell’ambito noumenico (che pur risulta necessario ammettere ai fini di un’organizzazione sistematica dell’esperienza). A favore di una lettura idealistico-trascendentale del kantismo si veda G. Bird, *Kant’s Transcendental Idealism*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», vol. 13, pp. 71-92; per una discussione critica della problematica tesi della “doppia affezione” – a partire da una rilettura dell’“Estetica trascendentale” – si veda F.-X. Chenet, *L’assise de l’ontologie critique. L’esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994.

dei fattori dinamici presenti nella loro filosofia. Se Kant riconosce nelle forme dell'intuizione differenze estrinseche irriducibili all'ordine dei concetti, tali differenze non sono perciò meno "interne", benché non possano essere assegnate dall'intelletto come "intrinseche" e non siano rappresentabili se non nel loro rapporto esterno all'intero spazio. Ciò significa, conformemente a certe interpretazioni neo-kantiane, che esiste una costruzione interna, progressivamente dinamica, dello spazio che deve precedere la "rappresentazione" del tutto come forma di exteriorità. L'elemento di tale genesi interna ci sembra consistere nella quantità intensiva, piuttosto che nello schema, e riferirsi alle Idee piuttosto che ai concetti dell'intelletto» (DR, pp. 39-40)

Gli elementi costitutivi di questa nuova nozione di «spazio dinamico» proposta da Deleuze si trovano articolati con sistematico rigore nel quinto capitolo di *Differenza e ripetizione*, "Sintesi asimmetrica del sensibile". Questo testo può effettivamente essere letto – senza particolari forzature – come una coraggiosa ripresa del capitolo kantiano dedicato alle "Anticipazioni della percezione". Il bersaglio teorico è infatti il medesimo: stabilire di che natura sia il reale sensibile. Ora, se già in Kant, nella *Critica della ragion pura*, il capitolo dedicato alle quantità intensive insinuava il presentimento di una revisione – e non solo il semplice completamento – delle tesi presenti nell'"Estetica trascendentale",⁵⁷ in Deleuze questo tentativo si concretizza senza mezzi termini. La sua tesi è netta: la condizione di ciò che è dato, di tutto il reale che «accade e appare», è la «differenza»,

⁵⁷ Sulla possibilità di intendere l'intensità kantiana come l'"in sé" della materia, ossia come l'innescano noumenico – la sola e unica affezione – dell'esperienza in generale, si vedano C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 201-248, pp. 299-357; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, pp. 103-159; D. Hogan, *Noumenal Affection*, in «Philosophical Review», vol. 118, n. 4, pp. 501-532; T. Jankowiak, *Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes*, cit.; contro l'ipotesi "fisica" di una valenza trascendentale del principio delle quantità intensive, si vedano J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; R.B. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Peter Smith, Gloucester 1973; P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; D. Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, New York 2001.

un'istanza che funge da principio di ragion sufficiente e che penetra il reale in quanto tale, strutturandolo in ordini concatenati di differenze. La differenza è dunque, afferma Deleuze, «il noumeno più prossimo al fenomeno», un ordine particolare che si compone di almeno due serie di elementi eterogenei in stato di «disparazione», la cui natura precipua è quindi l'intensità. Deleuze, recuperando il termine "disparazione" dalla teoria dell'individuazione di Simondon,⁵⁸ definisce la differenza in sé come lo stato di essenziale accoppiamento tra differenze, che si riproduce – si ripete – tanto a livello dei singoli rapporti tra termini quanto tra una serie e l'altra. La differenza è pertanto in sé tensione, sfasamento e asimmetria: è intensità (DR, p. 287).

La scienza fisica, del resto, non ha mancato di illustrare in maniera persuasiva la natura differenziale di alcuni fenomeni, quali la temperatura, la pressione, il potenziale e l'accelerazione. Se pertanto, sottolinea Deleuze, la differenza può a giusto titolo considerarsi la «ragione del sensibile», è perché l'intensità ne esprimerebbe la forma (E-E') più propria, ossia la «disparità» come principio stesso della differenziazione. Come chiarisce perspicuamente la teoria energetica, infatti, l'intensità rivela «il contenuto propriamente qualitativo della quantità», vale a dire il carattere necessariamente intensivo (*intensio*) dell'estensione (*extensio*, «estensità»). L'idea di base è quindi la stessa di Kant, ma il suo sviluppo si dimostra decisamente più radicale: la correlazione tra *realitas phaenomenon* e *realitas noumenon* non possiede più una valenza meramente limitativa e regolativa, tale da contornare *ex negativo* i confini del solo ambito del possibile. Con Deleuze il ruolo del noumeno, nella sua stretta interdipendenza dal fenomeno, diviene effettuale ed empiricamente "evenemenziale": il noumeno, ossia l'intensità, si esprime accadendo nel concreto fenomenico, nel sensibile.⁵⁹

⁵⁸ Deleuze utilizza *L'individu et sa genèse physico-biologique*, apparso in Francia nel 1964 e ora presente in traduzione italiana in G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (2005), Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 31-309.

⁵⁹ Cfr. D. Hogan, *Noumenal Affection*, cit.

La teoria energetica è dunque più efficace della prospettiva termodinamica qualora si tratta di evidenziare l'incidenza genetica della quantità intensiva. Non si conoscono difatti – in quest'ottica – «se non forme di energia già localizzate e ripartite nell'estensione, estensioni già qualificate da forme di energia». Gli esempi menzionabili sono molteplici: «forza e lunghezza per l'energia lineare, tensione superficiale e superficie, per l'energia di superficie, pressione e volume per l'energia di volume, altezza e peso per l'energia gravitazionale, temperatura ed entropia per l'energia termica...» (DR, p. 288). Dunque, quanto alla determinazione diretta del principio di intensità, la difficoltà concernerà esattamente il suo statuto fenomenologico: dandosi a vedere soltanto nell'estensione, il concetto di intensità rischia di venire assimilato a un semplice «concetto empirico», ottenuto per addizione *ex post* di caratteri qualitativi esclusivamente estensivi – la *qualitas* (del sistema, del campo) e il *quale* (dell'oggetto). Questa difficoltà, secondo Deleuze, non sarebbe perciò riducibile a un generico inconveniente metodologico, agevolmente emendabile. Per l'intensità quella di configurarsi come un «effetto» è una vera e propria fatalità, iscritta nell'impianto stesso del vincolo di correlazione tra quantità intensiva e quantità estensiva. Come testimoniano infatti i principi di Carnot, di Curie e di Le Châtelier, la differenza di intensità tende ad annullarsi – per livellamento progressivo delle differenze – «nell'esteso e nella qualità che lo riempie».

Ora a questa motivazione, diciamo ontologico-strutturale, della necessaria «estensizzazione» delle quantità intensive si è sovrapposta, affermandosi storicamente come tesi predominante, una spiegazione di carattere strettamente epistemologico. Il «solo» fatto di constatare questa generale tendenza verso una sperimentazione dei fenomeni sotto la forma di un «pareggiamento del disuguale» (DR, p. 289), all'interno di sistemi estesi pienamente qualificati e di oggetti completamente determinati, ha indotto, in molti casi, a liquidare e a neutralizzare la nozione di intensità. Per Deleuze questo è l'esito di un'«illusione fisica

trascendentale»,⁶⁰ provocata dalla natura stessa dell'intensità; la quale, come si è detto, rimane celata dalle stesse qualità dell'estensione in cui inevitabilmente si attualizza. L'apparente ineluttabilità di tale illusione si rafforza nel suo allearsi con il «buon senso» scientifico – caratteristico delle spiegazioni termodinamiche. Al fine di salvaguardare, a tutti i costi, il carattere identitario nonché inevitabilmente piatto del dato presente, questa «tendenza epistemologica» (DR, p. 290) misconosce irrimediabilmente l'origine profonda dei fenomeni, a beneficio della loro datità estesa. In altre parole l'intensità implicata in ogni fenomeno verrebbe a perdersi in favore di una pacifica distribuzione di qualità su una superficie estesa già configurata.

In termini temporali ciò comporta l'affermarsi del presente vivente – luogo in cui il sistema è pienamente individuato – a discapito di un passato in cui le differenze di intensità renderebbero invece «improbabile» ogni legittima spiegazione del dato di fatto, così come impossibile ogni previsione di sorta a esso legata. L'approccio termodinamico del buon senso si fonda perciò su una sintesi

⁶⁰ L'intensità, lo si è visto, esprime lo stato necessariamente implicato della differenza. La differenza che si esplica in un sistema, una «differenza fuori di sé», considera Deleuze, tende ad annullarsi. A questo proposito, per dare a vedere il dileguarsi della differenza nel processo di esplicazione all'interno di un sistema, è possibile richiamarsi a un esempio paradigmatico della fisica teorica: la contrapposizione tra il principio di Carnot e quello di Clausius, e il fenomeno paradossale dell'entropia. Deleuze – seguendo Léon Selme – attribuisce a questo fenomeno lo statuto di «illusione fisica trascendentale»: fintanto che ci si attiene al livello dell'estensione, fintanto che si considera il problema da una prospettiva unicamente termodinamica, il solo aspetto che apparirà manifesto è quello entropico di un sistema che si trasforma qualitativamente nell'esteso e che perciò cancella gradualmente le differenze di intensità da cui è sorto. Da un'ottica energetica, al contrario, il fenomeno esteso dell'entropia (la coppia *qualitas* calore ed *estensione* entropia) si configurerà come un effetto essenzialmente illusorio, l'*escamotage* termodinamico per tradurre – e “salvare” – in termini di estensione processi di individuazione energetico-intensi impercettibili. Nota pertanto Deleuze: «così, onde preservare l'universo dalla morte termica o salvaguardare le possibilità dell'eterno ritorno, non occorre immaginare meccanismi estensivi altamente “improbabili”, ritenuti capaci di ripristinare la differenza. La differenza, infatti, non ha cessato di essere in sé, di essere implicata in sé, quando si esplica fuori di sé» (DR, p. 295). Si vedano i commenti di J. Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition". A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, pp. 222 e ss.; C. Crockett, *Deleuze Beyond Badiou. Ontology; Multiplicity and Event*, Columbia University Press, New York 2013, pp. 156 e ss.

temporale dell'abitudine, una sintesi dell'affidabilità del presente e della conseguente prevedibilità futura. A dar man forte al buon senso e all'abitudine interviene il «senso comune», con la sua «sintesi statica della diversità qualitativa», per mezzo della quale un oggetto si dà nella sua identità compatta di fronte a un plesso di facoltà soggettive armonicamente disposte (DR, pp. 291-293; cfr. DR, pp. 127-130).

Tutt'al contrario, una scienza delle intensità dovrebbe poter porre, bergsonianamente, al proprio centro una sintesi temporale come «coesistenza del passato col presente» (cfr. DR, pp. 95-115); il che vuol anche dire, in termini spaziali, che lo stato intenso-differenziale, una volta esplicito nell'esteso, non si depaupererà più in via definitiva, ma innescherà, dalle profondità di un "di dentro" «inesplicabile», tutte le operazioni fondamentali di individuazione. Lo stato di tensione potenziale, che Simondon definisce «metastabile», sarebbe quindi capace di generare le dimensioni stesse dell'esteso – ad esempio la lunghezza e la larghezza – sebbene di per sé esso rimanga ricoperto dalle qualità che produce (DR, pp. 293-297). La domanda è dunque lecita: come fare allora a introdursi, al di là della maschera delle qualità estese, sino alle profondità di questa ragion sufficiente intensa? «Come potrebbe (l'intensità) essere altrimenti che "sentita", se è essa a far sentire e a definire il limite proprio della sensibilità?» (DR, p. 298)

§1.3.3. Il profondo implesso: differenze implicanti e distanze ideali

Giunto a questo punto dell'analisi Deleuze pare gettare le basi per una vera e propria metafisica dello spazio, risultante da una trasposizione topologica – *lato sensu* – delle tre sintesi temporali precedentemente presentate.⁶¹ Le equazioni

⁶¹ Henry Somers-Hall individua, a tal proposito, «tre sintesi spaziali» modellate secondo lo schema delle tre sintesi temporali presenti nel secondo capitolo di *Differenza e ripetizione* (H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, p. 171). Per una ricostruzione efficace del complesso tema delle tre sintesi del tempo si vedano: H. Somers-Hall,

stabilite sono relativamente semplici da seguire: se la sintesi dell'abitudine privilegia la dimensione del presente vivente e si rispecchia nell'esplicazione dell'esteso, la sintesi della memoria e del passato ci fa affondare al livello di uno strato spaziale implicato, essenzialmente profondo; fino al limite ultimo di una terza sintesi "cosmologica" – dell'eterno ritorno – in grado di aprire lo spazio dello «sprofondarsi universale». Ora, però, al netto di questa terminologia metafisica, tanto evocativa quanto apparentemente astratta, occorre chiarire con maggiore cura la distinzione tra estensione e profondità, focalizzandoci sul senso da attribuire al loro rapporto.

Lo «*spatium*» di Deleuze, fondandosi su una sintesi temporale dinamica, richiede proprietà e concetti altrettanto plastici. Dal punto di vista del lessico filosofico – nonché dello stile – il discorso deleuziano relativo allo spazio profondo è debitore di una varietà veramente straordinaria di riferimenti. La cornice metafisica è fornita dalla teoria dell'espressione neoplatonica (in particolare la cusana triade *complicatio-explicatio-implicatio*),⁶² abbinata alle speculazioni metafisico-naturali di Schelling circa la natura dell'*Ungrund*. Da un'ottica gnoseologica è invece rilevante l'influsso, interno all'ambito della psicologia della percezione, delle riflessioni di Jacques Paliard, Maurice Pradines e Jean Piaget, sul carattere intensivo della

Deleuze's Difference and Repetition, cit., pp. 55-96; S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 296-360; J. Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit. pp. 21-134. F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., pp. 73-91;

⁶² Per una trattazione organica della teoria dell'espressione neoplatonica si veda il lavoro svolto da Deleuze in vista della sua tesi complementare di dottorato, nota con il titolo *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968); su tutti il capitolo undicesimo "L'immanenza e gli elementi storici dell'espressione" (SPE, pp. 133-149). Del resto, fondamentale per la formazione neoplatonica di Deleuze fu la figura di Maurice de Gandillac, traduttore (Nietzsche, Benjamin, Cusano, Dionigi l'Areopagita, ecc.) e autore di eccellenti testi dedicati al pensiero neoplatonico; nonché direttore della sua tesi di dottorato – che, com'è noto, porterà alla pubblicazione di *Differenza e ripetizione*. Deleuze, in particolar modo, omaggerà il suo professore e amico, riconoscendogli il merito di aver individuato – come già insito in alcune delle più influenti dialettiche neoplatoniche – il motivo dell'«immanenza» (DRF, pp. 214-217). Di de Gandillac vanno senz'altro segnalati: M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Hachette, Paris 1952; Id., *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1942.

percezione della profondità. Per quanto concerne, invece, gli aspetti più tecnico-formali della nozione deleuziana di spazio sono decisivi gli spunti provenienti dalle matematiche “affermative”, intuizioniste (Luitzen Brouwer, George Griss); così come risultano essenziali le filosofie di Raymond Ruyer e Gilbert Simondon da un lato, e quelle di di Alexius Meinong e di Bertrand Russell dall’altro, per l’elaborazione di una definizione differenziale di distanza.

Ora, per conferire un minimo di ordine alla descrizione degli elementi costitutivi di questa complessa nozione, procederemo per cenni seguendo due binari: uno, appunto, metafisico-percettologico orientato a una specificazione dei caratteri della profondità; l’altro formalistico-ideale – basato principalmente sull’idea di numero – e volto a una delucidazione del concetto di distanza.

A. L’oggetto esteso, sia che lo si consideri dal punto di vista qualitativo e continuo, che da quello quantitativo e discreto, trova il suo principio genetico nella profondità dello *spatium* intensivo. Nello spazio esteso, osserva Deleuze, i principi di individuazione che forniscono all’estensione un orientamento («l’alto e il basso, la destra e la sinistra, la forma e il fondo») sono relativi a un’estensione già sviluppata, e indicano quindi la loro provenienza «da un’istanza più profonda». A decidere di quelle che Kant chiamava “le regioni dello spazio” (SP, pp. 411-418), è dunque la profondità di uno spazio che Deleuze – utilizzando un’espressione coniata da Paul Valéry, ma di stampo semantico neoplatonico – chiama «implesso». L’implesso è lo stato originario in cui le distanze, ad esempio la lunghezza e la larghezza, sono complicate, avviluppate in una profondità potenziale ancora del tutto eterogenea rispetto alle proprietà estese sotto cui si manifesteranno.⁶³

⁶³ È interessante notare come Jacques Derrida, trattando del concetto di «implesso» in Valéry, proponga una lettura al contempo simile – il suo carattere virtuale e ripiegato, la complicazione e la divisione all’infinito – ma, sotto certi versi, diametralmente opposta rispetto all’elogio deleuziano della presenza – il virtuale viene da Derrida ricondotto alla logica possibile-attuale, testimoniando di una sua completa estraneità rispetto alla *lignée* bergsoniana. Scrive Derrida: «l’implesso: ciò che

Certo è che nell'esteso una profondità è sempre riducibile a una lunghezza o a una larghezza possibili; cionondimeno – fa notare Deleuze – già nel campo dell'estensione omogenea la profondità si distingue, “per intensità”, dalle altre dimensioni. La possibilità delle lunghezze e delle larghezze riposerebbe dunque su una strutturale profondità – tanto del reale quanto della sua percezione – che dapprima le genera, poi le organizza e le orienta costituendo lo spazio esteso. Il piano dell'organizzazione, quindi, è di per sé omogeneo e acquista spessore e direzioni significative soltanto grazie a questa profondità già implicata, ragione del tridimensionale in quanto tale. Nota infatti Deleuze:

«In realtà, è sempre muovendo da una nuova profondità che la profondità originaria diviene lunghezza o si esplica in lunghezza [...]. Ora la profondità si esplica in sinistra e destra nella prima dimensione, in alto e basso nella seconda, in forma e fondo nella terza omogeneizzata, e l'esteso non appare, non si sviluppa senza presentare una sinistra e una destra, un alto e un basso, un sopra e un sotto, che sono come i segni dissimmetrici della sua stessa origine. [...] Naturalmente la relatività di queste determinazioni rende ancora conto dell'assoluto da cui provengono: l'intero esteso emerge dalle profondità, e la profondità come dimensione eterogenea (ultima e originaria) è la matrice dell'esteso, inclusa la terza dimensione considerata come omogenea rispetto alle altre due» (DR, pp. 296-297)

Questa constatazione empirica di tracce estese ci rimanda allora, indirettamente, a una matrice dimensionale ultima, la cui natura è da Deleuze caratterizzata in termini eminentemente speculativi. Ci troviamo qui particolarmente vicini – lo si è

non può essere semplice. Esso marca il limite di ogni riduzione analitica all'elemento semplice del punto. Implicazione-complicazione, complicazione del medesimo e dell'altro che non si lascia mai sciogliere, essa parimenti divide o moltiplica all'infinito la semplicità di ogni fonte, di ogni origine, di ogni presenza. [...] Questo valore di eventualità illustra la posta in gioco nel concetto. L'implesso, non-presenza, non-coscienza, alterità ripiegata nello sgorgare-e-assodarsi della fonte, racchiude il possibile di ciò che esso ancora non è, la capacità virtuale di ciò che presentemente esso non è in atto». J. Derrida, *Margini – della filosofia*, cit., p. 388.

anticipato – a motivi idealistici schellinghiani e alla teoria dell'espressione tipica di alcune ontologie neoplatoniche: la profondità, intuita nella sua eterogeneità radicale rispetto all'esteso omogeneo, è un «assoluto», una «sensibilità ribollente», un «sublime principio del *dissidio*», accostabile alla profondità senza fondo di Schelling («*Ungrund*», DR, pp. 296-297). Così, dall'esteriorità qualitativa e quantitativa ci si cala – per una sorta di ἐποχή rovesciata, o un'«involuzione copernicana» –⁶⁴ nei meandri di uno *spatium* allo stato implicato, risorsa e sintesi intensa di ogni possibile profondità spaziale effettiva. La legge che regola, ad esempio, la relazione tra forma e fondo, ci fa notare Deleuze, «non potrebbe mai essere valida per un oggetto che si stagli su un fondo neutro o sul fondo di altri oggetti, se l'oggetto non fosse anzitutto in rapporto con la propria profondità». Infatti, «la relazione che intercorre tra la forma e il fondo è solo una relazione piana estrinseca che presuppone un rapporto interno e di volume tra le superfici e la profondità che esse inviluppano» (DR, p. 297).

Dal punto di vista della percezione questa logica dell'espressione, che procede per implicazione intensa dell'esplicito esteso, trova in Jacques Paliard uno dei suoi sostenitori più interessanti. In un rapporto «complementare inverso» rispetto al pensiero visuale, che tratta il reale in maniera esplicita, vediamo all'opera – seguendo Paliard – un pensiero implicito profondo, funzionalmente bipartito: «inviluppante» e «condizionante», cioè fundamentalmente impercettibile e costituito da una «distanza come esistenza Ideale»; e insieme «inviluppato» e «condizionato», ossia percepibile tra le maglie di una «distanza come esistenza visuale» (DR, p. 298). La sensazione e la percezione, ostendendo pertanto un aspetto sintetico a loro proprio, non fanno altro che rivelare la profondità ontologica dello *spatium* intenso.

⁶⁴ Espressione utilizzata da B. Ables (p. 363) nel suo *The Anticipations of Sensation: Deleuze and Kant on the intensive Ground of Sensible Experience*, in «Deleuze Studies», vol. 11, n. 3, pp. 356-378.

Ora, secondo Deleuze, il profondo coincide esattamente con l'intensità: a un grado intenso, ossia profondo, lo *spatium* implica le distanze che verranno poi apprese, in forma esplicita, grazie alla capacità della sensazione di rilevare una potenza di degradazione. La nozione di percezione gioca dunque un ruolo centrale, soprattutto in vista di uno scavo delle profondità dello *spatium*. La percezione dell'estensione – delle distanze allo stato esplicito – si rivela essere il frutto declassato di una sintesi più profonda, il mero sviluppo qualitativo di distanze ideali; d'altro canto tali profondità e distanze sono captabili soltanto a partire dalla sensazione dell'esteso afferrabile sotto forma di intensità debole. È solo questa caduta, questo decremento in direzione dello zero, che ci fa cogliere – come già aveva visto Kant – la necessità dell'intensità come principio genetico delle qualità del continuo esteso. In termini negativi potremmo dire: in assenza di questa intensità più profonda, non ancora exteriorizzata e ripartita nell'*extensum*, di cui la sensazione ci offre appunto solo una flebile traccia, la percezione correrebbe il pericolo di una frammentazione senza possibilità di ritorno; l'esperienza qualitativa del continuo verrebbe in tal modo irrimediabilmente compromessa. Non solo: posto che l'idea di una discesa dell'esperienza verso il grado zero abbia ancora un senso, una volta eliminata l'intensità, ogni fenomeno assumerebbe la costituzione di uno *zombie*, strutturalmente devitalizzato, destinato – senza scampo – a una imminente morte entropica.

Per azzardare invece una caratterizzazione affermativa dello spazio intenso, dobbiamo rivolgerci – ancora una volta – alla consistenza ontologica che questo guadagnerebbe dalla sintesi temporale che lo anima, e che lo rende un principio genetico all'altezza dell'esperienza reale.⁶⁵ Principio, questo, che non è più relativo

⁶⁵ È il problema riguardante la ricerca di un principio trascendentale della materia sensibile, che in Kant restava ancora in bilico tra l'insondabilità di una materia noumenica – col rischio dell'imporsi di una fisica apodittica di matrice euclidea – e le leggi empiriche contingenti di una "fenomenologia" certa solo dei principi formali del soggetto. Cfr. C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, cit., pp. 216-226; J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Puf, Paris 1955, p. 359 e ss.

al senso interno del soggetto – come avrebbe voluto il Kant dell’“Estetica trascendentale” – ma che, anzi, si cala direttamente nelle profondità del sensibile, nel cuore delle sue sintesi asimmetriche.⁶⁶ Il principio intensivo dello *spatium* è pertanto, in quest’ottica, essenzialmente processuale e funge, secondo Deleuze, da ragion sufficiente completa del reale. Richiamandosi esplicitamente a posizioni idealistiche e neokantiane, Deleuze lo potrà così equiparare al motore intensivo dell’attualizzazione, un plesso di rapporti differenziali immanenti e al contempo ideali, dal potere genetico quadruplici:

«Lo spazio in quanto intuizione pura, *spatium*, è quantità intensiva, e l’intensità come principio trascendentale non è semplicemente l’anticipazione della percezione, ma l’origine di una quadruplici genesi, genesi delle *extensio* come schemi, dell’esteso come grandezza estensiva, della *qualitas* come materia che occupa l’esteso, del *quale* come designazione oggettuale. [...] Se è vero che lo spazio è irriducibile al concetto, non si può negare tuttavia la sua affinità con l’Idea, vale a dire la sua capacità (come *spatium* intensivo) di determinare nell’esteso l’attualizzazione dei nessi ideali (come rapporti differenziali contenuti nell’Idea)» (DR, pp. 299-300)

⁶⁶ Ciò che in Kant veniva caratterizzato come fluente e continuo – lo spazio e il tempo – viene qui caratterizzato da Deleuze dal punto di vista dei propri elementi virtuali, profondi, ideali. Deleuze, seguendo Cohen, potenzia la nozione kantiana di intensità – e di grado – trasformandola in una sorta di punto sensibile, un’idea minima (così viene definito lo spazio in *Empirismo e soggettività*, pp. 108-109), necessaria a rendere ragione delle profondità asimmetriche del sensibile. A differenza di Kant, che ancora subordina lo spazio all’estensione geometrica e ai suoi concetti, Deleuze arriva a concepire lo spazio in termini ideali; e che cos’è che, pur essendo ideale, può garantire allo spazio la sua qualità (continuità e successione) e la sua quantità più concreta (differenza)? Che cosa garantisce la *continua repetitio* (DR, p. 40), e la sintesi del continuo nell’istante? Si conferma qui la nostra impressione iniziale: si tratta, in ultima istanza, della sintesi temporale come pietra angolare dell’ontologia deleuziana: «nell’essere – scrive Deleuze – la profondità e l’intensità sono lo Stesso, ma lo stesso che si dice della differenza. La profondità è l’intensità dell’essere, o viceversa. E da questa profondità intensiva. Da questo *spatium*, scaturiscono a un tempo l’*extensio* e l’*extensum*, la *qualitas* e il *quale*. I vettori, le grandezze vettoriali che attraversano l’esteso, ma anche le grandezze scalari come casi particolari di potenziali-vettori costituiscono la prova irrefutabile dell’origine intensiva, e così vale per le altezze. Il fatto che esse non si addizionino in nessun modo, oppure che abbiano un rapporto essenziale con un ordine di successione, rimanda alla sintesi del tempo che si esercita in profondità» (DR, pp. 298-299).

B. Sostenere come fa Deleuze che all'interno dello spazio profondo le grandezze estensive siano concentrate intensivamente significa proporre qualcosa di difficilmente pensabile tramite i consueti strumenti concettuali – qualitativi e quantitativi – ricavati dall'estensione. Deleuze, conscio della difficoltà, cerca allora di sfruttare risorse che, per conformazione propria, dimostrano una certa affinità con il carattere ideale – inesteso – dell'intensità. A questo scopo la nozione di numero pare particolarmente adatta ad agevolare un avvicinamento al concetto di intensità, così come a svelarne alcuni caratteri altrimenti difficilmente afferrabili.

La «storia del numero», sostiene Deleuze, è ad esempio in grado di illuminarci sul «disuguale in sé» come essenza dell'intensità e come «momento fondamentale o originario presente in ogni quantità» (DR, p. 300). Per mostrare che le quantità estensive necessitano di quantità intensive a loro volta contraddistinte dal disuguale, possiamo riflettere sul modo in cui ogni tipo di numero stabilisce rapporti di disuguaglianza rispetto ai tipi inferiori. Il sistema numerico in quanto tale pare infatti strutturarsi secondo questa regola delle disuguaglianze: i numeri frazionari implicano l'impossibilità «di uguagliare il rapporto di due grandezze a un numero intero», quelli irrazionali dal canto loro esprimono «l'impossibilità di determinare per due grandezze una parte di aliquota comune, cioè di uguagliare il loro rapporto a un numero anche frazionario», e così via (DR, p. 300). È vero, questa disuguaglianza strutturale subisce un ammortamento tale da neutralizzarsi definitivamente qualora raggiunto l'ordine numerico stabile. Tuttavia, per la consueta relazione di *implicatio-explicatio*, tale differenza, benché “annullata” nell'estensione in cui si esprime, permane al livello implicato dell'intensità.

Ora, l'elemento intensivo del numero viene presentato da Deleuze per equiparazione al numero ordinale, le cui caratteristiche permettono di cogliere la funzione sintetico-relazionale rivestita dal disuguale in sé. Il numero ordinale, al contrario del numero cardinale (privilegiato ad esempio da Bergson e da Husserl,

cfr. SV, pp. 118-120), è intensivo e vettoriale nel senso che «implica una differenza di quantità propriamente non annullabile» (DR, p. 300). Il giogo sintetico che si stabilisce tra gli ordini numerici è quindi reso possibile da elementi intermedi di connessione, intervalli e distanze che, come già mostrava il *Timeo* (35-37)⁶⁷ nel suo confronto tra il divisibile e l'indivisibile, rappresentano il disuguale nel divisibile. Questi stati mediani sono appunto disuguaglianze, differenze che non possiedono ancora la consistenza dell'unità numerica cardinale e che non contemplano la distribuzione estesa del numero per regolare ripetizione di identità unitarie. La loro costruzione è «ordinale» poiché, come i vettori, percorrono uno spazio denso di proprietà non cardinali (direzioni, versi e intensità); e, come le intensità, operano in un *range* di infiniti gradi che si estende tra lo zero e l'unità senza mai potersi estinguere nei due estremi. Il numero ordinale è perciò una disuguaglianza in sé, una distanza essenzialmente irriducibile all'unità: si tratta, secondo Deleuze, di «distanze implicate nella profondità di uno *spatium* intensivo (differenze ordinate)» (DR, p. 301).

Per Deleuze, sostenere la priorità ontologica della forma ordinale del numero, con il suo carattere diseguale e intensivo, significa riconoscere la necessità di una genesi differenziale del numero. Associata a quest'idea di numero è allora pensabile una matematica prima, intrinsecamente affermativa, che prende distanza dai principi identitari del terzo escluso e della non contraddizione. L'ambizione di costruire una matematica delle intensità, una «matematica senza negazione», in grado di affermare le asimmetrie senza ricorrere a definizioni che fanno del disuguale una negazione dell'identità, è stata perseguita dal matematico George

⁶⁷ I passi in questione – (Platone, *Timeo*, BUR, Milano 2006, pp. 199-207) – riguardano la composizione aritmetico-matematica dell'anima del mondo, strutturata secondo un ordine frazionario “diastematico”. Sulla nozione platonica di intervallo si vedano anche *Resp.* VII, 531a e *Phil.* 17c.

Griss, sulla scia dell'intuizionismo di Luitzen Brouwer.⁶⁸ Deleuze, una volta distillato il significato teorico di questa proposta, lo reinnesta nel quadro della sua metafisica dello *spatium* intensivo. La logica di non contraddizione alla base delle operazioni della matematica classica devono qui lasciare il posto a elementi di pura affermazione. Solo così il disuguale, la differenza, assumerà un carattere esclusivamente positivo, traducendosi di fatto in una distanza tra numeri ordinali che non implica più negazione.

«L'impresa così importante di una matematica senza negazione non si fonda evidentemente sull'identità, che determina viceversa il negativo nel terzo escluso e nella non contraddizione, ma assiomaticamente su una definizione affermativa della disuguaglianza (\neq) per due numeri naturali e, negli altri casi, su una definizione positiva della *distanza* ($\neq \neq$) che mette in gioco tre termini in una serie infinita di relazioni affermative. Basti considerare la differenza formale tra le due proposizioni seguenti: "se $a \neq b$ è impossibile, si ha $a=b$ " e "se a è distante da ogni numero c distante da b , si ha $a=b$ ", per intuire già la forza logica di un'affermazione delle distanze nell'elemento puro della differenza positiva. Ma, come si vedrà, la distanza così intesa non è affatto una grandezza estensiva, ma va riferita alla sua origine intensiva. Poiché l'intensità è già differenza, essa rimanda a una serie di altre differenze che afferma affermandosi. In generale si può osservare che non si danno rapporti nulli di frequenza, potenziale effettivamente nullo, pressione nulla in assoluto, e come su una regola di graduazione logaritmica, lo zero si trova all'infinito verso frazioni sempre più piccole» (DR, pp. 302-303)

Si era detto che nella percezione l'intensità si annulla esprimendosi secondo un rapporto «complementare inverso» rispetto all'esteso. Ora, è esattamente in questo senso che va intesa l'affermazione di Deleuze, secondo la quale nell'esteso «l'intensità appare rovesciata e la sua differenza caratteristica assume la figura del

⁶⁸ Il modello a cui fa riferimento Deleuze è quello di una matematica del calcolo dei problemi, pensata sulla base delle riflessioni di Albert Lautman. Per una ricostruzione dettagliata del rapporto tra la nozione differenziale di problematico in Deleuze e la concezione del reale matematico in Lautman si veda S. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit, pp. 117-136.

negativo» (DR, p. 304). Il dualismo tra intensità ed estensione, in effetti, traduce sul piano spaziale l'idea deleuziana di una sintesi disgiuntiva del reale,⁶⁹ per cui l'aspetto profondo – lo *spatium* – funge tanto da fonte quanto da «principio di denuncia» delle illusioni proprie alla superficie estesa. Le «opposizioni qualificate» che si ripartiscono in un esteso si levano da un fondo problematico, da un'ombra intensiva, in cui «vivono le disparità costituenti le distanze involupate» (DR, p. 304). Deleuze, in queste pagine, intende la relazione tra intenso ed esteso grazie a una versione “spazializzata”, “sensibile”, della correlazione tra piano virtuale e piano di attualizzazione. Il virtuale, qui pienamente assimilabile alla dimensione preindividuale delle distanze implicate e delle intensità, opera per differenziazione e progressiva individuazione a partire da un “fondale” ricco di cariche potenziali. Come nelle immagini stereoscopiche, pertanto, le opposizioni di superficie figureranno alla stregua di risultati, mere degradazioni dell'intensità profonda.⁷⁰

I fenomeni di ripetizione e di simmetria caratteristici del senso comune esteso, completi delle loro spigolosità paradossali – quali, ad esempio, quelle derivanti dagli oggetti opposti incongruenti –, trovano dunque la loro *raison d'être* in un'asimmetria fondamentale; sicché il rapporto di non rispecchiamento non interessa soltanto la relazione tra il piano virtuale e quello attuale, ma anche il passaggio dall'oggetto attuale alla sua percezione.⁷¹ Come dimostra

⁶⁹ Cfr. F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), Negretto Editore, Mantova 2012, pp. 73-76.

⁷⁰ Deleuze si riferisce qui al testo del 1956 di R. Ruyer, *Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 3/4, pp. 242-258 (Trad. nostra). In questo testo Ruyer elabora la sua nozione di «profondità assiologica», avvicinandosi – e anticipando – in maniera significativa tanto il preindividuale in stato di disparazione di Simondon quanto le asimmetrie del sensibile e la sintesi disgiuntiva di Deleuze. «L'intuizione della profondità assiologica – afferma Ruyer –, come quella della profondità geometrica, si regge insomma su di una discordanza, su di un'incongruenza risolta tra i disparati di due ordini che, pertanto, noi siamo obbligati a sintetizzare, dal momento che ci riguardano e si incrociano su di noi» (p. 252).

⁷¹ L'asimmetria del reale ha un valore ontologico sintetico-disgiuntivo, nella misura in cui simultaneamente scinde e connette, differenzia e correla i piani, ordini a loro volta costituiti da serie di elementi eterogeneamente relazionati. Su questo aspetto si veda J. Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition"*, cit. pp. 165-197. Quanto al ruolo giocato dal pensiero di Bergson circa l'elaborazione del concetto deleuziano di intensità – nel quadro della proposta di una sintesi

esemplarmente il fenomeno dei campi di forze la sintesi del sensibile è profondamente asimmetrica, dal momento che si sviluppa sulla base di una disparità ontologica elementare (es. la differenza di potenziale). Detto altrimenti, ciò che si presenta in termini opposizionali sul piano delle superfici estese risulta invece coinvolto in una situazione topologica di carattere comunicativo, una volta penetrati fino allo strato delle individuazioni intensive. Il modello a cui fa qui riferimento Deleuze – via Simondon – è quello degli spazi odologici di Kurt Lewin, spazi in cui «le opposizioni non sono risolte nel tempo e nell'esteso se non in quanto i disparati hanno innanzitutto inventato un loro ordine di comunicazione in profondità e ritrovato tale dimensione in cui si involuppano, tracciando percorsi intensivi appena riconoscibili nel mondo ulteriore dell'esteso qualificato» (DR, p. 305).⁷²

Ma la situazione appare ancora più complessa: la natura intensiva di questo spazio profondo è già duplice in sé, poiché risulta dotata di un profilo tanto implicante quanto implicato, costituito cioè da un dinamismo differenziale e da un relativo sistema di distanze ideali involupate. L'intensità, come quantità, rappresenta lo stato implicato della quantità in generale, nonché la ragione stessa del divenire sensibile: la differenza, stabilendo relazioni tra serie di termini eterogenei, implica le distanze, le quali, a loro volta, compongono ed esprimono i processi di differenziazione. Lo *spatium* di *Differenza e ripetizione* consente dunque

asimmetrica del sensibile – rimandiamo a C. Lundy, *Tracking the Triple Form of Difference: Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible*, in «Deleuze Studies», vol. 11, n. 2, pp. 174-194.

⁷² Cfr. K. Lewin, *Principi di psicologia topologica*, Edizioni OS, Firenze 1961. Deleuze riprende la teoria dello «spazio odologico» di Lewin da R. Ruyer (*Le relief axiologique*, cit. pp. 243-244) e da G. Simondon, *L'individuazione*, cit., pp. 283-285. Su «distanza», «eterogeneità» e «comunicazione» in Simondon, si ponga attenzione al nesso stabilito da Deleuze tra principio delle quantità intensive e teoria dell'individuazione simondoniana, presente in DR, pp. 317-318 (su distanze e spazi odologici, cfr. ID, pp. 106-111). Del resto, forte della sua nuova concezione del trascendentale (LS, p. 97), Simondon agirebbe nei punti cruciali della riflessione deleuziana sullo spazio, fornendo le definizioni topologiche indispensabili alla descrizione dei processi di individuazione (DR, pp. 317-318; LS; pp. 96-97, pp. 195-196; ID, 106-110; MP, 98; IT, p. 146, 233; F, p. 158).

di intravedere la forma tipica delle presentazioni topologiche che Deleuze elaborerà a partire da *Logica del senso*. Interviene infatti, già in questo contesto, la nozione riemanniana di molteplicità, nonché l'idea bergsoniana di un *continuum* costituito da distanze topologiche inestese. Cos'è infatti una distanza ideale? La distanza è secondo Deleuze – che qui riprende sia Meinong e Russell, che Leibniz –⁷³ una molteplicità implicita opposta alle lunghezze dell'*extensio*, e non è «per nulla una quantità estensiva, ma una relazione asimmetrica indivisibile, di carattere ordinale e intensivo, che si stabilisce tra serie di termini eterogenei ed esprime ogni volta la natura di ciò che non si divide senza mutare di natura» (DR, p. 307).⁷⁴ Solo una definizione di stampo “energetico” potrà dunque soddisfare l'idea di uno *spatium* intensivo come principio trascendentale di ogni processo reale. Un principio trascendentale di tal fattura non potrà tuttavia che imporre una riconfigurazione completa della nozione stessa di trascendentale, ora ripensata alla luce di un'«estetica apodittica» capace di calare i propri principi nei recessi più profondi del sensibile.⁷⁵

Il significato ultimo dello *spatium* si esprimerebbe, in effetti, solo secondo la forma pura della terza sintesi temporale, la quale afferma nell'intensità dell'istante

⁷³ Cfr. M. Gueroult, “L'espace, le point et le vide chez Leibniz”, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 136, n. 10/12, pp. 429 – 452.

⁷⁴ Sulle distanze topologiche di un *continuum* che non fa salti – per dirla con Leibniz – si veda Deleuze, DRF, p. 207 e G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 308.

⁷⁵ L'estetica, precisa Deleuze, per guadagnarsi una validità apodittica deve configurarsi come un'«estetica delle intensità», un'«arte fisica dei segnali e dei segni». La sua attività si svolge in concerto con la «dialettica delle Idee», disciplina a lei speculare e definibile come un'«arte dei problemi e delle domande». Se l'attitudine, la tonalità emotiva per così dire, correlata alla dialettica delle Idee è l'ironia, quella propria all'estetica delle intensità è lo humour; se le Idee sono «molteplicità virtuali, problematiche o “per-plesse”, fatte di rapporti tra elementi differenziali», le intensità trattate dall'estetica sono invece «molteplicità implicate, “implesse”, fatte di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee determinando i casi di soluzione per i problemi». Questo sistema estetico-dialettico rispecchia quindi il volto ancipite della differenza: ideale, problematica, differenziale e ironica da una parte, intensa, risolutiva, singolare e umoristica dall'altra. La differenza in sé si compone dunque di una faccia ideale-virtuale, un campo letteralmente pre-individuale; e di processi di individuazione che mettono in comunicazione – attualizzandoli – elementi in stato di disparazione. Cfr. DR, pp. 315-318.

l'eterno ritorno di tutto il divenire, di tutto l'essere come energia e differenza reale. È quanto gli antichi chiamavano *Aion*, lo «sprofondarsi universale» nello *spatium* del puro divenire, sotto le condizioni di un tempo fuori dai propri cardini (cfr. DR, pp. 118-126).

«Ma l'energia in generale o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé che involupa tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno di loro. In questo senso l'energia, la quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto scientifico. Secondo la ripartizione dei principi empirici e trascendentali, è detto principio empirico l'istanza che regola un campo. Ogni campo è un sistema parziale esteso qualificato, che si trova regolato in modo che la differenza d'intensità che lo crea tende ad annullarsi in esso (*legge della natura*). [...] In compenso, c'è uno spazio intensivo senz'altra qualificazione e, in questo spazio, un'energia pura. Il principio trascendentale non regola alcun campo, ma facendo sì che il campo sia regolato dal principio empirico, attesta la sottomissione del campo al principio. La differenza di intensità istituisce il campo, e lo assegna al principio empirico secondo cui essa (vi) si annulla e, come principio trascendentale, si conserva in sé fuori dalla portata del principio empirico. Mentre le leggi della natura regolano la superficie del mondo, l'eterno ritorno non cessa di farsi udire nell'altra dimensione, quella del trascendentale o dello *spatium* vulcanico» (DR, p. 311).

§1.3.5. Uno schematismo intenso: comprensione estetica e ritmi del reale

È ormai piuttosto evidente: avvicinarsi con Deleuze alla problematica trascendentale dello spazio vuol dire avventurarsi per tragitti tortuosi e imprevedibili, significa tracciare inammissibili diagonali capaci di farci compiere brusche deviazioni rispetto ai normali itinerari auspicati dalle ortodossie – talvolta pacificatrici – dell'opera kantiana. L'operazione deleuziana corrisponde infatti a un lavoro di scavo e di trasformazione dall'interno, esercitato su alcune delle tesi più controverse della *Critica della ragion pura*: il sismografo di Deleuze capta i tassi più alti di problematicità veicolati da tesi e da concetti filosofici, dopodiché, invece di

contenerne le scosse preoccupandosi di suturare le sopravvenute falle teoriche, ne alimenta l'instabilità fino alla loro espressione massima. Questa strategia di lettura dai caratteri insolitamente iperbolici, tanto esasperata sul frangente metodologico quanto su quello contenutistico, trova la sua perfetta esemplificazione in relazione alla questione dello schematismo – oltre che, naturalmente, nel caso appena incontrato delle intensità.

Nondimeno, proprio in riferimento al tema dello schematismo trascendentale, una certa coerenza argomentativa, associata a una meticolosa attenzione verso la lettera kantiana, pare emergere dalla proposta deleuziana: i motivi di dissidio e di rimessa in discussione delle tesi portanti, ad esempio le resistenze nei confronti dei principi cardine dell'“Estetica trascendentale”, sono rintracciabili all'interno della stessa opera di Kant, nella forma di tracce e spunti utili alla costruzione e alla scoperta di piste interpretative non ancora battute. Nel caso specifico dello schematismo, sostiene Deleuze, la sua autentica chiave di lettura non si troverebbe tanto all'interno del sistema della prima *Critica* quanto piuttosto in alcuni luoghi della *Critica del giudizio*, «opera sfrenata» per eccellenza (QPh, p. VIII). La terza critica, in effetti, dischiuderebbe la ragione “folle” dello schematismo illuminando, retrospettivamente, il senso di quelle asperità che, nella *Critica della ragion pura*, risultavano necessarie eppure, per molti versi, ancora del tutto inassimilabili dal sistema.

La struttura dello schematismo, Deleuze lo esplicita con perspicacia nelle sue *Lezioni*, è quella di fornire ai concetti dati – tra loro eterogenei – blocchi spazio-tempo adeguati, ossia regole di costruzione della realtà effettiva; ora, attraverso la lente deformante – ma penetrante – della terza critica, lo schema sembra scontrarsi con il proprio limite incommensurabile. In generale, nota Deleuze, il giudizio (es. quello determinante) esprime in Kant un accordo armonico tra facoltà, in base al quale una di queste facoltà prevarrebbe legiferando sulle altre – come nel caso dell'intelletto all'interno del giudizio di conoscenza. Ciononostante, in alcuni casi,

quest'organizzazione armonica e gerarchizzante delle facoltà salta, letteralmente esplode, a causa della totale assenza di concetti. Sicché sarebbe lecito sostenere che in Kant la presenza del concetto designi la situazione conoscitiva "normale": il concetto è ciò verso cui si può risalire per ricalco e ricognizione delle intuizioni – elaborando una sintesi – oppure grazie al quale – per relazione di eterogenei e per costruzione progressiva – si producono determinazioni dello spazio-tempo, cioè schemi. Così, al cospetto di alcune particolari esperienze catastrofiche, che nella *Critica del giudizio* figurano come il sublime per la sintesi e il simbolismo per lo schema, le facoltà si slegano dai vincoli imposti dalla facoltà legislatrice e si ripartiscono secondo un «accordo libero indeterminato» (FC, p. 104; PhCK, pp. 99-103). Nel giudizio riflettente, l'unica cosa data alle facoltà, rileva Deleuze, è «una materia bruta» (PhCK, p. 101) in rapporto alla quale sintesi e schemi vacillano pericolosamente, vedendosi costretti a inventare inedite relazioni d'esperienza.⁷⁶ In particolar modo, notava Kant trattando della "detonazione" simbolica dello schematismo, la presentazione sensibile è duplice e, se con lo schema si hanno a disposizione concetti e intuizioni adeguate, con il simbolico la mancanza di entrambe impone una nuova strategia:

«O è schematica, se a un concetto, che l'intelletto concepisce, viene data *a priori* la corrispondente intuizione, o è simbolica, se per un concetto, che solo la ragione può pensare e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, ne viene fornita una rispetto alla quale il procedimento della facoltà di giudizio è solo analogo a quello che essa segue nello schematizzare, vale a dire che con quel concetto si accorda solo la regola di questo procedimento, non l'intuizione stessa, quindi solo secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto» (KU, p. 186)

⁷⁶ Per una rilettura del progetto critico kantiano alla luce del giudizio riflettente, si veda inoltre il testo di Deleuze "L'idea di genesi nell'estetica di Kant", in ID, pp. 67-88.

Con il simbolismo, ma ancor prima con l'idea generale di un accordo libero delle facoltà innescato dal giudizio riflettente, la struttura dello schema si vede dunque riconfigurata. Quella che nel giudizio determinante veniva presentata laconicamente come un'«arte nascosta», una capacità misteriosa dell'immaginazione produttiva, alla luce del movimento riflettente assume i caratteri di un'arte manifesta (PhCK, p. 102; FC, pp. 116-117). In questo modo, assecondando quella che Deleuze chiama la «meta-estetica *materiale*» della *Critica del giudizio* (PhCK, p. 98), lo schema acquisisce una veste ontologicamente definita, non più legata al solo geometrismo formale proprio di determinazioni strettamente conoscitive, bensì connessa a una «comprensione estetica» effettiva dei ritmi concreti del reale. Lo schema, in altre parole, non si limiterebbe più a figurare direttamente le ingiunzioni costruttive di uno spazio geometrico predeterminato dai suoi concetti (es. la catena: concetto euclideo di linea, intuizione empirica di una linea nera sul foglio, schema del percorso più breve tra due punti); ma fornirebbe – secondo una modalità simbolica, indiretta e analogica (KU, § 59, pp. 186-187) –⁷⁷ uno strumento per orientarsi tra i ritmi del reale (cfr. FC, pp. 126-127).

Lo schema, una volta scosso dall'esperienza del simbolico, rivela la sua vera natura sensibile, la sua radice ontologica finalmente liberata da condizionamenti spazio-temporali fittizi: lo schema verte sulle «condizioni dell'esperienza reale», interessando il campo concreto dei blocchi spazio-tempo, latori, a livello della superficie materiale, delle cariche generatesi nelle profondità dello *spatium* intenso. Ricordiamo a questo riguardo la dichiarazione di Deleuze secondo la quale «se

⁷⁷ Nel § 59 della *Critica del giudizio* Kant specifica la differenza tra «ipotiposi» (presentazioni) schematiche e ipotiposi simboliche. Si tratta di chiamare in causa due differenti modalità di giudizio: «le intuizioni, che vengono fornite a concetti *a priori*, sono o schemi o simboli, di cui i primi contengono l'esibizione diretta, i secondi l'esibizione indiretta del concetto. I primi fanno ciò dimostrativamente, i secondi per mezzo di un'analogia (per la quale ci si serve anche di intuizioni empiriche), in cui la facoltà di giudizio esegue un duplice compito: applicare in primo luogo il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la semplice regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'altro oggetto, di cui il primo è solo il simbolo» (KU, p. 186).

l'ordine spaziale delle differenze estrinseche e l'ordine concettuale delle differenze intrinseche finiscono per armonizzarsi, come dimostra lo schema, ciò è dovuto più profondamente all'elemento differenziale intensivo» (DR, p. 40). Per Deleuze abbiamo quindi a che fare, essenzialmente, con uno schematismo «debordante»,⁷⁸ fondato sulla nozione di intensità e ripensato all'orizzonte di una doppia catastrofe della ragione – a opera del sublime e del simbolico. Le dimensioni dello schema non saranno più così contenute tra gli argini sicuri della geometria euclidea, forma dell'esperienza possibile di un soggetto trascendentale definito, ma sorgeranno da una natura che forza e incrina i soggetti, inducendoli ad approntare diagrammi spazio-temporali fluidi, tagliati *ad hoc* intorno a un'esperienza in procinto di accadere.

Si tratta precisamente di «dinamismi spazio-temporali», o meglio «drammi» dell'idea, per un «soggetto larvale» soltanto abbozzato, sorto da un campo di individuazione impersonale e intensivo che lo precede (ID, pp. 118-127). Quello che abbiamo chiamato – con Deleuze – «*spatium* intensivo» costituisce perciò l'ambiente di individuazione, carico di tutti quei potenziali di differenziazione che si attualizzano nei dinamismi materiali di spazio-tempo.⁷⁹ Lo schema kantiano va dunque ripreso e superato in direzione di una sua duplice caratterizzazione: esso è, in prima istanza, il «dramma» virtual-ideale che agisce sul piano intenso dei potenziali differenziali; è, allo stato attualizzato, il «dinamismo» che «incarna immediatamente i rapporti differenziali, le singolarità e le progressività immanenti

⁷⁸ Cfr. ES, p. 155.

⁷⁹ Afferma Deleuze durante la sua discussione presso la Société Française de Philosophie, risalente al 28 gennaio 1967: «Questi dinamismi presuppongono sempre un campo in cui prodursi, al di fuori del quale non si produrrebbero. Il campo è intensivo, cioè implica una distribuzione in profondità di differenze di intensità. Sebbene l'esperienza ci metta sempre di fronte a intensità già sviluppate all'interno di estensioni già ricoperte da qualità, dobbiamo concepire, proprio in quanto condizione dell'esperienza, intensità pure inviluppate in una profondità, in uno *spatium* intensivo che preesiste a ogni qualità e a ogni estensione. La profondità è la potenza del puro *spatium* inesteso; l'intensità non è altro che la potenza della differenza o dell'ineguale in sé, e ogni intensità è già differenza del tipo E-E', in cui E rimanda a sua volta a e-e' [...]» (ID, p. 119).

all'Idea. Il concetto di schema così reinterpretato traspone dunque, in termini kantiani, l'impianto duale di *Differenza e ripetizione*: un'«estetica delle intensità» per un mondo sensibile di profondità e potenze si accompagna a una «dialettica delle Idee» per un inconscio ideal-concettuale di potenzialità e virtualità (DR, pp. 315-316). Diversamente detto, con questa nuova nozione di schema si riuscirà finalmente a dare conto delle specificazioni empiriche dei concetti, ricostruendo i processi tramite i quali l'Idea, intesa come plesso di potenzialità virtuali che attraversano il sensibile, si attualizza nel concreto – senza il bisogno di miracolosi salti dalla dimensione dell'intelletto a quella della sensibilità. Combinando il fattore delle intensità a quello dello schematismo, alla luce di un'idea di esperienza che coinvolge un soggetto intimamente incrinato e fatalmente esposto ai traumi prodotti da una natura “mostruosa”, Deleuze trasforma così il discorso kantiano sulla «possibilità logica» in una riflessione sulla *realtà ontologica*. Sicché l'arte nascosta dovrà diventare necessariamente manifesta e lo schema realizzarsi secondo la forma di dinamismi spazio-temporali concreti:

«Queste determinazioni dinamiche spazio-temporali potrebbero forse già definirsi con quelle determinazioni che Kant chiama schemi, ma c'è una grande differenza fra loro. Lo schema è sì una regola di determinazione del tempo e di costruzione dello spazio, ma esso è pensato e messo in opera in rapporto al concetto come possibilità logica; questa relazione è presente nella sua natura stessa, al punto che lo schema converte soltanto la possibilità logica in possibilità trascendentale, e fa corrispondere relazioni spazio-temporali alle relazioni logiche del concetto. Esterno al concetto, non si vede però come lo schema possa assicurare l'armonia dell'intelletto della sensibilità, in quanto non ha di che assicurare la propria armonia con il concetto dell'intelletto, senza l'intervento di un miracolo. La forza immensa dello schematismo sta nel fatto che un concetto può essere diviso, specificato secondo una tipologia. Un concetto non è assolutamente in grado di specificarsi o di dividersi per se stesso; sono i dinamismi spazio-temporali ad agire su di esso, come un'arte segreta, come agenti di differenziazione» (DR, pp. 281-282).

Attenendoci al quadro sin qui delineato da Deleuze, la nozione di spazio che ne deriva esibisce una notevole ricchezza di significati. La sua plurivocità semantica consegue, a ben vedere, dalla descrizione del processo di attualizzazione che coinvolge il reale *tout court*, e in base al quale lo spazio si esprime secondo i gradi di un *climax* di concretizzazione progressiva.

Il primo momento costitutivo di questa ontogenesi presenta uno spazio intenso pensato sul modello di una linea temporale pura, a cui corrisponderà appunto una «definizione topologica della temporalità» (FC, p. 85). È lo *spatium* inesteso, il luogo “astratto” della pura potenza di differenziazione, più prossimo a una cesura temporale, a un «ritmo», che a uno spazio vero e proprio (FC, pp. 83-84). L’intensità infatti, lo abbiamo mostrato, si attaglia meglio a un approccio energetico piuttosto che a una visione termodinamica. La rappresentazione estensiva dello spazio – lo evidenzierà incisivamente Deleuze in *Francis Bacon. Logica della sensazione* – sarebbe pertanto da utilizzarsi solo «per comodità e humour», dato che la realtà intensa del sensibile, da Kant qualificata come una caduta verso il grado 0, è un «ritmo attivo» della potenza piuttosto che un livellamento entropico avente luogo nella spazialità estesa (FB, pp. 153-154).

In secondo luogo la concezione deleuziana mostra come lo spazio, stazionando dal livello implicato delle intensità impersonali a quello genetico-costruttivo degli schemi, assuma nuovi caratteri empirico-trascendentali. Lo schema «il più breve», relativo alla linea retta, esibisce ad esempio il processo di divisione e di specificazione concreta di un concetto – quello di linea appunto – in retto e in curvo (ID, p. 122). Analogamente, «il tondo» ci verrà offerto dall’immaginazione produttiva in risposta a determinate intuizioni empiriche (la ruota, il piatto, il sole) e a un concetto geometrico di cerchio (equidistanza dal centro), fungendo da regola della loro costruzione e della loro conseguente specificazione. Lo schema del percorso più breve (e del tondo), oltre a fornire perciò una regola di produzione per l’avvenire, presenta direttamente la realtà del concetto, della linea e del cerchio,

come processo effettivo di connessione tra intelletto e sensibilità. Lo schema è quindi un dramma che testimonia di una temporalizzazione concreta dello spazio: la genesi della retta è registrata – “archimedicamente” – in un movimento di curvatura che tende al proprio grado 0, e viceversa per il concetto di curva; *idem* per la produzione del cerchio, frutto tangibile di uno svolgimento ottenuto per arrotondamento progressivo. Lo spazio in questione, pensiamo al caso esemplare della linea, sarà dunque inseparabile dal suo correlato temporale, e andrà pensato nei termini di ragion sufficiente e di principio di individuazione immanente. È esattamente a questo proposito che Deleuze reintroduce a pieno titolo la nozione speculativa di Idea: «*il percorso più breve non è semplicemente lo schema del concetto di retta, ma il sogno, il dramma o la drammatizzazione dell’Idea di linea, in quanto esprime la differenziazione della retta e della curva*». Il dramma specificherà allora l’Idea di linea nei concetti di retta e curva, portando verso l’attualizzazione i «rapporti differenziali» e le «singolarità» da essa virtualmente implicati (DR, p. 282). L’intensità implicata dall’idea di linea si commuterà pertanto in estensioni rette o curve, a seconda della tendenza impressa dalle forze in gioco.

Il terzo momento della lettura deleuziana compie un ulteriore avvicinamento alla dimensione del sensibile, nel senso di un’attualizzazione che arriva a toccare l’effettiva materialità. Dagli schemi come drammi dell’Idea si passa allora agli schemi come dinamismi spazio-temporali della natura in quanto tale. Del resto, se l’intenzione è quella di fornire una risposta convincente al problema – già kantiano – di una sistemazione adeguata della scienza della natura all’interno della problematica trascendentale, Deleuze non può che azzardare una coraggiosa discesa all’interno del mondo fisico. Lo spazio in oggetto diviene quindi quello delle distribuzioni materiali concrete, tanto umane quanto più propriamente animali. Il caso degli animali, rileva Deleuze, è in effetti particolarmente illuminante: uscendo dal dominio esclusivo dell’uomo geometra ed entrando nell’ambito della natura, gli schemi, prima limitati alla “sola” regolamentazione

della produzione di figure, vengono ora a giocare un ruolo assai differente, proporzionato a una dimensione in cui la costruzione del sensibile si produce in maniera indipendente rispetto alle nostre capacità geometrico-costruttive. Proviamo quindi a domandarci: abbiamo uno schema del leone? Del ragno? E, in caso di risposta affermativa, in che cosa consisterebbe tale schema?

Del leone abbiamo senz'altro il concetto, ricavato per determinazione del genere e della differenza specifica, così come disponiamo della sua immagine empirica, ottenuta a partire dalla raccolta di tutti gli esemplari della sua specie. Ora, però, se la regola di produzione – lo schema – è stato definito come la determinazione di un blocco spazio-tempo in conformità con un concetto dato, a quale tipo di schema corrisponderà il leone? Non potendosi trattare di una regola di produzione vera e propria, alla stregua di quelle geometrico-matematiche, occorrerà – nota Deleuze – riferirsi comunque a ciò che di produttivo c'è nel leone, a quel qualcosa che agisce a livello spazio-temporale senza tuttavia essere riducibile né al concetto né all'individuo empirico. Lo schema del leone concernerà dunque il suo modo di vita, riguarderà l'elemento empirico-trascendentale che, per così dire, consente all'animale di produrre «nell'esperienza un dominio spazio-temporale conforme al proprio concetto» (FC, p. 123). Lo schema dell'animale è quindi il modo in cui egli occupa lo spazio e il tempo; è una regola produttiva di abitazione del territorio che, legandolo a un dominio spazio-temporale definito (tracce, percorsi, orari), costituisce il suo *modus vivendi*. Con il ragno, addirittura, la situazione è ancora più chiara: la trama della tela corrisponde, di fatto, all'espressione puntuale e concreta dei suoi schemi. La tela è una sorta di diagramma, una concretizzazione dei suoi dinamismi spazio-temporali, originariamente virtuali poi conseguentemente attualizzati nel modo di abitare e di occupare porzioni di spazio-tempo man mano definite.

Così concepito il concetto di schema si amplia in maniera considerevole, arrivando a interessare tutta una serie di fenomeni finora estromessi. Dai soli

oggetti geometrici, protagonisti di un'esperienza puramente formale, toccata dall'empiria per mera contingenza e a esclusivo appannaggio dell'uomo, lo schema ci instrada adesso nel cuore della natura e delle sue tipologie di vita. Questa nuova nozione di schema espande e amplifica enormemente l'idea di esperienza trascendentale, estendendola a tutto ciò che riguarda il vivente e i suoi modi di essere. Se pensiamo ad esempio alla vita di un uomo, potremmo osservare in quest'ottica come le sue caratteristiche precipue emergano da condizioni che decidono concretamente della sua esperienza e dei suoi modi di essere: la sua coscienza – ricorda Deleuze seguendo il Sartre de *L'imaginaire* e gli psicologi della scuola di Würzburg – implica necessariamente, ben prima del formarsi delle intenzioni significanti e dei relativi riempimenti intuitivi, dinamismi spazio-tempo in grado di direzionarla. La coscienza è in prima istanza un tropismo, un'«intenzione», la cui basilare urgenza è quella di porre una questione di orientamento all'interno delle distribuzioni spazio-temporali.⁸⁰ Si rifletta ad esempio – fa notare Deleuze – su una parola dal significato sconosciuto, in questa situazione il gesto istitutivo della coscienza sarà quello di tendersi seguendo il ritmo sonoro del vocabolo; o, riprendendo l'esempio di Sartre, una massa indefinita di persone che avanza può occupare lo spazio e il tempo in maniere assai differenti, inducendo l'osservatore a pensare o a una calca di proletari o a un gruppo di borghesi (FC, p. 124). In questo senso il ritmo, lo schema spazio-temporale sotteso ai concetti e alle intuizioni empiriche, pilota e indirizza le sintesi dell'immaginazione.⁸¹

L'unità di misura del concetto, le sue divisioni per generi e specie, saranno dunque di natura derivata, dal momento che sopravvengono a un'esperienza originaria dal carattere essenzialmente smisurato. Tant'è che lo schema andrebbe

⁸⁰ Circa la possibilità di ripensare l'«Estetica trascendentale» in termini di uno «scontro di unità tropistiche primitive», si veda G. Simondon, *L'individuazione*, cit., pp. 348-353.

⁸¹ J.-P. Sartre, *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007, pp. 85-143;

considerato – avverte Deleuze – materia più per gli artisti che per i geometri *stricto sensu*: i blocchi dinamici di spazio-tempo sono i ritmi che preesistono alle misure concettuali, «un concetto, al limite, vi darà la misura o la cadenza, cioè una misura omogenea, ma la ritmicità è tutt'altra cosa che una misura omogenea o una cadenza» (FC, p. 124). Ora, è chiaro come questa identificazione tra schema trascendentale e ritmi “smisurati” rappresenti la cifra distintiva di una lettura – di Kant – posta all'insegna delle tesi più audaci della *Critica del giudizio*. Fondare lo schematismo su dinamismi di spazio e tempo privi di omogeneità e di misurabilità significa infatti richiamarsi esplicitamente alle esperienze del sublime e del simbolico, così come trattate da Kant nella terza critica. Il sublime – e in parte anche il simbolico – cortocircuitando rispettivamente il *métron* della sintesi e dello schematismo, svelano il limite ultimo della ragione, il suo fondo incommensurabile che, rivoltandosi, fa balbettare d'impotenza l'immaginazione. Con il sublime e con il simbolico le facoltà – poste di fronte allo *shock* della Natura – scoprono traumaticamente il suolo su cui poggia ogni loro attività sintetica. È la «facoltà del sovrasensibile» a palesarsi: la «facoltà delle idee» da cui attingiamo la nostra indispensabile «comprensione estetica», la sola attività sulla cui base può essere pensato un autentico empirismo trascendentale (FC, pp. 110-112). Nella comprensione estetica, mostra difatti Deleuze, scoperta (del ritmo) e invenzione (del metro) coesistono, cooperando in vista di un'esplorazione delle condizioni dell'esperienza reale.

«Kant ci dice, nella *Critica del giudizio* (prima se ne guardava bene), che l'atto più elementare della sintesi percettiva presuppone un atto logico. La sintesi percettiva è pur sempre una sintesi logica. Dico “pur sempre”, perché Kant, nello stesso tempo, intende la questione in un senso del tutto nuovo. Occorre ancora, dunque, che io scelga un'unità di misura, e questa unità è variabile per ogni caso, in rapporto alla cosa da percepire, così come la cosa da percepire dipende dall'unità scelta. Sotto l'apprensione successiva delle parti, che è una sintesi logica, benché rinvii

all'immaginazione, è necessaria una comprensione estetica. La comprensione estetica di un'unità di misura, comprensione supposta dalla misura, non è più dell'ordine della misura stessa. Kant sta fornendo una sorta di fondamento della sintesi dell'apprensione, scoprendo come si compie una comprensione estetica dell'unità di misura, dal momento che una siffatta comprensione estetica è presupposta dalla sintesi dell'immaginazione nella percezione, [ed è presupposta come] l'apprensione della valutazione di un ritmo. La valutazione di un ritmo mi consente di dire: prendo questa come unità di misura, in tale o in talaltro caso; e i ritmi sono sempre eterogenei. Ci si addentra come in una esplorazione. Sotto le misure e le loro unità ci sono dei ritmi che mi danno, in ogni caso, la comprensione estetica dell'unità di misura. Sotto la misura c'è un ritmo» (FC, p. 110)

*

Le considerazioni qui riportate, tratte dalle Lezioni su Kant del 1978, fanno riferimento a una fase del pensiero deleuziano successiva – e sotto certi aspetti molto differente – rispetto a quella rappresentata da *Differenza e ripetizione*. Tuttavia, la concezione dello spazio ricostruibile a partire dalla discussione della problematica kantiana del trascendentale, sviluppata nel corso dei due decenni che vanno dai primi anni '60 sino al 1980 (data di pubblicazione di *Mille piani*), catalizza ed evolve con efficacia – dandovi una forma definita – alcune delle problematiche cardine del percorso di Deleuze. Nel passaggio da *Differenza e ripetizione* a *Logica del senso* si può in effetti assistere – e di questo ne renderà conto lo stesso Deleuze – a un importante mutamento di prospettiva. L'evoluzione teorica in questione, oltre a implicare una nuova terminologia, imporrà a Deleuze un approfondimento del tema della temporalità in termini di superfici e di topologia: se, dunque, in *Differenza e ripetizione*, l'impostazione del discorso modellata sull'ipotesi di un processo che giocava sui due tavoli del virtuale e dell'attuale, dell'ideale e del sensibile, richiedeva ancora una struttura spaziale "classica", costituita di strati, profondità e altezze; con *Logica del senso* il discorso sulle intensità trova una nuova collocazione sul piano delle superfici e degli eventi incorporei che le attraversano.

Nella sua “Nota all’edizione italiana di *Logica del senso*” (1974), Deleuze espliciterà la sua volontà di rinnovare la riflessione filosofica, passando – come ha fatto Lewis Carroll in letteratura – dalle profondità alla topologia delle superfici. Al pari di Carroll che, nel percorso che va da *Alice* alle opere *Attraverso lo specchio* e *Silvia e Bruno*, transita dalle dimensioni alternativamente sotterranee e aeree («in Alice le cose avvengono in profondità e in altezza», DRF, p. 45) a una «sorprendente conquista delle superfici» e delle contiguità topologiche (DRF, p. 45), Deleuze evidenzia l’inadeguatezza di *Differenza e ripetizione*. «Il mio libro *Differenza e ripetizione* – dichiara Deleuze – aspirava ancora a una specie di altezza classica e persino a una profondità arcaica. L’abbozzo che facevo di una teoria dell’intensità era segnato da una profondità, falsa o vera: l’intensità era presentata come proveniente dalle profondità» (DRF, p. 46). Il passaggio necessario a *Logica del senso* è quindi definito nei termini – spaziali – di un cambiamento di dimensione: «in *Logica del senso* la novità per me consisteva nel fatto di apprendere qualcosa delle superfici. Le nozioni restavano le stesse: “molteplicità”, “singolarità”, “intensità”, “evento”, “infinito”, “problemi”, “paradossi” e “proposizioni” – ma riorganizzate secondo questa dimensione» (DRF, p. 46).⁸²

Con *Mille piani* tale schisi teorica viene riassorbita e resa operativa all’interno di un progetto – più maturo – di ripensamento complessivo dello spazio, esteso anche in ottica antropologica. Lo vedremo meglio nei prossimi capitoli, ma ci basti per ora sapere che la pluridimensionalità dello spazio – profonda e al contempo superficiale – rispecchierà in *Mille piani* il comportamento di una «materia-movimento», di una «materia-energia» che procede per stratificazioni e

⁸² Facendo nostre le acute considerazioni di Zourabichvili, siamo propensi a leggere in questo mutamento di voluminosità l’espressione – per riverbero – di un movimento teorico di scivolamento «dallo stile trascendentale allo stile ontologico», il progressivo rivolgersi da una riflessione che ancora presuppone un «Ego originario» - come potrebbe essere intesa quella contenuta in *Differenza e ripetizione* – a una mediazione sulle superfici del «puro piano di immanenza». F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. pp. 41-42.

destratificazioni continue. In un passo dedicato al tema della lavorazione tecnologica, incardinata su una concezione prossima al vitalismo tecnologico, la natura di questa materia in stato di variazione continua viene caratterizzata – facendo ricorso alla terminologia di Husserl – come una «regione di essenze materiali e vaghe» (MP, p. 478).⁸³ Per precisare l'aspetto di questa corporeità fluida Deleuze e Guattari, non per caso, assimilano le essenze vaghe agli schemi kantiani («il tondo non è forse un'essenza vaga o schematica [...]»? *Ibidem*), enfatizzandone – via Bergson e Simondon – il carattere processuale e intenso. Il riferimento alla teoria ontogenetica di Simondon è qui reso esplicito tanto quanto l'esigenza di elaborare una teoria dello spazio-tempo congrua rispetto alle pretese di una materia flusso, esito di una sintesi dinamica di strati e superfici. La «materialità energetica in movimento», scrive Deleuze, è «portatrice di *singularità* o di *ecceità*, che sono già come forme implicite, topologiche più che geometriche, che si combinano con processi di deformazione» (MP, p. 479). Lo schematismo si riconnette dunque, a distanza di più di un decennio da *Differenza e ripetizione*, al tentativo di ricercare e di descrivere spazialmente la condotta di una materia fluida in perenne divenire, tramite l'invenzione di nozioni smisurate ma al contempo precise: «erranti, anesatte e tuttavia rigorose», distinte dalle «essenze fisse, metriche e formali», gli schemi si comportano come dei «passaggi al limite», come «processi di deformazione o trasformazione che operano in uno spazio-tempo a sua volta anesatto» (MP, p. 479).

⁸³ Circa la «vaghezza» dei concetti «fluenti» si veda E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 176-177; cfr. il commento di J. Derrida, *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"* (1962), Jaca Book, Milano 1987, p. 181.

CAPITOLO II

ESPLORAZIONI DELLO SPAZIO CONTINUO.

ANALITICA E DIALETTICA POSTKANTIANA

§2.0.1. Il metodo: dalla genesi del sensibile alla struttura dell'Idea

Pretendere di riassumere in maniera soddisfacente i motivi di continuità e di discontinuità che legano – e spesso oppongono – la prospettiva trascendentale di Deleuze a quella di Kant, implica il serio rischio di incorrere in letture presuntuose se non, addirittura, pedanti. Non è infatti un mistero che, all'interno della copiosa letteratura critica dedicata al filosofo francese, un posto di assoluto rilievo sia occupato dal tema dell'«empirismo trascendentale». E senz'altro non a torto: il cosiddetto «empirismo trascendentale», grazie alla sua capacità di catalizzare e raccogliere la molteplicità di interessi presenti nel pensiero di Deleuze, ha legittimato e alimentato mappature estremamente dettagliate,⁸⁴ nulla sacrificando dell'organicità e della fecondità dell'articolato percorso deleuziano. Anzi, fornendo una quanto mai robusta griglia concettuale, costruita a partire dalla solidità di due nozioni preesistenti – e tanto cariche di storia – quali sono quelle di “empirico” e di “trascendentale”, questo paradossale sintagma ha concentrato in sé tutta la potenzialità e la densità filosofica della sua riflessione, riprendendola dalle prime fasi sino ai suoi ultimi sviluppi. In questa misura, non avrebbe torto Slavoj Žižek nell'affermare che con l'empirismo trascendentale ne andrebbe dell'intero «genio» inventivo di Deleuze.⁸⁵

Ora, una volta assodata la preponderanza – e il peso – di questo approccio interpretativo, sarà necessario, proprio per evitare di presentare la “brutta copia” di un lavoro già svolto, ritagliarsi all'interno dell'empirismo trascendentale un'area di scavo limita e non ancora completamente sondata. Come abbiamo tentato di mostrare nel nostro primo capitolo, la scelta dello spazio, come tema cardine delle nostre analisi, restringe il campo permettendo, tramite un capovolgimento “pretestuoso” della prospettiva dominante del tempo, di individuare piste poco frequentate e, a nostro avviso, foriere di spunti che – almeno quanto a

⁸⁴ Rimandiamo, in particolar modo, ai testi già menzionati in apertura del nostro primo capitolo (cfr. nota 1 e 2).

⁸⁵ S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 4.

inquadramento generale – potremmo definire inediti. L'obiettivo di questo secondo capitolo conterà, quindi, nell'approfondimento di alcuni elementi specifici della teoria dello spazio deleuziano, alcune problematiche – e alcuni autori – che precedentemente, per motivi di chiarezza e coerenza argomentativa, sono rimasti in disparte, soltanto menzionati o nel migliore dei casi trattati di sfuggita. L'esame di questi aspetti sarà d'altronde necessaria e propedeutica a quello che – in chiusura del capitolo I – abbiamo descritto come un approssimarsi del trascendentalismo deleuziano – e *a fortiori* della sua concezione dello spazio – al tema ontologico della superficie e del piano.

In effetti, se non si vuole intendere il passaggio dall'impostazione segnatamente trascendentale (es. *Differenza e ripetizione*) a una decisamente più ontologica (es. *Logica del senso*) alla stregua di un brusco salto, è indispensabile porre attenzione su alcuni fattori di mediazione, i quali, a nostro avviso, risultano efficacemente rinvenibili a partire da un'indagine rivolta allo statuto della nozione di spazio. Nel primo capitolo, assecondando una spinta genetica sempre più incalzante, abbiamo pertanto sottolineato in che modo lo spazio dell'"Estetica trascendentale" kantiana dovesse essere ricompreso nell'orizzonte della domanda posta dallo schematismo – ossia del come fosse possibile suturare la cicatrice provocata dall'eterogeneità tra intuizione e concetti. La risposta, secondo Deleuze, già implicitamente presente nel problema della costruzione schematica dello spazio doveva però essere rintracciata altrove, e precisamente nel principio della grandezza intensiva. Soltanto in questa maniera l'estetica, conquistando sempre più distanza e autonomia rispetto all'epistemologismo kantiano, poteva indirizzarsi verso le proprie ragioni genetiche interne. E limitatamente a questo campo di problemi, situandosi cioè all'interno di una scienza apodittica del sensibile, garantire alla questione del *quid facti* fondatezza e rigore.

Per quanto concerne lo stile e il metodo di analisi che Deleuze adotta nei confronti di Kant, e degli sviluppi del kantismo più in generale, l'influenza del

«metodo generale» ideato da Martial Gueroult in campo storico-filosofico è determinante (ID, pp. 181-195). A ben vedere, nonostante l'interpretazione deleuziana del kantismo alterni momenti di eccezionale sistematicità e linearità a disseminazioni – nei contesti più svariati – di tesi dalla densità aforistica impenetrabile, si potrebbe in effetti catturare un programma filosofico preciso, sebbene *sui generis*. Del resto, proprio Gueroult, nei suoi studi dedicati ai classici – si pensi ai volumi su Fichte e Spinoza –, ha mostrato mirabilmente che il pensiero di un autore può e deve essere inteso come dotato di una specifica «struttura», dalla quale ne conseguirebbe una relativa «genesi». Lo storico deve procedere allo «studio dell'evoluzione interna» di un pensiero (ID, p. 185), penetrarvi gradualmente fino ai suoi elementi strutturali, ossia al proprio «ordine delle ragioni» (ID, p. 181), dove – precisa Deleuze nel suo omaggio al maestro – «le ragioni sono gli elementi differenziali e generatori del sistema corrispondente, autentici filosofemi che esistono solo nei loro rapporti reciproci» (*ibidem*). L'impostazione da noi seguita nel capitolo I – e qui ripresa – è stata in effetti calibrata per assecondare questa duplice esigenza – strutturale e genetica – già di per sé espressa dalla rilettura deleuziana del problema trascendentale dello spazio. Diremo allora: posto che sia lecito intendere la filosofia trascendentale kantiana – insieme ai suoi sviluppi – come un sistema di pensiero dotato di una struttura definita, deve essere possibile accedere geneticamente – seguendone cioè le «spinte interne» (ID, p. 184) – ai suoi filosofemi costitutivi e alle interazioni che questi incessantemente intrattengono. In quest'ottica il concetto di spazio – in Kant come in Deleuze – rappresenta un'idea, una nozione, frutto di relazioni complesse tra fattori eterogenei: lo spazio, nel “suo piccolo”, può così arrivare a fissare e riprodurre i dinamismi di una struttura, le peculiari movenze di un sistema in continuo divenire (cfr. CB, p. 40-42).

Se dal punto di vista del metodo ci siamo ora richiamati alla figura di Gueroult, per quanto pertiene invece la scelta dei motivi guida – ossia dei contenuti e degli

autori che hanno animato le scelte interpretative di Deleuze – un’attenzione particolare va concessa a Jules Vuillemin. Il suo formidabile apporto interesserà, in particolar modo, le peristalsi kantiane (*Physique et métaphisique kantienne*), le revisioni del kantismo a opera dei postkantiani (*L’héritage kantien et la révolution copernicienne*), e la ripresa di alcune problematiche trascendentali come motivi propulsori per l’elaborazione di una filosofia dell’aritmetica (*La philosophie de l’algèbre*). Non è esagerato affermarlo: Vuillemin e Gueroult, e lo testimoniano i frequenti omaggi presenti nell’opera di Deleuze (CB, p. 183, p. 189; DR, p. 227, p. 235; MP, p. 469, p. 572; F, p. 167, p. 30; P, p. 11, p. 116), intervengono in corrispondenza degli snodi della teoresi deleuziana dedicata al trascendentale. I due storici fungono – permettete la metafora – da scambiatori, da autentici deviatori di binario teorico: qualora si tratta di propendere per una piuttosto che per un’altra lettura critica, di misurare l’incidenza di un filosofema ed eventualmente di affermarne la priorità, Gueroult e Vuillemin sono decisivi. Si pensi, in questo senso, a come Gueroult guida Deleuze verso la riflessione di Salomon Maimon⁸⁶ o, d’altro canto, a come Vuillemin conduce verso una certa lettura “ontologizzante” del trascendentale kantiano, e verso un’attenzione meticolosa al significato matematico-geometrico delle sue strutture.

Seguendo un ordine volutamente non cronologico avremo ora cura di seguire le vicende del motivo trascendentale, e nello specifico il periplo intrapreso dalla concezione kantiana dello spazio, nel suo passaggio attraverso alcuni momenti del dibattito post-kantiano e neo-kantiano. Abbiamo deciso di selezionare due punti precisi, a nostra opinione particolarmente significativi al fine di avvalorare la tesi secondo cui l’empirismo trascendentale deleuziano risponderebbe a coordinate teoriche post-kantiane. Si tratterà allora, in un primo momento, di riprendere la riflessione di Hermann Cohen contenuta nel suo difficile testo *Das Prinzip der*

⁸⁶ M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929.

Infinitesimal-Methode und seine Geschichte (1883),⁸⁷ lavoro mai direttamente citato da Deleuze ma a lui sicuramente noto tramite *La philosophie de l'algèbre* di Vuillemin.⁸⁸ La disamina storico-critica condotta da Cohen sarà utile a focalizzare e a orientare, in un primo senso, il tenore della lettura postkantiana della nozione di spazio: il quesito sulla natura delle grandezze intensive, come *quanta continua*, inaugurato da Kant dal principio delle "Anticipazioni della percezione", torna qui alla ribalta, nei termini di una più sofisticata analisi della «realtà» dell'elemento «infinitesimale». A partire da uno studio intorno al significato matematico del differenziale, Cohen mira a innalzare il principio delle intensità infinitesimale a pietra angolare, o se si preferisce, a principio cardine di una nuova "analitica trascendentale", fondata sulla categoria universale di realtà, e sul suo significato intrinsecamente differenziale e relazionale.

A seguire rivolgeremo la nostra attenzione a Salomon Maimon e al suo commento della *Critica della ragion pura*, noto con il titolo *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790).⁸⁹ L'opera in questione ci permetterà di cogliere alcuni elementi fondamentali della critica che Deleuze – con l'appoggio della monografia di Gueroult dedicata a Maimon – rivolge alla nozione kantiana di spazio. Il concetto maimoniano di «differenziale», ripreso da Leibniz, e ricontestualizzato in ambito critico-trascendentale, fungerà da perno della nostra analisi. Anche in questo caso a risaltare sempre più sarà una logica trascendentale fondata sulle determinazioni di reciprocità e relazione.

In un terzo momento cercheremo di mostrare in che modo l'elemento intensivo di Cohen, insieme alla teoria dei differenziali di Maimon, sfocino in Deleuze in una teoria strutturalista dell'Idea, all'interno della quale gli elementi costitutivi dello spazio assumono connotati pienamente genetici. Soppiantata com'è da una

⁸⁷ H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011. (Abbreviato PIM)

⁸⁸ J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, PUF, Paris 1962.

⁸⁹ Abbreviato VTP.

dialettica ormai completamente depurata dall'elemento della rappresentazione e della possibilità, l'estetica e l'analitica trascendentali convertono i loro principi di condizionamento esterno in elementi differenziali dell'Idea, ossia in istanze problematiche dotate di una funzione determinante e costituente – l'esperienza reale.

Si tratterà, infatti, di seguire il secondo lato di questa peculiare lettura del problema dello spazio: facendo ritorno a Leibniz e al suo motivo del *principium individuationis*, Deleuze pone i termini della questione da un punto di vista differente – ma comunicante – rispetto a quello dello *Spatium* intensivo, inteso come principio di una «sintesi asimmetrica» del sensibile. In effetti, una volta situati all'orizzonte del capitolo IV di *Differenza e ripetizione* "Sintesi ideale della differenza", la prospettiva "estetica" (genesì del reale sensibile) cede a una visione realistico-idealistica (la struttura che presiede alla formazione del reale). Il grande sforzo di Deleuze concerne esattamente il chiarimento di questa correlazione tra i due lati della differenza, nonché la restaurazione della postura trascendentale e del valore dell'Idea: «l'estetica delle intensità – ci rammenta Deleuze – sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea» (DR, p. 316).

La teoria dello spazio proposta da Deleuze verrà dunque analizzata sfruttando questa angolazione "ideale": approfondire la questione dell'intensità fino a giungere a qualificarla in termini di realtà infinitesimale (Cohen); svelarne il lato matematico-differenziale (Maimon); infine scoprirne la struttura e i fattori ideali ultimi (Deleuze).

§2.1.1. L'eredità kantiana e il problema della genesi

Non deve sorprendere vedere come nel corso tenuto da Deleuze tra il '56 e il '57 presso il liceo Henri IV di Parigi (CB, pp. 125-201) siano già presenti alcuni degli

aspetti distintivi della lettura deleuziana del trascendentale. La prospettiva che li Deleuze propone è infatti debitrice della ricostruzione storica del testo di Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, opera in cui il significato dell'eredità kantiana è pionieristicamente studiato all'orizzonte del problema genetico. Secondo Vuillemin, transitando dal post-kantismo di Maimon e Fichte e giungendo fino alle ultime propaggini del neokantismo di Cohen e Heidegger, il nodo cruciale del pensiero trascendentale rimane connesso – nonostante le differenze – alle difficoltà di un superamento efficace dei paralizzanti dualismi insiti nel trascendentalismo kantiano. Il conflitto tra intuizioni e concetti, tra sensibilità e intelletto, tra intelletto finito e intelletto infinito deve trovare una soluzione. Si tratta allora, in altre parole, di rintracciare il principio – o i principi – di un atto trascendentale realmente genetico che condanni la natura postulativa e circolare della deduzione trascendentale delle categorie, e che riesca finalmente a descrivere – senza il ricorso a miracoli – «il passaggio immanente dal soggetto all'oggetto».⁹⁰

Ora per la formazione della versione “canonica” dell'empirismo trascendentale, presentata più di dieci anni dopo in *Differenza e ripetizione*, si devono tenere presente almeno tre linee guida teorico-autoriali. È Deleuze stesso a scandirle limpidamente in una lettera di risposta – datata 25/01/1982 – a Joseph Emmanuel Voeffray, studente di filosofia e autore di una tesi di laurea dedicata all'empirismo trascendentale. Secondo Deleuze, in prima istanza, va tenuto presente che «la scoperta e lo sviluppo di un campo trascendentale è l'invenzione di Kant»; in seconda battuta occorre sapere che «la prima idea di un empirismo trascendentale è che le condizioni dell'esperienza sono reali» e che «questa, in un certo qual modo, è già stata l'urgenza dei postkantiani»; infine, per accedere all'«esperienza reale»,

⁹⁰ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 10 (laddove – come in questo caso – non vi siano edizioni italiane le traduzioni proposte sono a nostra cura).

ci si deve porre all'orizzonte della riflessione di Bergson (LT, p. 89).⁹¹ Nella stessa pagina compare inoltre una delle definizioni più felici della nozione di empirismo trascendentale: «l'idea di un empirismo trascendentale – scrive Deleuze – da una parte mantiene la differenza di natura tra l'empirico e il trascendentale, dall'altra suppone che il trascendentale sia esso stesso esperienza, sperimentazione; e, infine, afferma un'immanenza completa tra i due» (*ibidem*).

Rispetto all'opera di Kant, Deleuze è solito riservare un trattamento speciale, capace di oscillare ambigualmente tra un'attenzione meticolosa ai suoi testi, orientata a svelarne «funzionamento» e «ingranaggi» (PP, p. 14), e un sospetto di matrice nietzscheana apparentemente sbrigativo – Deleuze arriva a liquidare Kant alla stregua di mero «operaio della filosofia» (NPh, p. 138). Deleuze si presenta effettivamente come un discepolo di Nietzsche, proponendo si sé il dipinto di un post-kantiano fermamente deciso a raccogliere il testimone filosofico dell'impresa trascendentale kantiana e, al contempo, desideroso di rintracciare quei malfunzionamenti che ne hanno causato il fallimento (NPh, pp. 77-78). Non per nulla, pur riconoscendo e facendosi pienamente carico della geniale scoperta kantiana di una «critica immanente della ragione» e del principio interno della sintesi, Deleuze – con Nietzsche – critica aspramente la limitatezza intrinseca dell'operazione kantiana. La ragione di cui Kant sostiene di svolgere una critica immanente è sì prioritaria rispetto alle istanze esterne dell'esperienza e agli errori che da esse derivano, Kant smaschera sì le «illusioni provenienti dalla ragione stessa», ma chiudendosi contemporaneamente nella contraddizione di un'immanenza fittizia e devitalizzata (NPh, pp. 135-36).⁹² Come illustra bene Rossi,⁹³ la falsa immanenza a cui approda il discorso kantiano è la cifra distintiva del paradigma soggettocentrico inaugurato da Cartesio, e – lo noterà proprio

⁹¹ Trad. nostra.

⁹² Sulla critica immanente della ragione si veda anche NPh, pp. 145-147, 172-174.

⁹³ K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., pp. 73-89.

Deleuze (QPh, pp. 36-37) – definitivamente potenziato da Husserl. Quindi, di Nietzsche e della sua diagnosi del male cronico insito nel kantismo, la manovra deleuziana accoglierà appieno l’invito a ritornare su Kant per indagarlo a fondo ed evolverne il pensiero. Ma si tratta al contempo, scrive Deleuze, di «trasformare radicalmente il kantismo, di reinventare la critica che Kant aveva tradito nel momento stesso in cui veniva formulandola, di riprendere il progetto critico su basi nuove e con nuovi concetti» (NPh, p. 78).

Ritornando al corso del '56-'57 possiamo osservare in che modo, con il postkantismo (termine usato qui in senso generico) le debolezze dell’impianto critico kantiano emergano già da un punto di vista metodologico. Nella sezione “Architettonica della ragion pura”, della “Dottrina trascendentale del metodo” (KrV, B 860-880, pp. 623-635), Kant – ricorda Deleuze – si pone la domanda circa la nostra possibilità di costruire edifici teorici: l’«architettonica» o «l’arte del sistema» (KrV, B 860, p. 623) prevede che, sulla scorta degli elementi della nostra conoscenza (intuizioni, concetti, principi), e della loro organizzazione armonica, la nostra ragione pervenga alla scienza. Il problema, tuttavia, rimane esattamente di ordine metodologico poiché, presupponendo il sistema stesso della nostra conoscenza come un fatto mai realmente messo in discussione (*quid facti*), non resta che procedere analiticamente dividendo e descrivendone gli elementi costitutivi, la cui legittimità *a priori* (*quid juris*) non potrà dunque che essere ricavata *ex ipotesi*. Il cortocircuito del metodo trascendentale è dunque evidente: se dal punto di vista della sua forma, la portata della rivoluzione copernicana del trascendentale è senza precedenti, dal momento che scopercchia la dimensione di una soggettività finita ma costituente; dall’altra, vale a dire dal lato della «materia» (CB, p. 190), non riesce a fondare il suo discorso trascendentale se non su una «semplice fattività» di natura ipotetica. Questo metodo, afferma Deleuze riprendendo Fichte, è allo stesso tempo analitico e ipotetico, tant’è che, invece di sostituire «l’atto della coscienza al fatto

della coscienza» (CB, p. 190), procede regressivamente da e verso un cogito preesistente.⁹⁴

La peculiarità dell'intervento postkantiano verte esattamente su questo punto, ossia sulla «realizzazione della *sistematica* che Kant non aveva potuto sviluppare» (CB, p. 188), laddove, identificando la posta in gioco del trascendentale con la ricerca analitica delle componenti di un sistema già dato – quello della nostra conoscenza in generale –, non poteva che stabilire una cesura insanabile e una conseguente incompatibilità tra il soggetto (sistema di condizioni) e l'oggetto (condizionato). L'oggetto, il condizionato, resta in questa misura ontologicamente esterno al campo di pertinenza del soggetto trascendentale: potendo comunicare con esso unicamente tramite un canale di “parificazione” epistemologica, l'oggetto verrà quindi provvisoriamente reintegrato – a mero titolo di fenomeno – nell'ambito dell'esperienza possibile. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze, spiegando in che maniera Kant abbia in fondo ricalcato le sue strutture trascendentali «sugli atti empirici di una coscienza psicologica», imputa questa supina adeguazione al dato di fatto a una «compiacenza inquietante» (DR, p. 177), per giunta del tutto estranea alle profonde ambizioni del progetto trascendentale.⁹⁵ Ecco dunque spiegata la ragione per cui Deleuze insiste così a lungo sulla differenza tra la nozione di «condizioni dell'esperienza possibile» e di «condizioni dell'esperienza reale». Nell'auspicio di avviarci sulla strada di quest'ultime, risulterà pertanto indispensabile far riferimento ai postkantiani.

Secondo autori come Maimon, Fichte, Schelling ed Hegel, la posta in gioco del trascendentale è, in effetti, quella della composizione stessa dell'oggetto, e non del

⁹⁴ Sulla trasformazione del giudizio ipotetico in un giudizio categorico, a opera dei postkantiani, Deleuze vi ritorna in DR, pp. 254-256.

⁹⁵ In relazione alla deduzione del dato e alla conseguente necessità di principi genetici rimandiamo a D.W. Smith, “Deleuze, Kant and the Transcendental Field”, in AA.VV., *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy* (a cura di C. Lundy, D. Voss), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, pp. 25-44.

mero condizionamento formale. In quanto elemento interno di un sistema in corso di autoprodursi, la cosa, l'oggetto, merita un principio genetico che ne spieghi la reale emersione e che, in questa maniera, non si accontenti più della corrispondente modalità conoscitiva. Motivo per cui la storia del kantismo si dischiude come un progressivo slittamento – in Deleuze reso definitivamente esplicito – da una strategia analitica e solo fittiziamente sistematica a una dialettica – di matrice idealistica – per cui il sistema è «il movimento delle cose stesse» (CB, p. 188). Il trascendentale, perché sia «esso stesso esperienza» (LT, 89) e non solo possibilità di esperienza in generale, perché dia cioè vita a un empirismo trascendentale, dovrà allora svilupparsi in direzione di quei principi dinamici che già all'interno del criticismo kantiano abbiamo visto esercitare non poche pressioni – lo schematismo e il principio delle quantità intensive. La categoria del reale deve diventare un'Idea, ossia una struttura dinamica animata da principi genetici; l'oggetto di studio di una rinnovata dialettica, ora connotata da ambizioni costitutivo-trascendentali effettive, e non soltanto regolative (limite).

Adesso, abbiamo già avuto modo di constatare nel corso della trattazione del capitolo precedente, come la questione dello spazio possa essere considerata esemplare per quanto riguarda la capacità di registrare le trasformazioni di una concezione del reale, che da un senso diciamo statico tende a una sua caratterizzazione dinamica e fluida. Se dunque già il kantismo aveva abbozzato alcune proposte per definire lo spazio in una prospettiva di genesi e di produzione del reale, con il postkantismo questa esigenza si fa pressante, favorendo l'approvvigionamento di mezzi concettuali inediti o, quantomeno, la presa in prestito e l'interpolazione di nozioni provenienti da ambiti in cui il reale costituisce di *default* l'oggetto di studio predefinito: la matematica e la fisica. Declinato in termini spaziali, la problematica genetica del trascendentale, guida – come intuibile – al problema della ricerca di un modello (fisico) o di un metodo (matematico) capaci di descrivere e di fondare il processo del reale. Del resto il problema della

continuità dell'esperienza, del divenire, e della possibilità di una sua rappresentabilità ha costituito, dai presocratici sino ai giorni nostri, una delle sfide più stimolanti del pensiero filosofico. Non immediatamente metabolizzabile, e soprattutto non facilmente pensabile per mezzo delle consuete categorie del «senso comune esteso», il problema della continuità del reale ha istigato la produzione di nozioni particolarmente stimolanti sotto il profilo del loro carattere genetico-spaziale.

§2.1.2. Il problema epistemologico: lo spazio come ratio cognoscendi del tempo

Facendo fede alle analisi presenti in *Cinema 2* – specie nei capitoli 5 e 6 (IT, pp. 113-174) – e dedicate esplicitamente al tema del continuo, Deleuze – richiamando il senso sistematico del suo progetto dedicato al cinema: immagine-movimento e immagine-tempo – insiste sulla distinzione tra segni che offrono una «rappresentazione indiretta del tempo» e segni che giungerebbero a una «presentazione diretta del tempo». Nell'ottica di un commento serrato delle tesi di Bergson inerenti alla natura del tempo, presenti nei primi tre capitoli di *Materia e memoria*, il discorso di Deleuze punta diritto verso una tesi radicale di squalifica dello spazio esteso – finanche inteso come modalità descrittiva della temporalità dei fenomeni. Addirittura, nella prospettiva di un *continuum* di durata che espelle dai caratteri dell'esperienza reale le contiguità e i rapporti di spazio usualmente concepiti in termini di relazioni localizzabili, sono le distanze stesse (ad esempio tra due punti A e B) a convertirsi in elementi temporali. Riprendendo la teoria dello *Spatium* inteso presente in *Differenza e ripetizione*, Deleuze riconduce le dimensioni del reale – distanze e profondità – a fattori interni del continuo temporale.

La giustapposizione e la successione, insieme al loro correlato schema senso-motorio, sono nozioni del tutto inadeguate a una caratterizzazione filosofica

dell'esperienza del divenire, incapaci di afferrare una «continuità di durata» per sua essenza «irriducibile alle dimensioni dello spazio» (IT, p. 123). Eppure, la questione – filosoficamente banale se non persino ridondante – sorge all'istante: ammesso che, come sostiene Deleuze, la *ratio essendi* del tempo richieda nuove forme di *ratio cognoscendi* (IT, p. 113), immagini, segni, e concetti all'altezza di carpire ciò che accade senza ridurlo a inerti istantanee, come sarebbe possibile un affrancamento definitivo dalla nozione di spazio (e di movimento) dal momento che lo strumentario logico filosofico è dominato – forse per una sua tara congenita – al carattere estensivo dell'espressione e dell'argomentazione? Definire il tempo in termini di «profondità» (IT, p. 123, p. 130), di «falde» (IT, p. 125), di «onde», di «luoghi» e «regioni» come «passaggi nell'esplorazione del tempo» (IT, p. 129); oppure ricorrere a «mappe» e «diagrammi» per individuare le «distribuzioni» e le «ripartizioni variabili tra i punti del continuum» (IT, pp. 137-138), non sono forse, questi, tutti stratagemmi retorico-concettuali, incapaci in concreto di aggirare la necessità di una descrizione spaziale? Di più: il ricorso frequente di Deleuze a nozioni di conio scientifico – principalmente matematico-fisico – non rischia di confermare questa semplice ipotesi tratta dal «senso comune», secondo cui la nostra struttura conoscitiva e linguistica ci impone una metaforica che asseconda necessariamente la dialettica tra spazio e movimento?⁹⁶

Deleuze, ben conscio di questa problematica epistemologica, da sempre innestata al cuore dell'argomento trascendentale kantiano, all'inizio del capitolo 6 di *Immagine-tempo* “Le potenze del falso”, cerca di chiarire la sua posizione tramite alcune distinzioni. Come si è cercato di dire: se filosofare vuol dire costruire concetti e argomentare con essi, e a sua volta argomentare implica una metaforica per tradurre il reale osservato in materiale pensabile e concettualizzabile, allora –

⁹⁶ Su questo tema il celebre saggio – già citato in apertura – di J. Derrida, “La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico”, cit.

pur concependo il tempo come dimensione ontologica *par excellence* – la risorsa spaziale, in ogni caso, non può essere trascurata. In effetti – e qui risiederebbe a nostro avviso l'originalità e la potenza teorica del discorso deleuziano – Deleuze, per quanto alcune sue affermazioni lascerebbero intendere il contrario, sa bene di non potersi liberare totalmente dello spazio e della sua funzione descrittiva. Ma, rileva Deleuze, ci sono descrizioni e descrizioni: un conto è la descrizione «organica», «che presuppone l'indipendenza del proprio oggetto, un conto quella «cristallina» che «vale per il proprio oggetto, lo sostituisce, lo crea» (IT, p. 143). Il cristallo, o immagine diretta della continuità temporale, secondo la particolare funzione che Deleuze vi attribuisce, svolge ad esempio un compito di presentazione e di costituzione del proprio oggetto. Ruolo che dunque, in qualche maniera, disattiva il carattere rappresentativo della metafora per munirci di descrizioni e di narrazioni basate su quelle che – più avanti – Deleuze definirà «immagini letterali» del reale (IT, p. 237). L'«oggetto» di una siffatta presentazione non apparterrà più, dunque, a un reale plasmato e pensato a partire dalla polarità di un «presente attuale», opposto a un presunto – e soltanto possibile – stato critico dell'«immaginario». Si richiamerà al contrario a una situazione bergsonianamente caratterizzata: il realizzarsi del pieno stato di «coalescenza di un'immagine attuale e della *propria* immagine virtuale» (IT, p. 144).

Ora, individuare, analizzare e catalogare queste immagini significa per Deleuze – esattamente – ripensare radicalmente il concetto filosofico di spazio, non senza trascurare i rischi da noi sopra paventati. Al di là delle tipologie specifiche di spazio individuate da Deleuze («riemanniani», «quantici», «topologici», etc.), soffermiamoci per ora sul fatto che la problematica della continuità temporale si sia tradotta – tanto nelle matematiche quanto nel pensiero filosofico – nella ricerca di forme spaziali dal comportamento particolare; spazi diremo “paradossali” i cui «caratteri non possono essere spiegati in maniera esclusivamente spaziale» (IT, p. 146). E questa, di certo, non è una novità introdotta da Deleuze: il merito

precipuamente deleuziano sarà, semmai, quello di aver ricostruito la genesi storico-teoretica di questo problema, mostrandone i possibili sconfinamenti in ambiti fino a ora non interessati. All'ardita trasposizione filosofico-cinematografica di modelli spaziali tratti dalla matematica occorrerà allora premettere:

«Certo, conosciamo i pericoli insiti nell'invocare determinazioni scientifiche al di fuori del loro ambito. È il pericolo di una metafora arbitraria, oppure di un'applicazione difficoltosa. Ma forse questi pericoli sono scongiurati se ci si accontenta di trarre dagli operatori scientifici questo o quel carattere concettualizzabile in grado di rinviare ad ambiti non scientifici e di convergere con la scienza senza diventarne applicazione o metafora» (IT, p. 147)

§2.1.3. Il problema ontologico di Kant: lo spazio dei fenomeni empirici

A ben vedere queste difficoltà, sorte in relazione alla legittimità – o meno – dell'uso filosofico di nozioni tratte dal sapere matematico, sono presenti anche in Kant e, curiosamente, ben prima della svolta formalistico-trascendentale impressa – con la *Dissertazione* del '70 – alla sua nozione di spazio. E, d'altra parte, non appare una semplice coincidenza che questa problematica attraversi da capo a coda l'intera riflessione del filosofo di Königsberg, tracciando le traiettorie ramificate di un Kant "minore", particolarmente attento agli aspetti processuali di un mondo di fenomeni fisici, materialmente tangibili. Come abbiamo infatti già avuto modo di scorgere, muovendosi nel *milieu* teorico di una ricerca orientata verso una definizione pregnante del reale e dei suoi dinamismi, Kant non ignora la domanda circa lo statuto della continuità. Si sviluppa così una concezione dello spazio parallela, senonché speculare, rispetto alla concezione formalistica dominante dell'*Estetica trascendentale*. Vuillemin, attento studioso di questa corrente sotterranea della

riflessione kantiana, ravvisa a tal proposito un vero e proprio «sdoppiamento dello spazio».⁹⁷

Nel cercare ora di attenerci alle direttive imposteci dal quesito ontologico intorno alla natura dello spazio reale, vorremmo dunque seguire – sebbene in maniera soltanto cursoria – le sue coordinate principali; individuarne cioè i fattori determinanti, indispensabili alla comprensione genetico-strutturale di un tema che – come mostreremo – vedrà in Cohen e in Maimon due acuti interpreti.

Nel 1756 con la *Monadologia fisica* (SP, pp. 55-76) Kant sancisce – in maniera più consapevole rispetto ai precoci *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747) e alla successiva *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica* (1755) – la necessità di un sodalizio tra studio della scienza naturale e metodo geometrico, allo scopo di far fronte ai diffusi errori metafisici – quale ad esempio la negazione della divisibilità infinita dello spazio (SP, p. 58). Il procedere antinomico, che Kant qui impiega per presentare i teoremi costitutivi del suo trattato, non solo anticipa l'idea di un'avanzata a zig zag della scienza, anima implicita della metodologia della *Dialettica trascendentale*, ma adotta già – in maniera oculata – quel doppio registro che verrà man mano a precisarsi come un'intima esigenza del correlazionismo trascendentale: distinguere – per poi riconnetterli – i due binari della proposizione empirica (fisica) e della proposizione trascendentale (geometrico-matematica). Così Kant può simultaneamente affermare che, da un lato, i corpi constano di monadi, ossia di sostanze semplici e indivisibili (*Proposizione I e II*, SP, p. 59) e dall'altro – spostandosi sul bersaglio dello spazio geometrico – affermare che lo spazio riempito dai corpi «è divisibile all'infinito e non consta pertanto di parti primitive e semplici» (SP, p. 60). Ora, va fatto notare che queste tesi kantiane relativa allo spazio si sposano con un'ibridazione tra

⁹⁷ J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, cit., p. 60 e ss.

elementi tipicamente leibniziani e componenti newtoniane. Avendo in mente la concezione dell'*Estetica* può infatti sorprendere vedere lo spazio concepito al contempo come assoluto e anteriore a ogni composizione (tesi newtoniana) e, tuttavia, pensato nei termini di un «fenomeno della relazione esterna di monadi unite» (SP, p. 62, p. 64) – tesi con evidenti assonanze leibniziane. Ma come intendere dunque il rapporto di riempimento che la monade, pur essendo l'«elemento semplice di un corpo» – dunque fisico, semplice e indivisibile – intrattiene con uno spazio assoggettato a una divisione al contrario infinita?

Pur carica di una forte ambiguità, la soluzione proposta da Kant dischiude e anticipa inconsapevolmente almeno due delle tesi portanti dell'empirismo deleuziano. 1. Deleuze non esiterebbe a parlare, in questo caso, di un abbozzo di «pluralismo» e di «relazioni esterne ai propri termini»: «lo spazio – scrive Kant – non è una sostanza ma il fenomeno di una relazione esterna tra sostanze. [...] una relazione, in cui trovare una pluralità non significa smembrare in parti la sostanza stessa» (SP, p. 64). 2. L'elemento monadico costitutivo del continuo spaziale – infinitamente divisibile – non potrà dunque occupare il medesimo che «in forza della sfera della sua attività» (SP, p. 65). In altre parole, intendendo la monade come una forza, la relazione di vicinanza che essa intrattiene con le proprie omologhe potrà acquisire un valore esclusivamente intensivo, ossia una particolare quantità di «determinazioni interne», non negoziabili con «l'ambito della presenza esterna» ed estesa (SP, pp. 65-66). Deleuze si esprimerebbe, probabilmente, in termini di «contiguità assolute» o di «zone di vicinanza»; sorvoliamo tuttavia su questi presunti agganci con l'empirismo deleuziano – proposti a titolo di mere suggestioni – e, in attesa di trattarli più diffusamente nel capitolo III, proseguiamo nella nostra cronistoria degli aspetti genetici della teoria dello spazio kantiano.

Due anni più tardi (1758), nel suo testo *Nuova dottrina del moto e della quiete* (SP, pp. 78-89), Kant, innescando la consueta polemica contro i sedicenti filosofi

leibniziani, si inserisce nel dibattito sulla validità del «principio di continuità», inteso come forma legale sottesa a ogni tipo di movimento. La formulazione che Kant ne offre, attribuendone la paternità a Leibniz, suona così: «un corpo non partecipa all'altro una forza tutta in una volta, ma trasmette in esso la sua forza mediante tutti gli infinitamente piccoli gradi intermedi dalla quiete alla velocità determinata» (SP, p. 85).

Lasciando adesso da parte finalità e sviluppi distintivi dell'argomentazione kantiana, ci interessa mettere in luce alcuni elementi teorici specifici: 1. il problema interno alla tesi della continuità fisica emerge, *in primis*, dallo studio degli urti tra corpi e dai moti accelerati; la questione, già nota nel Medioevo a Buridano e a Oresme nonché – in termini più sofisticati – ai *calculatores* di Oxford sotto il nome di *impetus*,⁹⁸ viene qui ripresa da Kant per rimarcare la difficoltà nel calcolare la quantità di forza che si comunica nell'istante di un urto, piuttosto che nel passaggio dalla quiete al movimento; 2. la quantità graduata dell'infinitesimale – «sostengo che un corpo non possa agire su di un altro con un grado di forza in una volta sola, senza passare prima attraverso tutti i piccoli gradi intermedi possibili» (SP, p. 86) – è riferita alla natura continua della forza e al suo spazio vettoriale di azione, non immediatamente scalare, e per la cui analisi è necessario ricorrere alla nozione di «momento» (SP, p. 86). È dunque rilevante, per i nostri interessi, osservare come qui l'argomento delle quantità intensive – benché non esplicitamente nominato e

⁹⁸ Su Spazio e caratteri qualitativi del moto – in Oresme – si veda S. Kirschner, *Oresme's Concepts of Place, Space, and Time in His Commentary on Aristotle's Physics*, in «Oriens – Occidens. Sciences, Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique», vol. III, 2000, pp. 145-179; Id., *Oresme on Intension and Remission of Qualities in His Commentary on Aristotle's Physics*, in «Vivarium», vol. XXXVIII, 2000, n. 2, pp. 255-274. Sulla teoria dell'*impetus* in Buridano: S. Drake, *A further Reappraisal of Impetus Theory: Buridan, Benedetti and Galileo*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part A», vol. VII, n. 4, 1976, pp. 319-336; A. Ghisalberti, *Giovanni Buridano: dalla metafisica alla fisica*, Vita e Pensiero, Milano 1975. Per un inquadramento generale del problema scientifico del movimento e dello spazio nel tardo medioevo si consulti il capitolo di R. C. Dales, *The Scientific Achievement of the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1973, pp. 102-125; nonché il classico – citato dallo stesso Deleuze (es. MP, p. 370) – P. Duhem, *Le système du monde* (vol. VII), Hermann, Paris 1958.

formulato – inizi tuttavia a radicarsi e formarsi sotto la tutela di un'indagine scientifico naturale dei moti e delle forze. E d'altronde, come avremo modo di vedere meglio più avanti a proposito di Hume e della sua teoria empiristica dello spazio, il concetto di «momento» servirà esattamente a Deleuze per “misurare” la “strana” divisibilità ideale del dato (ES, p. 108).

Nello scritto del '63, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative* (SP, pp. 249-290), la *vis* teorica kantiana raggiunge livelli considerevoli, esibendo peraltro – tramite fini premesse epistemologiche e scelte concettuali oculate – un'intenzione sistematica tutt'altro che ingenua. A questo si aggiunge – non di minor importanza – un significativo gusto filosofico.

Poco fa si era notato, a partire dalle considerazioni di Deleuze contenute in *Cinema 2* e relative all'utilizzo di nozioni matematiche in ambito filosofico, come la via dell'imitazione del metodo sia fundamentalmente rovinosa. In maniera simile Kant esprime analoghe riserve, prospettando uno scenario tutto sommato avvicicabile al disegno deleuziano:

«L'uso che in filosofia si può fare della matematica consiste o nell'imitarne il metodo, oppure nell'applicarne effettivamente le proposizioni agli oggetti della filosofia. Non sembra che finora l'imitazione sia stata di una qualche utilità, per grandi che siano i vantaggi che inizialmente ci se n'era ripromessi; [...] In compenso, il secondo uso è stato assai vantaggioso a quelle parti della filosofia cui è stato applicato, le quali, per il fatto di essersi servite ai loro scopi delle dottrine matematiche, hanno raggiunto una altezza cui altrimenti non avrebbero mai potuto aspirare. Si tratta però soltanto delle conoscenze pertinenti alla dottrina della natura, a meno che non si voglia far rientrare nella filosofia anche la logica dell'aspettativa nei casi di fortuna. Per quanto riguarda la metafisica, questa scienza, invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa, e là dove avrebbe forse potuto trovare delle basi solide su cui fondare le proprie considerazioni, la si vede invece sforzarsi di trattare i concetti del matematico come null'altro che

sottili finzioni, le quali, tolte dal suo campo, avrebbero ben poco di vero» (SP, p. 251)

Il terreno su cui Kant muove le proprie accuse ai metafisici ostili al metodo matematico è esattamente quello della teoria dello spazio. Snobbando la geometria come efficace strumento di studio dei dati che costituiscono la spazialità, i metafisici si accontentano – erroneamente – delle loro «astrazioni oscure e difficilmente controllabili» (SP, p. 252), e respingono di conseguenza le nozioni fondate su basi scientifiche. Tra queste, fa notare Kant, è esemplare – proprio in relazione alla questione metafisica della natura dello spazio – il caso matematico dell'«infinitesimale»: «il concetto di infinitamente piccolo, al quale tanto spesso arriva la matematica, viene scartato da costoro come finzione, con altrettanta boriosa arroganza» (*ibidem*). Dunque, per reintrodurlo e per renderlo nuovamente fecondo occorrerà intraprendere una strada differente. Si tratta, secondo Kant, della via fisica e, nella fattispecie, della continuità dei fenomeni di accelerazione e di forza. «Se infatti – prosegue Kant – vi sono delle forze che agiscono per un certo tempo in continuità onde produrre dei moti, come in tutta evidenza è la gravità, è chiaro che la forza che essa esercita al momento iniziale o in quiete deve essere infinitamente piccola rispetto a quella che essa esercita in un certo tempo» (*ibidem*). Il concetto di infinitesimale, distillato dall'osservazione delle forze e delle velocità dei movimenti, arriva dunque a tradurre, a livello matematico, la questione ontologica della realtà continua dell'esperienza. Ora, se questo aspetto affiorava in maniera sfuggente già nei testi kantiani visti in precedenza, la sua peculiarità, ossia la valenza intrinsecamente positiva del mondo fisico, compare soltanto a partire da questo scritto. Le nozioni battistrada sono quelle di «opposizione reale» e di «relatività del negativo».

Osservando fenomeni del tipo del calore, della forza, e dell'accelerazione (SP, p. 272), la tipologia di spazio che si delinea avrà caratteristiche ben diverse rispetto a

quelle dello spazio assoluto e astratto. In generale, lo spazio della materia, ha a che vedere con forze intrinsecamente positive, capaci certo di stabilire con le altre forze relazioni di opposizione, ma la cui natura non prevede alcuna contraddizione logica. Trattandosi di una «opposizione reale» si avrà sempre di fronte una consistenza positiva, un «qualcosa», e mai un nulla logico (*nihil negativum irrepraesentabile*, SP, p. 255). Pertanto, se di un nulla si può parlare è sempre è soltanto di natura relativa: relativa rispetto alla continuità di una dinamica di base (es. un moto), rispetto cui – ad esempio la quiete – rappresenta un momento di transitorio, un «nulla relativo» (SP, p. 256). Altri esempi si possono d'altronde addurre a partire dal campo della psicologia: il dispiacere è pensabile in relazione al piacere – e viceversa – in virtù del loro carattere qualitativo e intenso, per cui solo un approccio attento ai gradi infinitesimali può spiegarne la dialettica interna (SP, pp. 264-266). Se ne deduce pertanto una regola generale: la realtà esistente, così concepita, si configura come una totalità infinita di gradi rispetto alla quale è necessario inventare un nuovo strumento di calcolo (SP, p. 282), che sia in grado di tenere conto della differenza sostanziale – qualitativa – tra un'addizione di parti e – direbbe Deleuze con Nietzsche – una reale «valutazione» dei conflitti di forze.

Ponendosi nel solco delle riflessioni leibniziane sul continuo e sulla forza viva (SP, p. 285), Kant stabilisce quindi – già nel '63 – un chiaro collegamento con il problema qualitativo delle quantità intensive. Tuttavia una certa distanza rispetto a quella che sarà la formulazione *standard* della *Critica della ragion pura* si riscontra nel tono speculativo di fondo, in questa fase precritica ancora decisamente compiacente nei confronti di una metafisica della *perfezione* di provenienza medievale (scolastica). Si può in effetti leggere:

«è proprio in questo conflitto di cause reali opposte che consiste in gran parte la perfezione del mondo in genere, così come è evidente che la parte materiale del mondo si mantiene in un corso regolare soltanto per mezzo del conflitto di forze. Ed inoltre è

sempre un grave errore considerare la somma della realtà e la grandezza della perfezione come una cosa sola. Più sopra abbiamo visto che il dispiacere è altrettanto positivo che il piacere; ma a chi potrebbe venire in mente di chiamarlo una perfezione?» (SP, p. 283)

Nella *Critica della ragion pura* l'ipotesi di una «causa reale» inassimilabile alla causalità logica fondata sul principio di identità (SP, p. 287), introdotta nel saggio sulle quantità negative, lascia il posto a una riflessione sulla natura del continuo, perlopiù schiacciata sulla forma pura dell'intuizione del senso interno: il tempo. Non che non emergano, tra le sue pagine, riferimenti alla conoscenza empirica dei fenomeni reali; ciò malgrado, l'impostazione trascendentale impone una considerazione della problematica fisica dello spazio – e dell'elemento infinitesimale a esso connesso – in termini principalmente negativi. La dimensione fisica e materiale, se trattata dal punto di vista trascendentale, dà luogo per Kant al sorgere di idee della ragione, a loro volta attraversate da conflitti logici insanabili. Il loro valore, com'è noto, non potrà dunque che essere di portata soltanto regolativa. Ad esempio l'idea di uno spazio illimitato (infinitamente grande) o, per converso, di uno infinitamente piccolo (il «semplice»), diviene l'oggetto di critica delle prime due antinomie cosmologiche. Dal punto di vista della categoria di quantità ("Primo conflitto delle idee trascendentali") la tesi di un mondo inteso come spazio limitato è dimostrabile – insiste Kant – poiché la sua antitesi, cioè l'affermazione di un mondo spazialmente infinito, è necessariamente falsa. A dire il vero un mondo di tal foggia risulta letteralmente «impossibile», dal momento che i principi trascendentali garanti della nostra esperienza possibile non elicitano una sintesi successiva delle parti, che sia al contempo completa e data simultaneamente (KrV, B 454-456, pp. 366-368). Ciò che deriva da una sintesi delle parti, «spinta fino al compimento dell'infinito», non sarà quindi altro che un'«idea», l'illegittimo pensiero di una determinazione che oltrepassa i limiti sanciti dallo spazio – ossia

dalla forma dell'intuizione esterna – e dal suo correlato intuitivo-empirico dato in conformità della sua forma.

Lo stesso vale per la categoria di qualità (“Secondo conflitto delle idee trascendentali”) e per l'ipotesi della costituzione del mondo da parte di elementi semplici. Anche in questo caso, siccome «l'esistenza dell'assolutamente semplice non è attestabile da alcuna esperienza o percezione, né esterna né interna», l'assolutamente semplice non sarà concepibile che alla stregua di «un'idea, la cui realtà oggettiva non potrà mai essere attestata da alcuna esperienza possibile» (KrV, B 465, p. 375). Sintomatica, a nostro avviso, è qui l'omissione dell'argomento fisico della *Monadologia*, secondo il quale il semplice (la monade) occuperebbe lo spazio *idealiter* – dunque in maniera inestesa – ma al contempo in un senso fisico, vale a dire come un punto di forza che riempie lo spazio tramite il suo raggio di azione.

Sotto questo profilo l'obiezione che, poco più avanti, Kant muove contro la prospettiva metafisica dei leibniziani («monadisti») appare quindi pretestuosa, se non già disonesta – rispetto a quanto ad esempio riconosceva loro nella *Monadologia fisica*. Si tratta infatti di un'obiezione di principio che mira a ribadire l'ineludibile supremazia «dell'intuizione originaria dello spazio», come condizione formale, matematicamente dimostrabile, «della possibilità di qualsiasi materia» fenomenica. Il punto di vista trascendentale inasprisce in questo modo la cosiddetta *Subjekt Objekt Spaltung* e, nella fattispecie, la secessione tra quello che Kant intende essere lo spazio assoluto del fenomenico, il «*totum substantiale phaenomenon*», e lo spazio fisico-empirico dei corpi (*realitas noumenon*).

«I monadisti – scrive Kant – hanno dimostrato di non essere privi di scaltrezza concependo, anziché lo spazio come una condizione della possibilità degli oggetti dell'intuizione esterna (corpi), questi oggetti e la connessione dinamica delle sostanze in generale come la condizione della possibilità dello spazio. Ma noi concepiamo i corpi soltanto come fenomeni, e questi

presuppongono necessariamente lo spazio quale condizione della possibilità di tutti i fenomeni esterni. La scappatoia risulta perciò inutile; e infatti è stata già sufficientemente confutata sopra, nell'Estetica trascendentale. Se i corpi fossero cose in sé, l'argomentazione dei monadisti sarebbe ineccepibile» (KrV, B 469, p. 379)

Eppure l'aspetto qualitativo, continuo, e mai semplice del reale – che Kant vuole adesso ricondurre al principio formale dello spazio – troverebbe prove convincenti esattamente nel reale fisico-corporeo. Ed è del resto proprio Kant, in più luoghi della *Critica*, a smentirsi – o comunque a lasciare aperto l'interrogativo inerente alla necessità di un'indagine empirica del continuo. Nella sezione appena trattata figura quale esempio questa considerazione, addotta a riprova della natura ideale, non empirica, dello spazio:⁹⁹ «un certo grado di mutamento non risulta dal mettere insieme molti mutamenti semplici» (KrV, B 468, p. 378). Procedimento pressoché identico si trova d'altronde nelle pagine dedicate ai paralogismi dell'idea di anima e, in particolare, nella “Confutazione della dimostrazione di Mendelssohn” (KrV, B 413-415, pp. 340-341), in cui lo scacco dei criteri del semplice e del composto viene esposto tramite una chiarificazione del carattere intensivo della coscienza. Ciononostante – palese sintomo di una perdurante tensione teorica – un breve inciso interviene a precisare il carattere eminentemente trascendentale – non empirico – dell'intensità: «[all'anima] non è tuttavia possibile negarle, *come a ogni altra cosa esistente* (corsivo nostro), una quantità intensiva, ossia un grado di realtà rispetto a ognuna delle sue facoltà» (KrV, B 414, p. 341).

Un orientamento meno ambiguo – ciò nondimeno anch'esso posto sotto l'egida trascendentale della forma pura del tempo –¹⁰⁰ è poi rinvenibile nella “Seconda

⁹⁹ Cfr. KrV, B 466, p. 376, dove, in ragione della sua unità non composta, «lo spazio potrebbe essere detto *compositum ideale*, non però reale».

¹⁰⁰ Lampante, a tal proposito, il passo kantiano di poco precedente a quello summenzionato. A un deciso salto in avanti sulla rotta dell'empirico («forze reali», «movimento accelerato o ritardato») corrisponde un immediato arretramento verso il trascendentale («la forma», «la condizione» del tempo): «Orbene, come alquanto possa in generale mutare, come sia possibile che ad uno stato in

analogia” dell’esperienza. Lì la «legge di continuità» è posta in diretta connessione con il principio delle quantità intensive: «nel reale fenomenico come nella quantità del tempo, non esiste una differenza che sia la più piccola possibile; e lo stato nuovo della realtà emerge dal precedente, nel quale non esisteva, passando per tutti i suoi gradi infiniti, e le differenze fra un grado e l’altro sono tutte quante minori della differenza fra 0 e a » (KrV, B 254, p. 239).

Per descrivere schematicamente l’atteggiamento kantiano nei confronti delle questioni poste dalla teoria dello spazio, occorrerebbe condensare in una formula efficace questa perenne oscillazione. Da un lato, l’istanza trascendentale che tratta lo spazio come forma di un’esperienza soltanto possibile; uno spazio che si lega a un contenuto da cui viene riempita, ma rispetto cui rimane misteriosamente indipendente. Dall’altro, uno spazio chiamato a rispondere del problema della «possibilità reale»,¹⁰¹ ossia dello statuto permanente e sostanziale della materia fisica. Dalla tensione tra questi due elementi coesistenti, ma qualitativamente inconciliabili, sorge l’adesione pregiudiziale di Kant al determinismo meccanico newtoniano caratteristico della scienza del suo tempo – come se si trattasse, nota Vuillemin, di qualcosa di «naturale per il nostro pensiero».¹⁰² Allo stesso modo ne consegue – lo spiega bene Hatfield – una rappresentazione geometrica *necessariamente* euclidea del fenomenico.¹⁰³

un momento del tempo, faccia seguito uno stato opposto in un altro momento, non è possibile averne *a priori* il minimo concetto. A tal fine occorre la conoscenza di forze reali, che non può esserci data se non empiricamente; ad esempio, la conoscenza delle forze motrici, oppure, il che è lo stesso, di taluni fenomeni successivi (come i movimenti) che indicano tali forze. Tuttavia, la forma di ogni mutamento, l’unica condizione alla quale esso può presentarsi come nascere di uno stato diverso (a prescindere dal suo contenuto, cioè dallo stato che muta), e perciò la successione stessa degli stati (l’accaduto), è pur sempre suscettibile di considerazione *a priori*, in base alla legge di causalità e alle condizioni del tempo» (KrV, B 252, pp. 237-238).

¹⁰¹ Sul tema della possibilità reale rimandiamo al saggio di F.L. Marcolungo, “Kant e il possibile. In margine al ‘Beweisgrund’”, in AA.VV. (a cura di S. Poggi), *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 35-50.

¹⁰² J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, cit., p. 360.

¹⁰³ G. Hatfield, “Kant on the perception of space (and time)”. In AA.VV. (a cura di P. Guyer), *Kant*

Questo breve *excursus* ha evidenziato come in Kant non manchino mai – pur se inseriti all'interno di questa altalena empirico-trascendentale – segnali importanti di rettifica della propria concezione dello spazio. Il punto di arrivo di questo lungo e tortuoso percorso, segnato da accelerazioni, rallentamenti, testacoda e brusche virate, è probabilmente il testo del '86 dedicato ai *Principi metafisici della scienza della natura* (PMSN). Dal punto di vista sistematico l'aspetto forse più inatteso riguarda il ritorno di Kant a un'indagine dei principi costitutivi della metafisica. Metafisica che però, come si premura di illustrare la *Critica del giudizio*, ha a che fare direttamente con il dato empirico e con le cause esterne del mondo fisico. La conoscenza della natura e dei comportamenti della sua materia può difatti condurre a un completamento dell'esperienza: se abbandonata ai soli principi trascendentali «della nostra conoscenza in genere», essa rischierebbe di tagliare fuori dallo spettro conoscitivo tutti quegli oggetti corporei, «il cui concetto deve essere dato empiricamente» e la cui connessione con la sfera del trascendentale ne favorirebbe un'ulteriore determinazione (KU, XXIX, p. 17). Detto altrimenti: come reintegrare nel sistema trascendentale – a titolo di oggetto dell'indagine fisica – la questione del noumeno? Come rendere legittima – fondandola sul piano trascendentale – una metafisica dei corpi? Nei *Principi metafisici della scienza della natura* Kant, rivolgendo attenzione ai fenomeni fisici relativi al comportamento dinamico della materia, rivede – ridimensiona e integra – la sua concezione assoluta dello spazio. Il tutto nell'ottica di un'affermazione positiva della categoria di realtà perseguita, non a caso, tramite il recupero di nozioni protagoniste degli scritti precritici.

In primo luogo, concedendo inaspettato credito alla visione di una «scienza generale della natura», il tema del movimento dei corpi riacquista dignità filosofica,

and Modern Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 60-93.

e con esso la distinzione tra spazio assoluto e spazio relativo. Lo spazio assoluto ritorna a essere «lo spazio senza materia», ossia un'«idea» che pur non essendo oggetto di percezione può fungere da «concetto generale della ragione». Sul fronte opposto assume rilievo la «rappresentazione empirica dello spazio, rispetto al quale il mobile deve cambiare il suo rapporto»; e, connesso a questa, uno spazio materiale «che si deve percepire» (PMSN, p. 347). Ammesso e non concesso che all'interno della dimensione dello spazio empirico ogni movimento (di un corpo) sia per forza di cose relativo alla quiete o al moto di un altro corpo, «il moto assoluto» – ipoteticamente sganciato da ogni legame materico – «sarà – dichiara Kant – assolutamente impossibile». La nozione precritica di «opposizione reale» viene a questo punto scomodata e riadattata a un contesto ormai interamente strutturato in senso trascendentale, per cui – come già accadeva nella prima *Critica* (KrV, B 5-6, pp. 76-77) – l'esistente figura da contenuto astrabile rispetto a uno spazio puro e *a priori*. Ma nei *Principi metafisici*, in verità, a mutare è la stessa lente di ingrandimento: capovolgendosi e ponendosi nel campo dell'osservazione fisica, lo spazio assoluto arretra inesorabilmente, indotto com'è a perdere progressivamente di consistenza e a presentarsi alla stregua di un'idea inesistente. Il risultato finale è il residuo ultimo di una procedura di riduzione empirica.

«Lo spazio vuoto inteso in senso *foronomico*, che si chiama anche spazio assoluto, non lo si dovrebbe, in verità, chiamare spazio vuoto; infatti, non è altro che l'idea di uno spazio, in cui io astraggo da ogni particolare materia che ne farebbe un oggetto dell'esperienza, al fine di pensare che in esso si possa muovere lo spazio materiale, ovvero qualunque spazio empirico, e considerare questo movimento, non come il movimento assoluto di uno solo di essi, ma sempre reciprocamente come un predicato puramente relativo. Questo spazio, dunque, non appartiene all'esistenza delle cose, ma solo alla determinazione dei concetti, e come tale *non esiste* nessuno spazio vuoto» (PMSN, p. 359).

La posizione assunta da Kant in queste pagine getta allora tutt'altra luce sullo spazio assoluto. Preso ora in considerazione a partire dalla percezione e dal *quid facti* delle proposizioni empiriche, vertenti sulla materia e sui rapporti reciproci tra corpi posti in uno spazio di forze motrici, lo spazio assoluto assume connotati negativi (impossibile, inesistente, *extramundanum*, ideale). Non solo: il vero «mistero», oggetto della scienza della natura (finanche posta su basi trascendentali), non concerne più lo spazio assolutamente grande, ossia quell'idea che viene posta per porre fine al regresso infinito di spazi che riempiono altri spazi; bensì pertiene – Kant si richiama esplicitamente alla “Nota” alla *Dinamica* (PMSN, p. 363) – l'infinitamente piccolo, come ragione ultima del movimento e più in generale di ogni trasformazione.

L'affrancarsi – almeno provvisorio – dall'ambito dello spazio formale e astratto della geometria, implica uno scivolamento da una posizione statica a un punto di vista dinamico, reclamando allo stesso tempo un occhio capace di “spostarsi” insieme al proprio corso. Per adattarsi ai cangiamenti fisici diventa infatti necessario sfruttare un nuovo tipo di visuale, che consenta di osservarne il comportamento senza per questo alterarne il corso stesso. Alla filosofia serve un nuovo mezzo, qualcosa che funga da «*mobilis in mobile*» – tanto per richiamarci di sfuggita all'immagine di Verne. Come fare infatti a stabilire un punto saldo all'interno di una successione continua e inarrestabile di eventi?

Seguendo Kant, il punto di appiglio, necessario a rendere ragione del mutamento ininterrotto della natura, lo si troverebbe nel carattere permanente della materia. Da un lato infatti, se è vero che il suo greve contenuto soffoca la nozione di spazio, ricacciandola per reazione nell'empireo delle idee *a priori*; dall'altro la riporta all'attenzione arricchendola di «sostanza», di «forze» e di «mobilità». La *Dinamica* ci insegna che la materia popola lo spazio tramite le sue forze espansive e repulsive; Le *Anticipazioni della percezione* ci mostravano invece una materia capace di riempire lo spazio soltanto tramite la mediazione della

sensazione – che affetta la nostra esperienza in maniera continua. Dal punto di vista dei *Principi*, pertanto, l'intensità costituisce un elemento interno del reale, spiegabile per Kant tramite una dialettica di forze attrattive e repulsive, capaci di determinare i mutamenti continui della materia e, *mutatis mutandis*, del loro spazio relativo. Nel secondo caso, cioè da un punto di vista rigorosamente trascendentale, la continuità e la conseguente divisibilità infinita dello spazio è al contrario inferita come effetto della sensibilità sulle nostre strutture rappresentative (cfr. B 209, «*realitas phaenomenon*»). Nell'ottica della *Critica* l'intensità, ossia il grado infinitesimale del reale, è dunque soltanto di natura trascendentalmente possibile. Si tratta cioè dell'effetto di una rappresentazione e non della presentazione della genesi della materia in persona. D'altro canto, con i *Principi metafisici* si prospetta già – senza tuttavia esserci da parte di Kant alcuna intenzione di percorrerla fino in fondo – un'ipotesi leibniziano-spinozista di un infinito in atto, completamente reale, contenente in sé il principio intensivo dei mutamenti quantitativi e qualitativi (PMSN, pp. 191-207). Eppure, ancora una volta, Kant di fronte alla posta in gioco del reale noumenico ripiega sul sicuro porto della rappresentazione.

Niente di più sintomatico, a tal riguardo, della descrizione che Kant offre di Leibniz e della sua tesi dell'«infinita divisibilità dello spazio». Da quanto si legge emerge il ritratto – veramente improbabile – di un Leibniz ostile alle potenzialità della metafisica:

«Un grand'uomo, che forse più di ogni altro contribuisce a tenere alta in Germania la considerazione della matematica, ha respinto più volte le pretese metafisiche di abbattere i teoremi della geometria sulla infinita divisibilità dello spazio, richiamandosi alla fondata affermazione secondo cui *lo spazio appartiene solo al fenomeno delle cose esterne*; ma egli non è stato capito. Si è presa questa affermazione come se egli volesse dire: lo spazio ci appare soltanto, mentre in sé è una cosa o un rapporto tra le cose, ma il matematico lo considera soltanto per come ci appare; mentre si sarebbe dovuto intendere: lo spazio non è una proprietà che appartenga in sé a una qualche cosa al di fuori dei nostri sensi, ma

è solo la forma soggettiva della nostra sensibilità, secondo la quale ci appaiono oggetti del senso esterno, che non conosciamo per come sono fatti in sé e il cui fenomeno chiamiamo materia. Con questo fraintendimento, si è continuato a pensare lo spazio come una proprietà costitutiva che apparterebbe alle cose anche al di fuori della nostra facoltà rappresentativa e che il matematico però concepirebbe solo secondo concetti comuni, cioè confusamente (perché così di solito si definisce il fenomeno)» (PMSN, pp. 203-205)¹⁰⁴

*

Stabilire equivalenze tra itinerari filosofici conclusisi nella follia e nel delirio non è un compito che spetta alla nostra tipologia di lavoro. Posto che ognuno di essi possa rendere manifesto – proprio nell’acuirsi senza freni dello slancio speculativo o, talvolta, nell’indebolimento delle risorse di pensiero – la vocazione ultima del proprio filosofare, ogni tentativo volto ad assimilare, per esempio il tracollo kantiano a quello nicciano, è votato allo scacco; condannato al vuoto teorico di congetture, emotivamente esaltate, al solo scopo di soddisfare il sensazionalismo di psicologie delle grandi menti. In realtà, a nostro parere, se il periodo 1888-1900 di Nietzsche è avvicicabile agli ultimi anni del tracollo kantiano (1798-1804), lo può essere per una ragione esclusivamente teorica, precisa e doverosamente argomentata. Tuttavia gli ostacoli sono molti e, *in primis*, rappresentati dalla difficoltà connessa alla lettura delle fonti: gli scritti che registrano queste crisi sono spesso soggetti a un sospetto – talvolta ben fondato – di completa inattendibilità teorica (c’è o non c’è «un grano di logica nella follia»? si chiedeva Zarathustra). Il rischio è quindi quello di cadere in interpretazioni totalmente discrezionali, all’insegna di mirabolanti agganci tra temi che non possiedono, di fatto, legami testualmente documentabili. A queste letture spregiudicate dal punto di vista della

¹⁰⁴ Cfr. Sui significati differenti attribuiti da Leibniz e da Kant alla nozione di fenomeno rimandiamo a M. Gueroult, *L’espace, le point et le vide chez Leibniz*, cit., pp. 450-451.

continuità, sorta di cavalcate in stile hollywoodiano capaci di vedere nella fine il grande trionfo di un timido inizio, si affiancano talvolta approcci reattivi, di matrice prevalentemente storico-filologica, contrari a qualsiasi tipo di analogia tematica, interna o esterna che sia, al percorso di un autore.

Per quanto ci riguarda, per concludere la nostra digressione su Kant, vorremmo soltanto far notare come a proposito del tema dello spazio – ad esempio nello scritto noto con il titolo *Lo spazio realizzato* (OP, pp. 265-322) – gli argini del rigore e della cautela si rompano definitivamente favorendo l'ingresso di un'interpretazione – non patologica – ma comunque a tratti delirante dell'argomento da noi trattato. In questo senso sarebbe allora lecito captare delle risonanze, degli echi, tra alcuni motivi presenti nell'ultimo Nietzsche – specie in *La volontà di potenza* – e quelli dell'ultimo Kant. In entrambi lo spazio – come *framework* concettuale – richiama a sé, ospitandoli al suo interno, diversi motivi: il problema dell'infinito e della sua quantità, il rapporto tra forze come suoi elementi costitutivi, l'apertura a una prospettiva metafisico cosmologica, così come un'attenzione speciale per le potenze della vita.

Sì è vero, è sufficiente una rapida scorsa de *Lo spazio realizzato* per notare come le riflessioni kantiane, inerenti a temi di fisica e scienza della natura, siano forse qui dirette testimoni di un incipiente tracollo delle energie filosofiche, una concreta prova di quella che Kant stesso definì come una «paralisi per i lavori spirituali» (Lettera a Christian Garve, 21/09/1798). Continue ripetizioni, frasi sconnesse, e salti improvvisi da un soggetto all'altro, rendono questo testo di difficile lettura. Tuttavia, insieme alla ricomparsa di alcuni temi chiave, colpisce la radicalità con cui la forbice tra metodo trascendentale e visione metafisica si spalanchi ulteriormente. Da un lato osserviamo infatti in che modo lo spazio, qualora posto in relazione al soggetto della rappresentazione, venga perentoriamente caratterizzato in termini formalistico-trascendentali: «forma sintetica dell'intuizione» (OP, p. 267), «principio della possibilità dell'esperienza» (Ivi, p.

270), «principio della composizione del molteplice nel fenomeno» (Ivi, p. 273); dall'altro, ossia dal punto di vista delle forze che lo attraversano, lo spazio si presenta come un «tutto continuo», uno «spazio cosmico» (Ivi, p. 272), «un tutto dato infinito del molteplice» (Ivi, p. 273), della tipologia dei «*quanta* infiniti senza confini» (Ivi, p. 279). In questa seconda prospettiva la nozione di spazio è dunque nuovamente compresa all'orizzonte della materia; suo contenuto indissociabile, senza il quale essa si ridurrebbe a una mera astrazione, dal carattere puramente ideale (Ivi, p. 293). Di più: nell'*Opus postumum* è la materia stessa a rinviarci a un principio ancora più interno e assolutamente pervasivo. Le «sue proprietà», afferma Kant, «sottostanno tutte alla forza viva della materia dell'etere, che riempie l'intero spazio» (Ivi, p. 281).

Più avanti, in un passo sibillino, Kant sembra – ancor più – sintetizzare con la lucidità di uno sguardo retrospettivo i due momenti focali del suo lungo percorso; permettendoci forse di comprendere meglio il senso della loro intima schisi: una prima fase – che potremmo nominare precritica – porrebbe le basi del «passaggio dalla metafisica alla filosofia trascendentale»; con la seconda si verificherebbe l'ulteriore svolta, «dalla filosofia trascendentale alla fisica, mediante la matematica, nell'intuizione pura dello spazio e del tempo» (Ivi, p. 311). Si dirà, niente di nuovo, la storiografia ci aveva già informati di questa scansione. In realtà, se consideriamo questo testo come il punto di arrivo della riflessione kantiana intorno al problema dello spazio, ci pare sensato intendere questa duplicità di fasi non in senso cronologico, bensì in senso strutturale, vale a dire alla stregua di strati coesistenti e in Kant presenti da sempre – sotto forma come abbiamo visto di attriti più o meno intensi. Il suo procedere essenzialmente antinomico sarebbe tale perché la risoluzione del problema trascendentale che lui pone, non sembra risolvibile all'interno del dominio trascendentale – se non al prezzo di un appiattimento dell'esperienza sulla monodimensionalità di un semplice soggetto che rappresenta il mondo. Ragione per cui, al termine del suo periplo, Kant separa definitivamente

lo spazio ideale e assoluto da quello relativo della materia fisica, senza riuscire a ribattere in maniera convincente alla leibniziana «questione che concerne la scissione: se la materia sia, quanto alla specie, qualitativamente divisibile all'infinito» (Ivi, p. 285). Così, per timore di perdersi, Kant rinuncia definitivamente ad affrontare il labirinto del continuo. Di labirintico, in Kant, rimane soltanto una fugace affermazione, forse l'ultima vera debolezza concessa alle provocazioni eccessive della metafisica.

«Dell'esperienza e sua semplice possibilità. Spazio e tempo non sono concetti di oggetti, e neppure intuizioni di essi, pertanto nulla di oggettivo per la conoscenza, ma forme soggettive dell'intuizione degli oggetti come fenomeni, senz'altro reali, entrambi infiniti, e unità assoluta. Dio. Spazi» (Ivi, p. 303)

§2.2.1. Hermann Cohen e il principio intensivo della realtà

Dal percorso sinora compiuto abbiamo avuto modo di appurare – e di comprendere meglio – la tenuta della tesi proposta in *Differenza e ripetizione*: in fin dei conti lo spazio di Kant conserva «un'estensione geometrica» tale che, pur introducendo il principio immanente delle quantità intensive, esso non acquisisce volume che per merito di un principio di riempimento esterno, meramente materiale. Secondo Deleuze Kant «riconosce con esattezza una *differenza interna*; ma questa, non essendo concettuale, non può a suo avviso riferirsi che a una *relazione esterna* con l'intero esteso in quanto grandezza estensiva» (DR, p. 299). Le criticità, in altre parole, emergono allorché si tratta di individuare un principio capace di spiegare, senza soluzioni di continuità, la connessione tra le due dimensioni dello spazio, tra la forma geometrica e il proprio contenuto materiale. È vero, con la nozione di intensità Kant ci instrada, di fatto, sulla via corretta del qualitativo; tuttavia, senza riuscire ancora a coglierne il reale ruolo di «principio

trascendentale»: l'intensità – e lo spazio inteso come quantità intensiva – non compongono infatti una semplice anticipazione della percezione, ma costituirebbero l'origine effettiva di una «genesi» (DR, p. 299). Secondo il parere di Deleuze ci converrebbe quindi seguire la strada battuta da Hermann Cohen e dal suo intelligente disegno di rifondazione del trascendentale – insolitamente coraggioso nel trasformare definitivamente la nozione di spazio e di porla sotto la completa giurisdizione del principio delle intensità. Soltanto in questo modo si potrà accedere a un'idea di spazio come sorgente delle «condizioni dell'esperienza reale» (DR, p. 300). Ma è doveroso aggiungere una precisazione: nel momento in cui Deleuze espone queste tesi ha chiaramente in mente le considerazioni di Vuillemin, contenute nel capitolo “Le principe des grandeurs intensives”,¹⁰⁵ in cui lo storico francese analizza – dal punto di vista sistematico – le novità introdotte da Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung*.¹⁰⁶

L'obiettivo teorico di Cohen è quello di rifondare l'impianto trascendentale kantiano sulla base di una nuova interpretazione dell'analitica trascendentale e dei suoi principi. Cohen ritiene che l'autentica sfera del trascendentale – checché ne dica Deleuze – riguardi il dominio del possibile e le categorie che lo governano.¹⁰⁷ Il principale disagio teorico deriverebbe infatti dall'eccessivo peso attribuito all'“Estetica trascendentale”: affinché la rivoluzione copernicana trovi il proprio compimento, il reale deve essere ricondotto al possibile, la sfera esteriore degli oggetti alle condizioni interne – e incondizionate – dell'esperienza (cfr. KTE, pp. 35-89). Il campo del sensibile deve perciò essere ridotto e posto sotto la tutela di principi categoriali generali, del tutto prioritari rispetto ai modi di determinazione geometrico-materiale del reale empirico. Tant'è che la contingenza delle relazioni materiali, così come il proliferare di modelli geometrici arbitrariamente costruiti,

¹⁰⁵ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., pp. 130-209. Tutte le traduzioni proposte sono nostre

¹⁰⁶ Abbreviato KTE.

¹⁰⁷ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 148.

non fornirebbero – secondo Cohen – alcun valido argomento contro l'impostazione trascendentale; anzi, esprimerebbero al contrario una confusione profonda.

«le obiezioni indirizzate all'Estetica trascendentale da coloro che chiamano in causa l'esistenza di geometrie non euclidee mostrano precisamente questa confusione tra il trascendentale e l'oggettivo, della filosofia e della scienza: "in un rapporto materialmente geometrico ogni determinazione sarebbe non-critica, anticipando l'auto-determinazione della ricerca. Soltanto la modalità generale di connettere gli elementi deve essere fissata come forma fondamentale dell'attività della nostra sensibilità": soltanto la possibilità della coesistenza è un elemento trascendentale. La determinazione dei modi della coesistenza è attribuita alla filosofia a causa di un pregiudizio metafisico che impedisce tanto l'autonomia della ricerca scientifica quanto il carattere incondizionato dei principi trascendentali»¹⁰⁸

A questo sguardo apparentemente unilaterale del trascendentale, relativo alle sole categorie della nostra esperienza possibile, in Cohen corrisponde, d'altra parte, l'inaggirabile riferimento alla contingenza del mondo fisico. Il dilemma della scienza fisico-matematica lo pone con rigore: come fare per integrare all'interno del sistema trascendentale il principio di legalità causale che connette i fenomeni fisici, senza con ciò rischiare di ricalcare il trascendentale sul modello offerto dall'empirico? Come si è detto la pista braccata dai "post" kantiani è quella di una genesi immanente dei principi, che consenta alla metafisica di divenire una scienza posta su basi salde.¹⁰⁹ Cohen, in particolare, identifica questo processo di fondazione dell'esperienza con un «movimento immanente di limitazione», per cui la contingenza rientra a giocare un ruolo chiave nel trascendentale, a titolo di «limite noumenico». Il correlato empirico del trascendentale innescherebbe, per così dire, l'autolimitazione del «circolo» trascendentale, facendo sì che la scienza

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 152.

riceva un contenuto reale – benché intrinsecamente problematico –¹¹⁰ e che, al contempo, la metafisica raggiunga la precisione di principi incondizionati all'interno di un sistema confinato entro limiti certi.¹¹¹

Il sistema di Cohen si caratterizza, ci mostra Vuillemin, come un sistema di immanenza e riflessione che si avventura nella tratta dialettica – di reciproca fondazione – coperta dal reale contingente al possibile incondizionato, e viceversa. È questa, afferma Vuillemin, il tragitto di «ritorno della scienza su di sé», l'«oggettivazione immanente della conoscenza nel pensiero».¹¹² Ma – resta da capire – in che modo, concretamente, l'ambito dell'estetica trascendentale, del sensibile spazio-temporale, agisca sul possibile, e per di più in questo senso riflettente e genetico?

Secondo Cohen la genesi interna del trascendentale si coglie – al meglio – tanto nella sintesi successiva degli elementi offerta dallo schematismo quanto dal principio delle grandezze intensive (KTE, pp. 195-243). In entrambi i casi si tratta – come si è visto già in Deleuze – del processo di temporalizzazione di uno spazio che, altrimenti, non fornirebbe che immagini tra loro sconnesse e relazioni prive di qualsivoglia legalità interna.¹¹³ Affinché la geometria fornisca «delle conoscenze e non soltanto delle chimere», le sue figure devono «seguire delle regole universali», devono cioè essere «costruite nel tempo» e implicare perciò come principio della sintesi del diverso un «atto di schematizzazione».¹¹⁴ Ora, se ci si concentra immediatamente sul principio delle grandezze intensive si noterà come Cohen lo elegga «centro della filosofia kantiana». Invero, ponendosi alla base della stessa costruzione schematizzante (del nesso spazio-tempo), l'idea di intensità fornisce l'autentico principio di continuità e di unità del reale. Lo spazio esteso conquista

¹¹⁰ Ivi, pp. 164-165.

¹¹¹ Ivi, pp. 148-152.

¹¹² Ivi, p. 165.

¹¹³ Ivi, pp. 179-180.

¹¹⁴ Ivi, p. 180.

con esso un principio che gli consente – nel passaggio dalla matematica alla fisica – di ricevere il suo senso genetico trascendentale, direttamente affermativo.

«Lo spazio e il tempo stessi – afferma Cohen – le condizioni sensibili dell'unità della coscienza, dal momento che rappresentano dei *quanta continua*, sono costituiti come *continua* grazie alla condizione del pensiero della *realtà della grandezza intensiva*. Di conseguenza la grandezza intensiva appare immediatamente come la condizione preliminare dell'estensione; poiché quando si deve pensare l'unità di una pluralità, occorre prima di tutto pensare l'unità stessa. [...] È il bisogno reale e logico di designare il luogo di questa unità assoluta. [...] L'oggetto della grandezza estensiva non è che una figura comparativa senza fondamento. Questa è stata la necessità che ha condotto all'infinitamente piccolo, che ha portato a porre qualche cosa che diviene unità non per rapporto a Uno, ma in rapporto a Zero»¹¹⁵

Cohen intende potenziare la lettera kantiana con l'obiettivo di rintracciare una categoria di realtà dotata di «forza di realizzazione» e di «significato creatore».¹¹⁶ Alla vocazione sistematica del neokantismo si dovrà allora abbinare un metodo capace di esibire, con efficacia probante, tanto la genesi trascendentale dell'oggetto fisico quanto quella metafisica dell'ente matematico. In tal senso, il mistero della doppia affezione – empirico-trascendentale – trova piena risoluzione nel «miracolo del calcolo infinitesimale», in quanto esso mostra in uno stesso e medesimo atto sia la produzione dell'oggetto, cioè della realtà come forza fisica, sia le sue condizioni negative di rappresentazione, lo spazio e il tempo.

Alla “Nota 2” – “Foronomia”, “Teorema 1” – dei *Principi metafisici di scienza naturale*, Kant, trattando del problema della composizione delle velocità, avvertiva già simili difficoltà “genetiche”, derivanti dallo studio del movimento. Una volta posto al cospetto della composizione continua del reale fisico, il criterio estensivo del *partes extra partes* si dimostra a dir poco inadeguato: il fatto che con i moti non

¹¹⁵ Ivi, p. 183.

¹¹⁶ *Ibidem*.

sia chiaro se «una velocità data si componga di velocità minori», fa emergere il sospetto che si abbia a che fare con un problema di «grandezza intensiva» e, di conseguenza, con una “costruzione” del tutto differente rispetto a quella delle grandezze estensive dello spazio (PMSN, p. 165; cfr. Cohen, PIM, p. 151). Del resto, lo si è punto constatato per l’interpretazione deleuziana dello schematismo (Cfr. DR, pp. 281-282), e d’altronde già Platone lo sottolineava con il ricorrente esempio della natura qualitativa degli «intervalli» musicali (Fil., 17a-18b; Resp, 531a), o Aristotele nel suo scritto *De sensu* (445, 22b-23) a proposito dei «minimi» della percezione che sfuggono all’unità partitiva del numero: quando ad essere in causa sono grandezze fluenti la metodologia filosofica richiede procedimenti innovativi e inedite unità di misura. Dunque, proprio a partire da questa riproposizione del problema classico del continuo, e dei suoi paradossi, Cohen può – in anticipo e in piena consonanza con le tesi di Deleuze – porre l’interrogativo sulla genesi trascendentale del reale. Il problema, ribadiamolo nuovamente, concerne la consonanza dei due lati del trascendentale, quello esteso, quantitativo, misurabile, numerico, discreto e statico da un lato, e quello intenso, qualitativo, sensibile, ritmico, continuo e dinamico dall’altro: «come sorprendere – si chiede Vuillemin traducendo il quesito di Cohen – la genesi trascendentale delle condizioni matematiche e restrittive dell’oggetto nel momento stesso della genesi trascendentale delle sue condizioni fisiche?».¹¹⁷ Come procedere, cioè, quando la posta in gioco di una grandezza continua impone la ricerca di un’unità di misura e di un metodo di analisi altrettanto reattivi e reali?

Adesso, al di là delle ambiguità insite nel progetto coheniano – descritte da Vuillemin come i frutti amari di una rischiosa imitazione di metodi matematici, rea di scientismo e di una conseguente squalifica dell’autonomia filosofica –¹¹⁸ l’approccio di Cohen ci permette di comprendere più in profondità il nesso tra il

¹¹⁷ Ivi, p. 192.

¹¹⁸ Ivi, p. 203.

principio trascendentale delle intensità e la sua esplicazione nello spazio esteso. Il principio della quantità intensiva, in primo luogo, desidera rendere la sensazione una facoltà affidabile dal punto di vista trascendentale, affidandola al medesimo ambito della scienza fisica. In altre parole, questo principio intende realizzare in senso pienamente genetico l'ambizione trascendentale dello schematismo kantiano, facendo ora in modo che la costruzione sia effettiva. Il vettore dell'oggetto = X di Kant e il vettore dell'esperienza sensibile si incontrano in un punto di coincidenza, dove il reale si dà istantaneamente come totalità continua. L'intensità, in questa misura, diviene fonte di oggettività immediata e non soltanto, come in Kant, modalità soggettiva di affezione attivata dall'influsso di fenomeni esterni. L'intensità per Cohen è letteralmente principio di «produzione infinitesimale» dell'oggetto,¹¹⁹ motivo per cui la sua natura qualitativa e continua non va confusa con un succedaneo della sensazione.

«la continuità è la caratteristica apriori esclusiva della qualità. Che dunque nella qualità del reale, soltanto la qualità intensiva possa essere conosciuta come determinazioni *a priori*, ciò costituisce una sola e medesima cosa con la continuità. In questo modo il miracolo viene meno: la continuità non appartiene alla sensazione, bensì si rapporta all'apriorizzazione del contenuto di quest'ultima, e tale rapporto si trova nella quantità intensiva. Così sono costituiti e soddisfatti tutte le esigenze, che noi possiamo avere, concernenti la grandezza. L'oggetto dell'esperienza è ora, in quanto grandezza esteriore, fondato all'interno della sorgente della grandezza intensiva»¹²⁰

Quindi, tanto dal punto di vista ontologico dell'esplicazione estesa dell'intensità quanto da quello fisico dei legami causali, il principio della quantità intensiva consente di «oggettivare il tempo e di scoprire il suo ordine»;¹²¹ su queste basi,

¹¹⁹ Ivi, p. 196.

¹²⁰ Ivi, p. 197.

¹²¹ Ivi, p. 200.

addirittura, la presentazione della grandezza fluente potrà esprimersi “direttamente”, con piena legittimità, nella «quantità immobile» dei modelli dello spazio esteso.¹²² La fatticità del dato non valendo più – kantianamente – come una premessa insondata, assurge a elemento critico per eccellenza, diviene cioè il campo trascendentale in cui coscienza e oggetto si costituiscono reciprocamente per approssimazione infinita.¹²³ Ma come funziona il metodo infinitesimale? Qual è la sua origine e quale contributo può fornire in vista di un approfondimento della tematica spaziale?

§2.2.2. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte

Il principio kantiano delle “Anticipazioni della percezione” solleva non pochi interrogativi circa lo statuto e la posizione che la nozione di realtà dovrebbe ricoprire in relazione alla sensazione. Secondo Cohen – come nota puntualmente Giovannelli –¹²⁴ il passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* è testimone di una transizione teorica significativa: il carattere inteso da che era attribuito alla sensazione e al suo grado figura ora come oggetto stesso della sensazione. Cohen, nella sua *opus magnum* – *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) –, esplicitando la propria preferenza per la seconda edizione della *Critica*, chiarisce da subito la sua volontà di porre il concetto di realtà al centro della sua rinnovata prospettiva trascendentale. Il testo che però – a nostro avviso – meglio presenta la centralità del nesso intensità-realtà è *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1883).¹²⁵ L’opera in questione risulta di grande interesse perché consente di afferrare con maggiore precisione il difficile spostamento, la torsione, che da una

¹²² Ivi, p. 201.

¹²³ Ivi, pp. 201-203.

¹²⁴ M. Giovannelli, *Hermann Cohen’s Das Prinzip der Infinitesimal-Methode: The history of an unsuccessful book*, in «Studies in History and Philosophy of Science», vol. LVIII, 2015, pp. 9-23. Cfr. A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, pp. 49-66.

¹²⁵ Abbreviato PIM.

filosofia trascendentale dall'impianto epistemologico (Kant) conduce a un'ontologia pensata su basi trascendentali. È esattamente in quest'ultimo senso che vorremmo infatti intendere il progetto di Cohen e la sua ripresa da parte di Deleuze: la loro sorprendente affinità si misurerebbe, in particolare, a partire dalle loro rispettive riletture, in chiave trascendentale, dell'ambizioso progetto di trasformazione dell'"Estetica trascendentale", in senso apodittico. Il loro comune interesse rispetto a una riattivazione di nozioni quali quella di reale, di intensità, e di calcolo differenziale, certificano – oltre all'elaborazione e all'utilizzo di un vocabolario filosofico congenere – la stessa vocazione "post" kantiana.

Ora, se dalla presentazione di Vuillemin – focalizzata sull'opera *Kants Theorie der Erfahrung* – emergeva un ritratto di Cohen cesellato intorno alle nozioni di possibilità e di oggettività, con l'opera del 1883 l'accento si sposta dal motivo della correlazione trascendentale (soggetto-oggetto) a un più diretto riferimento all'essere del reale (*Realität*): «la mia intenzione – dichiara in apertura Cohen – è quella di definire il concetto di realtà» (PIM, p. 45). Progetto che si concretizza nel seguire le tracce di indagine ontologica che Kant aveva disseminato lungo il proprio percorso, facendole reagire, e allo stesso tempo completandole, tramite le scoperte filosofico-matematiche di Leibniz. L'obiettivo ultimo è quello di saldare, ricorrendo al significato filosofico delle nozioni di intensità e di infinitesimale, il punto di vista fisico-naturale a quello matematico-trascendentale, in vista di una «concezione critica della conoscenza naturale» (PIM, p. 59). La realtà – e qui ritorna il motivo portante di una rifondazione dell'"Analitica trascendentale" presente nella *Kants Theorie der Erfahrung* – deve poter essere definita come una particolare categoria, o meglio, come il «principio» per eccellenza «su cui si basa la scienza matematica della natura» (PIM, p. 54). Principio che, a sua volta, richiama a quello delle grandezze intensive e alla propria radice matematica: il calcolo differenziale di Leibniz – da Kant trascurato – costituisce in questo senso la via maestra per

rappresentare le grandezze infinitesimali, altrimenti sfuggenti alle lenti dell'intuizione (PIM, pp. 60-64).

L'infinitesimale – lo insegna la storia di questa problematica nozione – possiede due possibili presentazioni. Kantianamente parlando, potremmo intenderle riferendoci o all'intuizione esterna dello spazio o all'intuizione interna del tempo: dal lato dello spazio si assiste ad esempio, come nel caso della curva e della sua tangente, al problema della determinazione della natura e del ruolo del punto di contatto; dal lato del tempo abbiamo al contrario una problematica di successione e di determinazione possibile delle unità, come accade nell'idea di serie numerica. Per sanare l'apparente contrapposizione, insorta tra il punto di vista statico dello spazio (ordine di coesistenze) e quello dinamico del tempo (ordine delle successioni), come già accadeva nel *Parmenide* (161c-163b),¹²⁶ è necessario ricorrere a un terzo genere, di ordine misto. Interviene allora, a tal scopo, la nozione di differenziale intesa come rapporto, come funzione, tra grandezze infinitamente piccole – in sé identiche allo zero – ma aventi valori reali se tra loro rapportate.¹²⁷

La ragione per cui Cohen chiama in causa l'esempio delle tangenti (PIM, p. 65 e ss) è per mostrare come, tanto in Newton quanto in Leibniz, l'invenzione del concetto di differenziale sorga sotto lo stimolo dei problemi della meccanica – di Keplero e di Galileo – relativi quindi a uno spazio dinamico. Se in effetti – facciamo riferimento allo spazio fisico – si passa dall'osservazione matematica di solidi a un'ottica rivolta verso corpi in movimento, traspare immediatamente l'inadeguatezza dei metodi statici. Occorre dunque una «spiegazione genetica» (PIM, pp. 65-66) volta a giustificare – tramite il ritrovamento di un principio – il processo di oggettivazione delle scienze fisiche. E in particolare, giova chiedersi: quale unità di misura e quale metodo rende possibile la conoscenza oggettiva della

¹²⁶ Cfr. *Cratilo*, 439c-440e; *Teeteto* 181c-183c; *Parmenide* 132a-b.

¹²⁷ Cfr. C. B. Boyer, *Storia della matematica* (1968), Mondadori, Milano 1980, pp. 462-464.

natura fisica? Cohen non ha dubbi: «per poter attribuire alle cose lo status di corpi fisici, di oggetti reali, fu necessario il calcolo infinitesimale» (PIM, p. 66).

Ma il concetto di infinitesimale, una volta attribuito senza precauzioni allo spazio esteso, può rischiare di perdere la sua “consistenza” ideale e fluente. La sua forma trascendentale più propria è difatti da ricondurre a quella temporale: «il tempo – scrive Cohen – è l’espressione generale di quella legalità che ha nel movimento il proprio problema». Il tempo, infatti, risulta cruciale poiché rende concepibile una totalità di “parti” senza estensione – un’unità costituita di *partes non quantae* direbbe Galileo. L’infinitesimale, potremmo allora dire con Deleuze, esprime la forma vuota del tempo e fornisce all’esperienza concreta un criterio per rendere ragione delle quantità fluenti. L’incontro con la natura e con il suo flusso continuo di eventi forza allora il trascendentale inducendolo a ripensarsi alla luce del principio di continuità: in parallelo all’esperienza empirica condensata nel precetto *natura non facit saltus* dobbiamo pensare la legge trascendentale della *conscientia non facit saltus*. La direzione da seguire per intendere l’infinitesimale è dunque – come ricorda Cohen – quella dell’unità intensivo-qualitativa che, sempre con Deleuze, potremmo descrivere in termini ideali ma non astratti, reali e tuttavia non ancora attuali (PIM, p. 79).

Cohen, in effetti, seguendo la via aperta dal metodo delle flussioni di Newton e dai suoi presupposti teorici, descritti nel *Tractatus de quadratura curvarum*,¹²⁸ prende distanza da una concezione estensiva e discreta dell’infinitesimale, e punta verso una nozione di continuità intrinsecamente creatrice. Precisamente, rileva Cohen, per evitare che l’esperienza si dia per balzi, è indispensabile adottare un’unità di misura del tutto inedita, altra rispetto ai criteri logici dell’identità («uguaglianza») e della negazione («limite»). Per garantire questa «continuità creatrice» serve una

¹²⁸ I. Newton, *Sulla quadratura delle curve* (a cura di E. Carruccio), in G. Castelnuovo, *Le origini del calcolo infinitesimale nell’era moderna*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 113-145.

determinazione positiva dell'infinitesimale come misura della quantità fluente. In questa logica del reale differenza e ripetizione devono potersi alimentare scambievolmente, in un'articolazione genetica unitaria e strutturalmente affermativa. La nozione matematica di limite deve pertanto essere archiviata e lasciare posto a quella di infinitesimale.

«Serve – sostiene Cohen – uno strumento positivo, in grado di superare, sulla base di ragioni di principio, l'ostacolo dell'intuizione; serve un principio che, in quanto tale, rimuova l'intuizione così come è stata intesa finora. Il concetto negativo di limite non include un simile fondamento, una simile fonte di legalità autonoma, un simile principio della continuità creatrice. Né include, quindi, l'infinitamente piccolo e l'indivisibile che su di esso si basa. Perché qualsiasi limite comporta la riduzione all'uguaglianza di una disuguaglianza data nell'intuizione e dunque, inevitabilmente, un salto. Per determinare un continuo come tale, per stabilire la connessione continua delle configurazioni, l'unità di misura dev'essere un'unità costruttiva e non riduttiva. L'unità continua deve essere pensata come origine. L'infinito va liberato dal finito, perché possa far scaturire da sé il finito» (PIM, pp. 74-75)

Con il venire meno del criterio dell'estensione e della sua modalità intuitiva, fa il suo ingresso un'idea di spazio generativo propriamente fluente. Dal punto di vista geometrico e matematico allo sviluppo della nozione di spazio in senso genetico corrisponde una sua defisicizzazione progressiva, un graduale spoglio delle sue caratteristiche estese in favore di una sua comprensione ideale puramente funzionale. L'esempio delle tangenti – lo sottolinea bene Cohen – è a tal riguardo emblematico e già all'interno della tradizione "cartesiana" sono rintracciabili progressi significativi: se il metodo degli indivisibili di Cavalieri apparteneva ancora al procedimento archimedeo di esaurimento, con Roberval, Descartes e Fermat le curve, e le superfici da esse delimitate, vengono finalmente generate a partire dal loro stesso concetto. Non si tratta più di rapportarle – per mediazione comparativa – a superfici rettilinee, bensì di scoprirne le proprie leggi interne di

produzione. La tangente tocca la curva in un punto preciso, in relazione al quale definisce – si veda Roberval – la direzione di sviluppo della curva stessa. La tangente, in tal senso, va considerata come «il motivo generatore della curva» (PIM, p. 76).¹²⁹

Stando a Leibniz il problema della tangente e del punto di generazione dello spazio risponde, in termini geometrico-matematici, alle incognite risultanti dai fenomeni fisici di accelerazione e di forza (cfr. PIM, p. 91). La domanda rimane – come nella scienza archimedeica più classica – quella relativa alla composizione ultima del reale fluente. Il suo metodo di risoluzione è però completamente moderno e si avvale delle ultime scoperte in campo matematico. Potenziando algebricamente la formulazione del punto di vista meccanico di Galileo, Leibniz giunge a prendere distanza dai rapporti sensibili – a cui il reale di Newton era ancora in parte legato – e a preservare il differenziale dalla sua riduzione a grandezze indivisibili. Il simbolismo algebrico di Leibniz ci dispensa dunque dal riferimento alle grandezze fisiche delle «generazioni» naturali, a cui il metodo newtoniano delle flussioni ancora ci richiamava.¹³⁰

¹²⁹ «La direzione, vale a dire la tangente, è quindi il motivo generatore della curva. Il punto della tangente e il punto della curva non possono più essere considerati come due punti che finiscono col coincidere: piuttosto, per quanto riguarda la generazione della curva, essi sono un unico punto. Su questa idea si basa il legame tra il problema delle tangenti e il concetto di differenziale. L'infinitamente piccolo interviene nella tangente come il momento generatore e, in questo modo, la limitazione acquisisce un significato positivo, creativo. Il punto della tangente, nel quale i diversi movimenti di un punto confluiscono lungo un'unica direzione, genera la curva secondo questa direzione. Nell'applicazione al problema di giustificare questo motivo generatore. E questa nuova legge fondamentale, che deve essere tenuta distinta dal principio negativo del limite, fornisce al tempo stesso il legame del motivo geometrico del concetto di differenziale con quello riconducibile all'aritmetica e alla geometria analitica, ma soprattutto con il motivo meccanico» (PIM, pp. 76-77).

¹³⁰ Scrive Newton: «considero in questo lavoro le grandezze matematiche non come costituite di parti piccole a piacere ma come generate da un moto continuo. Le linee vengono descritte non mediante addizione di parti, ma per moto continuo di punti; le superfici per moto di linee; i solidi per moto di superficie, gli angoli per rotazione dei loro lati; i tempi per flusso continuo e così in altri casi analoghi. Queste generazioni hanno veramente luogo in natura, e si osservano ogni giorno nel movimento dei corpi. [...]. Considerando dunque che quantità generate, crescendo in tempi uguali, riescono maggiori o minori secondo la velocità maggiore o minore con cui crescono, ho cercato un metodo per determinare le grandezze dalle velocità dei moti o degli incrementi con cui si generano; chiamando *flussioni* queste velocità di accrescimento e *fluenti* le quantità generate [...]

Ora, attenendoci alle analisi di Cohen, nonostante Leibniz muova concettualmente da problemi di natura meccanica (es. le equazioni differenziali per descrivere i rapporti di forza nella caduta dei gravi), il modello prediletto sembra rimanere quello geometrico, il quale non si limita più a fungere semplicemente da utile «finzione» (PIM, p. 104). Secondo Leibniz «soltanto la geometria può offrire il filo per uscire dal labirinto della composizione del continuo», dal momento che non solo illustra il ruolo dell'infinitesimale e dei suoi rapporti differenziali, ma poiché la sua funzione è immediatamente «realizzante». Per Leibniz vale il motto «*physica desinit in geometriam*»: è «a partire dai significati geometrici del differenziale» che si dimostrano tanto le variazioni qualitative delle quantità indeterminabili quanto le trasformazioni quantitative ordinarie. I vari ordini del differenziale devono poter dunque coprire l'intero corso del reale: se tramite le tangenti si determinava la direzione della curva, con il differenziale superiore si arriva a stabilire il grado di curvatura della curva, e così via, di differenza in differenza in direzione di una «metafisica veramente solida» e completa (PIM, pp. 103-109). Tuttavia, nonostante il suo eccezionale contributo, la posizione leibniziana è segnata per Cohen da una carenza strutturale inemendabile: Leibniz non è stato in grado di operare una «distinzione nell'infinito» che gli consentisse di sfuggire alla confusione tra realtà (*Realität*) ed esistenza reale (*Wirklichkeit*). In effetti, sottolinea Cohen, soltanto la distinzione kantiana tra idea e principio ha permesso di comprendere senza equivoci i rispettivi ruoli del continuo (come idea o «principio regolativo del semplice») e dell'intensivo come categoria dell'esperienza («proposizione fondamentale realizzante dell'infinito», PIM, p. 96).¹³¹

114). Troviamo una chiara e puntuale presentazione del calcolo differenziale leibniziano – alla luce del problema della tangente alla curva e per confronto con il metodo delle flussioni di Newton – in S. B. Duffy, *Deleuze and The History of Mathematics*, cit., pp. 7-13.

¹³¹ «Se Leibniz fosse riuscito a distinguere tra categoria e idea, tra proposizione fondamentale (*Grundsatz*) e principio (*Prinzip*), sarebbe pervenuto all'esatta fondazione della sua scoperta – e con ciò certamente anche all'idealismo trascendentale. Soltanto la dottrina kantiana delle antinomie è stata in grado di introdurre una simile distinzione nell'infinito, seguendo la quale l'elemento

Da un punto di vista esclusivamente filosofico si può quindi già scorgere il senso profondo della difficile proposta coheniana – e *mutatis mutandis* deleuziana: una genesi intensa o infinitesimale dell'estensione che, compendosi alla luce del principio trascendentale delle intensità metta in atto un superamento definitivo della prospettiva kantiana dell'“Estetica”. L'«errore di Kant», ci diceva Deleuze, è stato quello di sbilanciare l'intera argomentazione verso l'“Estetica trascendentale”, negando allo spazio – e al tempo – «un'estensione logica» immanente; quelli di Kant figurano come semplici sistemi di relazioni, del tutto esteriori rispetto al condizionato. In altre parole, lo spazio kantiano incarna «un'estensione geometrica» di natura intuitiva, che del reale ci permette di cogliere, al più, la sola forma fenomenica esteriore delle relazioni (identità e contrapposizioni) – e mai le differenze interne da cui queste si originano (DR, p. 299; cfr. PIM, p. 164). Ora, è proprio facendo ricorso all'esempio delle tangenti che Cohen ci spiega come intendere questa difficoltà: «per l'intuizione sensibile, il punto della tangente e il punto della curva sono due punti; nel concetto della curva sono un unico punto, un infinitamente piccolo. Così l'infinitesimale della direzione ha prodotto il punto finito della curva e, con ciò, l'essere scientifico della curva» (PIM, p. 79).

Cohen, influenzato dalla psicofisica di Fechner e Stadler, insiste a lungo sull'elemento della sensazione: il “momento”¹³² della sensazione è il principio

costitutivo dell'idea di continuità che corrisponde al semplice diviene idea; mentre il motivo che si lega alla realizzazione del continuo assume il valore di categoria e proposizione fondamentale nella dottrina dell'esperienza. Poiché Leibniz non parte da un concetto determinato di conoscenza, come è per Kant la scienza matematica della natura o l'esperienza, egli non fa alcuna precisa distinzione tra la proposizione fondamentale realizzante dell'infinito e il principio regolativo del semplice, confondendo entrambi i significati nella monade [...]

¹³² La nozione di «momento» è qui utilizzata nel senso fisico specifico attribuitovi da Cohen. Cfr. PIM, pp. 123-125, p. 152. Citando Kant, in riferimento al problema degli “elementi” costitutivi della velocità, Cohen lo definisce come «una grandezza intensiva che implica la ragione della grandezza estensiva» (PIM, p. 152). Si tratta per così dire di un'unità mobile, «un principio di misura che può essere differente per problemi differenti» e che – nello spazio – viene «descritta mediante il movimento nell'unità di tempo» (Ivi, p. 123).

essenziale per comprendere la specificità del contributo kantiano, nell'ottica di una determinazione «positiva e realizzante del concetto di differenziale» (PIM, p. 148). Rileggere l'«Estetica trascendentale» sulla scorta dei suggerimenti presenti nelle «Anticipazioni della percezione» può tuttavia risultare pericoloso, dal momento che «distinguere la sensazione dall'intuizione, all'interno della coscienza, come due sue diverse modalità» implicherebbe «il rischio di fondare la realtà non per la sensazione, ma nella sensazione» (PIM, p. 148). Il problema viene da Cohen descritto, ancora una volta, ricorrendo all'esempio dello spazio: l'intuizione, soprattutto quando è depurata dalle sue sbavature empiriche, fornisce la forma dello spazio sulla base della quale le scienze – approntando sistemi numerici e misure – raggiungono la conoscenza oggettiva. Ma, nota Cohen, alle unità numeriche e di misura vi si aggiunge una più fondamentale unità, «l'unità della coscienza». L'appercezione trascendentale, in quanto unità sistematica di ogni categoria e principio dell'esperienza, fornirebbe a livello sistematico il modello di una tipologia differente di unità, indirizzandoci verso «un'altra e più rigorosa unità che colga più in profondità il procedimento comparativo nella produzione delle grandezze» (PIM, p. 149): la sensazione.

La sensazione è, in questo senso, il punto di arrivo di un'analisi trascendentale tesa a scoprire la natura ultima del reale. Nell'atto della sensazione il reale è infatti colto istantaneamente attraverso una coincidenza di unità di misura: sia il reale della sensazione che il reale empirico si danno come grandezze intensive. Questa diviene pertanto la chiave attraverso cui intendere una genesi trascendentale dell'estensione a partire dal principio dell'intensità: l'esteso si presenta come dato a seguito di un movimento di espressione e di esplicazione della realtà continua e fluente; la sola e unica realtà rispetto cui, peraltro, il senso comune dell'estensione ha adottato per comodità metriche di carattere quantitativo, ree di averne occultato la genesi. Se dunque da un lato – riflette Cohen – la «geometria della misura» può ritenersi soddisfatta della nozione intuitiva di spazio, dall'altro la «geometria della

posizione» non può accontentarsi (PIM, p. 169). Del resto, come si era visto con Deleuze in merito al paradosso degli oggetti simmetrici incongruenti, il problema della posizione «ha un'origine intensiva» e sensibile (DR, p. 300). L'empirismo trascendentale consiste esattamente nel rendere «apodittica» l'estetica, rifondandola sulla base della nozione di intensità: soltanto in questo modo – afferma Deleuze – siamo in grado di afferrare «direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito» (DR, p. 79). Analogamente, per Cohen la sensazione assurge a supremo punto sorgivo dell'esperienza, nonché fonte stessa della sua più intima unità di misura: l'unità qualitativa tramite cui il molteplice – internamente differenziato – si dà nella sua interezza alla sensazione (il momento), assurgendo così a principio e a prerogativa indiscussa di ogni esperienza reale.

«La sensazione sembra poter garantire non semplicemente la realtà, ma addirittura la realtà intensiva. Per realtà intensiva abbiamo infatti inteso quella unità che, in quanto esclude partizioni, numerazioni e misure, può essere pensata solo come unità sorgente o evanescente, cosicché essa è in rapporto soltanto con lo zero, e non con un'altra unità discreta. [...] La sensazione sembra infatti essere l'assolutamente indivisibile, e appare pensabile solo come unità. Tutto il resto sembra possa essere ulteriormente diviso, anche l'atomo; persino il differenziale, essendoci un differenziale secondo, rischia di non mantenersi distante dal punto di vista della partizione, perlomeno non può escludere la possibilità di una più profonda penetrazione della realtà. La sensazione, al contrario, non ammette neanche degli ordini superiori di se stessa. C'è o non c'è. Quando sorge, c'è, e rimane finché non scompare. Ma prima di sorgere, e dopo essere scomparsa, non c'è un po' meno: non c'è in assoluto. Si può pensare di avere una sensazione più forte, più viva, più chiara di un'altra – e tutte queste differenze, come altre analoghe, sono di solito riunite sotto l'espressione generica di intensità [...]. La sensazione sembra dunque portare il marchio dell'intensivo, non nel senso oscillante dell'intensità, ma nel significato stabile dell'ultima realtà possibile [...]. L'espressione "riuscire a sentire l'erba crescere" indica, nel linguaggio popolare, il modello dell'intelligenza. Così anche il più leggero movimento della sensazione è l'indice più forte della realtà. L'unità assoluta della sensazione sembra dunque ancor più adatta

del differenziale a illustrare e dare rappresentanza al principio della realtà intensiva» (PIM, pp. 188-189)

La nozione di differenziale, dal canto suo, fa il paio con la sensazione, poiché fornisce gli strumenti matematico-concettuali adeguati al fine di registrare – con precisione – l'esistenza di questo *Spatium* intensivo. Non solo: la nozione di infinitesimale – insieme al metodo del calcolo differenziale – permettono di pedinare e valutare i comportamenti del reale, nell'atto stesso del loro prodursi. Sfruttando l'ultimo appiglio che la "finzione" spaziale può garantire, il differenziale e l'infinitesimale mimano e insieme tallonano il fluire continuo, con la pretesa ultima di fungere da vere e proprie condizioni dell'esperienza reale. Lo spazio descritto dal differenziale (es. la tangente) è quello di «un'astrazione razionale», un'*epoké* dello spazio intuito che conduce alla dimensione della realtà intensiva, allo spazio stesso (*Spatium*), di cui – per Cohen – l'istanza infinitesimale è l'unica espressione puntuale. (PIM, p. 163) Deleuze, probabilmente, definirebbe tale situazione come un rapporto di completa immanenza tra l'espressione e l'espresso.

«Il dx non coincide con la grandezza intensiva, perché il dx , oltre a una illimitatezza spaziale, ha, al tempo stesso, una tendenza spaziale. Ma l'infinitamente piccolo è un modo del concetto di validità della realtà intensiva, e non semplicemente un modo più corretto di quanto non sia, per esempio, l'atomo. Piuttosto, il concetto di infinitesimale si solleva al di sopra di ogni dubbio in quanto condizione sufficiente per la fondazione del reale. Così come è certo che, in ultima istanza, tutte le operazioni per la costituzione del materiale e del reale poggiano sull'analisi infinitesimale, è indubbio, di conseguenza, che nel concetto di differenziale la realtà non è semplicemente posta, ma, al tempo stesso, fondata. Perché il concetto di differenziale è la *conditio sine qua non* di un procedimento esatto, non soltanto una figura dell'astrazione, come l'atomo, alla quale il grado di validità viene di volta in volta assegnato dalla misura della sua utilizzabilità per certi aspetti della costituzione della materia. Il differenziale si distingue da tutte le astrazioni analoghe per il fatto che esso

costituisce l'inizio fondamentale e l'ultima istanza competente per tutte le operazioni che convergono verso l'obiettivo di produrre la conoscenza di processi e oggetti reali» (PIM, p. 181)

§2.3.1. Il differenziale e la sintesi reciproca dell'Idea

Nel capitolo precedente abbiamo trattato diffusamente della tematica dello schematismo in Deleuze, prendendo come testo di riferimento la trascrizione delle lezioni del '78 dedicate a Kant. La lettura proposta da Deleuze, in quel contesto, è il frutto maturo di un'approfondita e complessa elaborazione teorica, che chiama in causa una grande quantità di autori. Dopotutto, se è corretto intendere la rilettura deleuziana di Kant e del kantismo nei termini di un'introduzione – in chiave genetica – dei principi dell'esperienza – bisogna tenere conto di una fitta rete di influenze, tutte parimenti convergenti nel collettore dell'empirismo trascendentale. Hermann Cohen, lo abbiamo appena visto, risulta fondamentale per comprendere l'idea di una sintesi asimmetrica del sensibile, il cui principio emerge da una disamina e da un ampliamento in senso "leibniziano" del principio kantiano delle quantità intensive. L'estensione del campo sensibile si origina – afferma Deleuze in riferimento a Cohen – grazie al processo di attualizzazione di uno spazio intensivo irriducibile al concetto. La sua natura, precisamente, mostra una certa «affinità con l'Idea» e con il suo contenuto genetico: come l'Idea possiede uno statuto intenso e carico di energia di attualizzazione, formalmente incarnato da nessi ideali di carattere differenziale, così l'intensità costituisce lo stato elementare delle relazioni considerate dal punto di vista della sensibilità. È, infatti, soltanto in un secondo momento che si assiste alla registrazione – da parte della sensazione – dell'effetto qualitativo materializzatosi nell'esteso. Cohen, nel tentare di definire la particolare grandezza dell'intensità, si indirizza allora verso la nozione di infinitesimale: è l'invenzione leibniziana del differenziale a permettere

di avvicinarsi ancor più al carattere ideale e, al contempo, attivo e funzionale, della genesi trascendentale.

Eppure, stando ai rilievi critici di Bertrand Russell,¹³³ la caratterizzazione che Cohen propone della nozione di infinitesimale – soprattutto nel suo opporla alla teoria dei limiti – conduce a un misconoscimento della reale dimensione matematico-logica della continuità. Associare, come fanno Kant e Cohen, la continuità del reale a una presunta grandezza intensiva definibile tramite l'infinitesimale, significa snaturare il carattere «compatto» e «seriale» del continuo: l'ipotesi di un *continuum* i cui "elementi" non siano estesi bensì intensi genera un cortocircuito tra ordini di grandezze incomparabili. La porzione di spazio esteso e il grado non sono, a ben vedere, grandezze dello stesso ordine, stando alle quali sarebbe possibile istituire rapporti di dimensione, ancorché infinitesimali. Le grandezze infinitesimali, dx e dy , se intese come infinitesime parti di un esteso non potranno in alcun modo essere ricondotte al genere intensivo, di per sé né più piccolo né più grande di un tratto del continuo esteso. Il «tratto infinitesimale» intenso è dunque una finzione metafisica non richiesta dal calcolo che, ben lungi da fornire gli elementi per un metodo di analisi matematica efficace, produce errori e contraddizioni – d'altronde emendabili proprio grazie alla teoria dei limiti da Cohen contestata. Cohen, secondo Russell, interpretando gli infinitesimali alla stregua di «entità separate» (PM, p. 472), e appiattendolo la nozione di limite sul significato identitario dell'uguaglianza logica, aderisce a una tesi metafisica confusa: non soltanto l'intensivo e l'estensivo (pur infinitesimale) sono incommensurabili, ma l'unità numerica e il calcolo dei limiti – che Cohen tende a ridurre all'identità – presuppongono secondo Russell relazioni e rapporti già funzionalmente organizzati.¹³⁴ Al travisamento della differenza tra intensivo ed

¹³³ Abbreviato PM.

¹³⁴ La prospettiva di Russell (PM, pp. 454-461) – contrapposta a quella di Cohen, ma se vogliamo anche a quella di Newton e Leibniz – riflette lo sviluppo, in senso algebrico e funzionale, accorso nella storia della matematica a partire dal XVIII secolo. Come mostra bene Duffy, con il concetto

estensivo si rischia così di sommare la mancata distinzione tra la natura ideale e relazionale del numero – alla base di ogni calcolo – e il tratto più o meno esteso concepito come grandezza misurabile. (PM, pp. 471-480).

Ora, al di là della correttezza e della pertinenza delle critiche mosse da Russell, il punto a nostro avviso decisivo pertiene l'intenzione metafisica che sta alle spalle di questo riutilizzo – matematicamente e logicamente discutibile – della nozione di infinitesimale. Il problema sollevato da Russell può infatti essere approfondito e traslato nell'ambito di indagine di una filosofia trascendentale impegnata a rivedere i suoi principi di fondazione interna. In Cohen, e successivamente in maniera più compiuta in Deleuze, il calcolo differenziale – insieme al presunto carattere infinitesimale dei suoi elementi – funge da apparato simbolico specifico (matematico), finalizzato a tradurre la dialettica che si instaura tra il processo di attualizzazione del reale e le dinamiche interne all'Idea, quest'ultima pensata come struttura problematica di relazioni differenziali implicate in ogni attualizzazione.

Le due nozioni di intensità e differenziale, per quanto Russell neghi loro ogni possibile rapporto, sono secondo Deleuze – in questa prospettiva – passibili di una certa forma di correlazione. Nel campo trascendentale descritto da Deleuze nei capitoli chiave di *Differenza e ripetizione* – “Sintesi ideale della differenza” (IV) e

moderno di funzione (es. per Euler la relazione differenziale ha da essere intesa come funzione) il differenziale, e più in generale il calcolo, si avvia verso la transizione che porterà dall'«analisi geometrica» – ancora al centro della prospettiva leibniziana – all'«analisi delle funzioni e delle formule». Sarà Karl Weierstrass – sotto l'influsso della concezione dei limiti di Cauchy – a portare a compimento il passaggio da un'interpretazione infinitista del calcolo differenziale (geometrica e fluente) a una «statica» (S. B. Duffy, *Deleuze and The History of Mathematics*, cit., pp. 13-15). Deleuze nota a questo proposito: «il raffronto con il calcolo differenziale può apparire arbitrario e superato. Ma ciò che è superato è soltanto l'interpretazione infinitista del calcolo. Dalla fine del XIX secolo Weierstrass da un'interpretazione finita, ordinale e statica, molto vicino allo strutturalismo matematico» (LS, p. 52). Nello scritto “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo”, Deleuze torna su questo punto, ribadendo: «l'origine matematica dello strutturalismo dev'essere ricercata piuttosto in relazione al calcolo differenziale, e precisamente e nell'interpretazione che ne diedero Weierstrass e Russell, interpretazione *statica* e *ordinale*, che libera definitivamente il calcolo da ogni riferimento all'infinitamente piccolo e lo integra a una pura logica delle relazioni» (ID, p. 222). Cfr. C.B. Boyer, *The history of the Calculus and its Conceptual Development*, Dover, New York 1959 (citato dallo stesso Deleuze, LS, p. 52).

“Sintesi asimmetrica del reale” (V) – l’impossibile affinità sostenuta da Russell (cfr. PM, pp. 454-461) viene recuperata e resa operativa all’interno di un sistema filosofico ancipite. In una situazione in cui il reale, in quanto tale, è costituito da un *côté* ideale (dialettico) attraversato da relazioni virtuali e indistinte, e da un lato sensibile (estetico), il cui corso di attualizzazione determina le relazioni virtuali introducendole nella dimensione spazio-temporale, il nesso tra intensità e differenziale è – per Deleuze – pienamente motivato.

«Si è spesso negata l’affinità delle quantità intensive con i differenziali. Ma tale giudizio riguarda soltanto una falsa concezione dell’affinità, la quale non deve fondarsi sulla considerazione di una serie, dei termini di una serie e delle differenze fra termini consecutivi, ma sul confronto di due tipi di rapporti, dei rapporti differenziali nella sintesi reciproca dell’Idea, dei rapporti di intensità nella sintesi asimmetrica del sensibile. La sintesi reciproca dy/dx si prolunga nella sintesi asimmetrica che lega y a x . Il fattore intensivo è una derivata parziale o il differenziale di una funzione composta. Fra l’intensità e l’Idea si stabilisce tutta una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza. [...] Così l’estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica dell’Idea: la potenza dell’intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell’Idea» (DR, pp. 315-316)¹³⁵

Adesso, essendoci già intrattenuti piuttosto a lungo intorno alla questione dell’intensità come principio costitutivo di un’“Estetica trascendentale” rinnovata in senso genetico e immanente, non ci resta che indagare più da vicino il profilo ideale del differenziale. In Deleuze due aspetti principali sembrano caratterizzare questa nozione. 1. In *primis* l’assoluta irriducibilità del dx agli infinitamente piccoli (DR, pp. 222-223) fa dire a Deleuze che l’Idea stessa di un *continuum* (ad esempio

¹³⁵ In matematica, la nozione di «derivata» indica il coefficiente di cambiamento di una funzione rispetto a una variabile indipendente. La «derivata parziale» esprime di conseguenza il tasso di cambiamento di una funzione con più variabili indipendenti, registrato in corrispondenza di una tra queste variabili – ritenute particolarmente rilevanti al fine di studiare il comportamento complessivo della funzione.

l'idea del fuoco) è tale in virtù di caratteri che non possono essere «tratti dall'intuizione sensibile o anche geometrica». Lo zero relativo al dx o al dy/dx segnala dunque l'annullamento definitivo dei criteri della generalità (*quantitas*) e del particolare (*quantum*) esteso, senza tuttavia vanificare – come sembrerebbe d'altro canto indicare anche Russell – il senso universale.¹³⁶ 2. Il significato del differenziale va dunque compreso, secondo Deleuze, nel suo statuto relazionale, in quanto rapporto puro in seno a un *continuum* ideale. Similmente a quanto sostiene Russell nella sua polemica contro Cohen, Deleuze – pur senza destituire russellianamente il differenziale in favore del limite – riprende la «metafisica del calcolo differenziale» di Bordas-Demoulin¹³⁷ e afferma una convergenza del calcolo differenziale e della teoria dei limiti. Entrambi avrebbero favorito una nuova concezione della continuità, «statica e puramente ideale», basata sul principio di «determinazione reciproca» dei suoi fattori: « dx – scrive Deleuze – è assolutamente indeterminato in rapporto a x , dy in rapporto a y , ma essi sono perfettamente determinabili l'uno in rapporto all'altro, e questo chiarisce perché un principio di determinabilità corrisponde all'indeterminato come tale». L'universale, detto altrimenti, non si dà né nella forma del particolare né in quella del generale, bensì in rapporti ideali esterni ai loro termini: « dx e dy sono assolutamente indifferenziati,

¹³⁶ «Il continuo non appartiene veramente all'Idea se non nella misura in cui si determina una causa Ideale della continuità. La continuità assunta con la sua causa forma l'elemento puro della quantitatività, un elemento che non si confonde né con le quantità fisse dell'intuizione (*quantum*) né con le quantità variabili come concetti dell'intelletto (*quantitas*). Così il simbolo che lo esprime è assolutamente indeterminato: dx non è strettamente niente in rapporto a x , dy in rapporto a y . Ma il problema sta tutto nel significato di questi zeri. I *quanta* come oggetti dell'intuizione hanno sempre valori particolari e, anche se uniti in un rapporto frazionario, ognuno di essi conserva un valore indipendente dal proprio rapporto. La *quantitas* come concetto dell'intelletto ha un valore generale, poiché la generalità designa qui un'infinità di valori particolari possibili, tanti quanti ne può ricevere la variabile, ma occorre sempre un valore particolare, investito di rappresentare gli altri e di valere per loro, come l'equazione algebrica del cerchio [...]. Lo zero di dx e di dy , esprime l'annullamento del *quantum* e della *quantitas*, del generale come del particolare, a vantaggio "dell'universale e del suo apparire"». (DR, p. 223)

¹³⁷ Sul significato «universale» del calcolo differenziale, alla luce di un rinnovamento della «teoria delle idee», si veda J. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, J. Hetzel Editeur, Paris 1843, pp. 113-173.

nel particolare come nel generale, ma assolutamente differenziati nel e mediante l'universale» e, aggiunge Deleuze, «ciascun termine non esiste in assoluto se non nel suo rapporto con l'altro, in quanto non occorre né è più possibile indicare una variabile indipendente» (DR, pp. 224-225). Per tale ragione, sul fronte dialettico dell'Idea, la genesi dell'esperienza trascendentale va indagata in direzione del suo principio di determinazione reciproca, mai costante, eppure completamente reale. L'idea, sostiene Deleuze, è «l'universale concreto» il cui oggetto esclusivo è il «rapporto differenziale» (DR, p. 225).¹³⁸

Il contributo più significativo – in vista di un superamento della scissione kantiana tra intuizione e concetto a partire da una «reinterpretazione leibniziana del calcolo» differenziale – va attribuito alla figura di Salomon Maimon, autore per lungo tempo dimenticato e ingiustamente segregato nei meandri di quella che Deleuze definisce – non senza enfasi – la «storia esoterica della filosofia differenziale» (DR, p. 222). In Maimon, come cercheremo di mostrare, lo iato kantiano tra la condizione e il condizionato, ad esempio tra lo spazio esteso e lo spazio pensato, viene meno in favore di una genesi reciproca dei due versanti dell'esperienza. Porre tra il «Me determinabile e l'Io determinante» un principio di determinabilità reciproca vuol dire, essenzialmente, concepire un'esperienza unitaria fondata sulla nozione di differenza e di genesi interna dei termini – appunto per determinazione reciproca. Non è quindi peregrino che Deleuze insista così tanto – lo abbiamo visto nel primo capitolo – sull'esigenza di superare il costruzionismo e lo schematismo kantiano in direzione di una «sintesi reciproca» (DR, p. 225). L'enunciato secondo cui la retta è il percorso più breve è a tal avviso paradigmatico: sfruttando l'espressività dello spazio, Maimon riprende questa

¹³⁸ Sul valore relazionale del differenziale – e del continuo – a partire da una prospettiva “post”-kantiana si veda M. Giovannelli, *Reality and Negation*, cit., pp. 207-221. Per una descrizione accurata del legame filosofico esistente tra teoria dei limiti, calcolo differenziale e idealismo, rimandiamo alla lezione settima (17/02/81) del corso tenuto da Deleuze a Vincennes (novembre 1980- marzo 1981), edito in italiano con il titolo *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza* (CCS, pp. 133-149).

nozione archimedea al fine di esibire la modalità di generazione tanto della retta quanto della curva; nonché, a partire da questa differenza interna («più breve»), valutare come esse si siano determinate reciprocamente *ab origine*. “Più breve”, fa notare Deleuze, non è quindi semplicemente uno schema atto a costruire lo spazio di una retta, bensì «un’Idea che supera la dualità del concetto e dell’intuizione», un principio «che interiorizza la differenza della retta e della curva ed esprime questa differenza interna nella forma di una determinazione reciproca» (DR, p. 227).

Si tratta allora di seguire, in un rimando coordinato tra le tesi maimoniane contenute nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* e la rilettura di Deleuze (mediata da Gueroult), il senso attribuito al concetto di differenziale. A partire da un *focus* – come di consueto – “topologico”, analizzeremo per sommi gli elementi basilari dell’originale proposta di Maimon.¹³⁹

§2.3.2. Salomon Maimon: l’interiorità del differenziale e la genesi dello spazio fisico

L’Idea per Deleuze è «il differenziale del pensiero», una struttura problematica che, a sua volta, implica «un calcolo differenziale corrispondente a ogni Idea»: il contenuto differenziale dell’Idea, combinandosi secondo sintesi reciproche, costituisce l’«alfabeto di ciò che significa pensare» (DR, p. 236). Ma – in una prospettiva “dialettica” e idealistica *à la* Deleuze – il pensiero deve poter coincidere

¹³⁹ Del resto, spingere le nostre analisi “genetiche” fino all’ultimo baluardo della temporalità ci porterebbe a imbatterci in argomentazioni – e in autori (es. Fichte, Hölderlin, Heidegger) – che farebbero deragliare il nostro percorso, sinora volutamente proteso e sbilanciato dalla parte dell’empirico. Inoltre, la strada della temporalità, in relazione allo sviluppo genetico del trascendentale, è già stata percorsa con eccellenti risultati da Sandro Palazzo nel suo *Trascendentale e temporalità* (op. cit.). Deleuze stesso, d’altra parte, rende legittimi diversi gradi di approfondimento individuando nel post-kantismo una triplice via di potenziamento del trascendentale: o nei termini di una doppia deduzione, «in seno all’io», di io finito e io differenziato (Maimon); vuoi come ritrovamento, «in seno alla coscienza» di due sensi paralleli o interfacce (Io e Non-Io di Fichte); oppure, nel senso di una duplice genesi, immanente «allo stesso essere», dell’esistente e dei semplici oggetti (Heidegger). Cfr. CB, pp. 194-195.

al contempo con la propria attualizzazione, ossia con la realizzazione dell'Idea (infinita) nei dinamismi spazio-temporali del finito. In questa misura, se la linea retta come percorso più breve tra due punti si "accontenta" di uno «schema ideale» (DR, p. 227), cioè di un principio determinante che permette di dedurre geneticamente il concetto (di retta e di curva), il fenomeno fisico richiederà senza dubbio una giustificazione più complessa, benché analoga. Rispetto alla deduzione concettuale degli enti geometrici, la genesi degli oggetti fisici rivendica una genesi elaborata, la descrizione di un processo capace di rendere conto non solo del concetto ma della composizione stessa dell'oggetto. L'ambizione di Maimon – e di Deleuze – di determinare la natura e i suoi oggetti tramite nessi ideali di determinazione reciproca, esibisce in questo senso un'inequivocabile vicinanza con il principio leibniziano di ragion sufficiente. Per archiviare l'«*estrinsecismo* kantiano» (DR, p. 234) è difatti necessario che ogni determinazione sia riconducibile a un principio di unificazione: in Leibniz accadeva che la determinazione del rumore del mare è fosse l'esito di un sistema complesso di relazioni, di «piccole percezioni» che pur rimanendo in sé impercettibili e oscure, garantiscono con la loro interazione distinzione e perfetta determinazione dell'oggetto; così per Maimon il colore rosso è tale in virtù dei rapporti differenziali di cui è costituito, e la sua distinzione dal verde già integrata all'interno della propria idea.

Deleuze, nel corso del '56-'57 "*Qu'est-ce que fonder*", identifica il *desideratum* di Maimon con l'espressione «genesi differenziale»: facendo ritorno a Leibniz, Maimon recupera e riadatta la nozione matematico-metafisica di differenziale a un contesto trascendentale bisognoso di una genesi del finito. Senza arrivare ancora a precisare la funzione specifica del differenziale, Deleuze in queste sue lezioni giovanili si limita a identificarlo con il principio metafisico dell'«infinitamente piccolo», nonché ad annoverarlo tra gli «elementi fondamentali» della coscienza (CB, p. 194). Il suo contributo genetico rimane, per ora, una questione inevasa.

Circa un decennio più tardi, nel corso della discussione tenutasi il 28 gennaio 1967 presso la *Société Française de Philosophie*, nota con il titolo "Il metodo della drammatizzazione", Deleuze – esponendo la sua teoria relativa al processo di attualizzazione e differenziazione dell'Idea – viene interrogato circa il ruolo giocato dalla figura di Maimon nell'elaborazione del proprio pensiero. Da quanto si evince dall'intervento di Philonenko, esperto di Kant e di Fichte, i dinamismi spazio-temporali evocati da Deleuze nella sua relazione richiamano in maniera sorprendente «il differenziale di coscienza» di Maimon. Ma – ricorda l'interlocutore di Deleuze – la genesi attuata dai differenziali di Maimon è di natura «sub-rappresentativa» e, dunque, dal punto di vista di un intelletto finito le conseguenze non potranno essere che scettiche, poiché condannate all'assenza inesorabile di un criterio che permetta di discernere «ciò che è prodotto da noi da ciò che è prodotto dall'oggetto», «ciò che è prodotto logicamente da ciò che non lo è». In altre parole, i pensieri e gli oggetti, originatisi dalla «genesì sub-rappresentativa dell'immaginazione trascendentale», consentono sì di risalire *a posteriori* agli elementi differenziali della coscienza, senza tuttavia poter scongiurare il carattere illusorio della nostra esperienza – strutturalmente induttiva. L'impossibilità di giudizi *a priori* certifica dunque tanto la limitatezza dei nostri strumenti conoscitivi quanto l'impenetrabilità e l'oscurità dei differenziali – nessi ideali afferrabili dal solo intelletto infinito (ID, p. 143). Philonenko conclude perciò domandando a Deleuze: che ne è dell'illusione nel suo pensiero, quale parte occupa? La risposta deleuziana è secca: «nessuna. Lei dice: per Maimon c'è illusione. Mi è perfettamente chiaro, ma il mio scopo non era di presentare Maimon. Se lei vuole chiedermi qual è la parte dell'illusione nello schema che propongo, io rispondo nessuna. Perché mi sembra che abbiamo il mezzo per penetrare nel sub-rappresentativo, per arrivare fino alla radice dei dinamismi spazio-temporali» (ID, p. 143).

Un anno più tardi, Deleuze – in *Differenza e ripetizione* – dopo aver definito l'ispirazione filosofica di Maimon col termine «geniale», azzarda una descrizione

“provvisoria” di questo strato sub-rappresentativo del differenziale: se ci si attiene al pensiero di Maimon, abbiamo modo di concepire una «sintesi reciproca dei rapporti differenziali, come fonte della produzione degli oggetti reali» (DR, p. 226). Di più, a seguire la lezione di Maimon si arriva – a partire da questa «materia dell’Idea nell’elemento pensato» – a ipotizzare una triplice genesi della dimensione fisica. Una genesi qualitativa delle «differenze degli oggetti reali della conoscenza»; una «genesì dello spazio e del tempo, come condizioni della conoscenza delle differenze»; e, infine, una «genesì dei concetti come condizioni per la differenza o la distinzione delle conoscenze stesse». Questi tre fattori genetici – che come sappiamo convergeranno nella teoria dello *Spatium* intensivo di Deleuze – evidenziano il primato del giudizio fisico sul giudizio matematico. Per Maimon, in effetti, la nostra esigenza di far riferimento alla dimensione fisica dipende dalla struttura stessa della nostra esperienza, polarmente sbilanciata: da un lato, l’Idea, ossia il sistema di «rapporti differenziali tra elementi genetici reciprocamente determinabili», si configura come un che di non pensato, inaccessibile, eppure necessario; dall’altro, con l’empiria, abbiamo modo di assistere a una genesi del finito, «genesì dell’estensione» mai «separabile dalla genesi degli oggetti che la popolano» (DR, p. 226). Probabilmente memore dell’obiezione sollevata l’anno precedente (’67) da Philonenko, Deleuze – qualche pagina più avanti – sembra ammettere la correttezza di tali rilievi. L’inventiva e la finezza della critica che Maimon rivolge a Kant, a partire dalla nozione di idea differenziale, pare infrangersi contro un fatale residuo di datità non deducibile: laddove Kant pone le Idee sotto la tutela della ragione come facoltà determinante un senso comune, così Maimon, ponendole sotto la giurisdizione dell’intelletto, le sottomette nuovamente all’ideale del sapere e al conseguente dissidio tra finzione (intelletto finito determinato) e realtà (intelletto infinito determinante).

«Secondo un'obiezione mossa sovente a Maimon, le Idee, come differenziali del pensiero, introducono in sé un minimo di "dato" che non può essere pensato, e ripristinano la dualità di un intelletto infinito e di un intelletto finito, come dualità di condizioni di esistenza e di condizioni di conoscenza, che tutta la Critica kantiana si era tuttavia proposta di eliminare. Ma questa obiezione ha valore solo nella misura in cui le Idee secondo Maimon hanno per facoltà l'intelletto, come secondo Kant hanno per facoltà la ragione, cioè in ogni caso una facoltà costituente un senso comune, a sua volta incapace di tollerare in sé la presenza di un nucleo in cui si infrangerebbe l'uso empirico delle facoltà congiunte. Solo in tali condizioni l'impensabile nel pensiero, o l'inconscio di un pensiero puro, deve essere realizzato in un intelletto infinito come ideale del *sapere*, mentre i differenziali sono condannati a divenire semplici *finzioni* se non trovano, nell'intelletto infinito, la misura di una realtà pienamente *attuale*» (DR, pp. 249-250)

Ma che cosa sta a indicare questa «realtà pienamente attuale»? Come è da intendere la sua contrapposizione con il raggio di azione semplicemente finzionale? In Maimon la finzione principe – lo vedremo nel paragrafo successivo – è lo spazio, una finzione necessaria imposta dalla natura dell'io finito, costitutivamente impossibilitato a recepire la completa ragione dell'infinito, se non nella forma di oscuri non-io incarnati dai differenziali. Per tale ragione il finito si muove nella finzione e l'infinito nell'inconscio.

Ora, per proseguire il nostro *iter* cronologico, in *La piega* (1988) Deleuze, in conclamato contesto leibniziano, ritorna su Maimon e sul valore della sua filosofia trascendentale. Se nelle lezioni del '56-'57 la figura di Maimon era associata a Leibniz, alla questione delle piccole percezioni e dell'infinitamente piccolo, e precisata in *Differenza e ripetizione*, nel suo testo dedicato a Leibniz, Deleuze recupera l'obiezione "dell'intelletto infinito" per scagionare Maimon dal punto di vista di una «psicologia trascendentale», a suo avviso ormai del tutto bonificata dai vincoli delle facoltà. La teoria maimoniana dei differenziali della coscienza è il risultato di una mirabile interazione tra l'idea kantiana di una coscienza che sorge intensivamente alla soglia di un grado minimo di sollecitazione e la concezione

leibniziana di piccole percezioni come elementi ultimi, costitutivi del materiale di coscienza. Ma le piccole percezioni non sono propriamente unità semplici, bensì «elementi genetici, differenziali della coscienza» che, nel loro relazionarsi reciprocamente, vengono selezionate per produrre una determinata percezione. La genesi dell'oggetto, così come la genesi dello spazio ad esso relativo, si producono dunque all'interno del soggetto per differenziazione e selezione di rapporti determinanti. Si comprende allora, da subito, il motivo della presa di distanza dall'estrinsecismo kantiano a seguito di un avvicinamento progressivo verso una posizione di immanenza: per Maimon, «primo postkantiano a far ritorno a Leibniz, [...] non siamo più in presenza di una percezione che presuppone un oggetto capace di stimolarci e condizioni in cui noi saremmo stimolabili, bensì una determinazione reciproca *dei* differenziali (dy/dx) che implica la determinazione completa dell'oggetto come percezione e la determinabilità dello spazio-tempo come condizione» (P, p. 145). Lo spazio, in tal caso, cessa di essere pensato come una forma dell'intuizione, cioè alla stregua di un filtro cognitivo adoperato su un materiale oggettivo già dato. Qui la situazione è opposta: l'operazione di filtraggio, di selezione, è svolta all'interno del soggetto e ha come oggetto rapporti differenziali indeterminati; lo spazio – come l'oggetto – sono pertanto essi stessi prodotti della discriminazione genetica dei differenziali. L'attualizzazione empirica dell'idea contenuta nel soggetto diviene l'esito, la nostra risposta finita e limitata, all'esigenza di estrarre «dall'oscuro pulviscolo» delle piccole percezioni una percezione chiara. La percezione funge quindi da vero e proprio «calcolo differenziale»: una selezione di quegli elementi che, benché costituiscano il materiale dello stesso e medesimo mondo, si rapportano tra loro in infiniti modi differenti. Questa è l'origine trascendentale del prospettivismo monadologico, legge universale a cui è soggetto l'intelletto finito: «al limite – scrive Deleuze in dialogo con Maimon e Leibniz – ogni monade possiede l'intera infinità delle piccole

percezioni composibili, ma i rapporti differenziali, selezionati via via da alcune di loro per produrre percezioni chiare sono propri di ciascuna» (P, p. 147).¹⁴⁰

Per comprendere che cosa intenda Deleuze affermando che con l'intelletto finito verrebbe meno la «misura di una realtà pienamente *attuale*» e che la finzione e lo scetticismo sarebbero inevitabili, occorre far riferimento – ancora una volta – al problema della genesi dello spazio. In effetti, l'obiezione rivolta a Leibniz e a Maimon riguarda la difficoltà di concepire una genesi differenziale interna dello spazio che garantisca al contempo la continuità dello spazio attuale. Come giustificare, in altre parole, la presunta unilateralità della monade e della sua zona d'espressione di fronte al flusso continuo dell'esperienza, indifferente rispetto alle infinite prospettive che su di esso si possono apporre? Come accordare la discontinuità di uno spazio prospettico e differenziale sorto dall'istanziamento particolare di una monade, da una parte, e la *continua repetitio* del mondo fisico?

La questione – secondo Deleuze – è letteralmente problematica, nel senso che pertiene la struttura dell'esperienza in quanto tale. Per questa ragione, in *Differenza e ripetizione*, Deleuze sembra sovrapporre – e lo si ritrova almeno in un paio di occasioni (DR, pp. 210-11, p. 223) – la natura problematica dell'esperienza alla sua struttura ideale continua. Non è difatti corretto sostenere che l'esperienza si dia a noi per porzioni discontinue e per selezioni applicate su di un *continuum*? Interpellare le nozioni di “problema” e di “Idea” vuol dire designare, esattamente, l'ambito di questa genesi differenziale continua; significa cioè indagare la fonte prima delle condizioni di una qualsiasi esperienza finita (e discontinua). Assumere il problema come matrice dell'esperienza comporta, d'altronde, una rivoluzione completa dei termini della discussione: da che il problema era solitamente

¹⁴⁰ Per comprendere la specificità monadologica della teoria della percezione deleuziana, soprattutto in relazione alla genesi dello spazio, sarebbe utile stabilire un confronto con la prospettiva percettologico-cinestetica presentata da Husserl nelle sue lezioni del 1907, pubblicate in lingua italiana in E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 75-102.

determinato a partire dalle soluzioni e dalle risposte possibili, sarebbe ora esso stesso a ispirare le soluzioni e a conferire loro l'universalità che gli compete. L'illusione – naturale e filosofica – per cui i problemi (le condizioni) sono ricalcate a partire dalle soluzioni empiriche (condizionato) deve essere in questo modo scalzata da una descrizione genetica che mostri l'origine del discontinuo a partire da una continuità ideale preesistente.

Del resto, questo capovolgimento della strategia kantiana classica si rispecchia in maniera perspicace nella crisi del modello spaziale proposto dalla geometria euclidea. Ammettendo che l'attuale si risolve come risoluzione e risposta frutto di una «combinatoria» di elementi differenziali (DR, p. 210), e sostenendo che risolvere «vuol sempre dire generare le discontinuità sul fondo di una continuità funzionante come Idea» (DR, p. 211), la natura dello spazio non potrà più essere descritta tramite costruzioni ipotetiche prese per buone. Ragion per cui, secondo Deleuze, la via intrapresa da Leibniz e Maimon ci invita a proseguire «fino a una geometria della ragion sufficiente, a una geometria differenziale di tipo riemanniano, che tende a generare il discontinuo a partire dal continuo o a fondare le soluzioni nelle condizioni dei problemi» (DR, p. 210). Occorre una geometria delle trasformazioni che soddisfi prima di tutto – come richiede Maimon – l'istanza dinamica e foronomica del *quid facti*; una scienza dello spazio capace di descriverne la genesi fondando così, simultaneamente, la legittimità universale del giudizio fisico. Se Deleuze parla dunque di continuità come quantità ideale («quantitatività») dello spazio, in rapporto alla discontinuità degli oggetti come *quanta* e dello spazio geometrico come *quantitas*, lo fa soltanto per comodità espositiva. Lo spazio in questione non si dividerebbe più in spazio geometrico finzionale e in reale attuale poiché lo spazio, in quanto Idea, è «un universale concreto, in cui l'estensione e la comprensione vanno di pari passo» (DR, p. 229).

Tornando a un'ottica più squisitamente leibniziana Deleuze, in *La piega*, recupera il problema della genesi dello spazio e della conciliazione tra continuità e punti di

vista (discontinui). La soluzione del quesito è demandata al ruolo giocato dalla nozione matematica di «singolarità». Senza entrare ora nel merito di questioni matematiche che esulano dal nostro campo di specializzazione, limitiamoci a estrarre – come del resto fa Deleuze – il significato filosofico della nozione di «singolarità». Brevemente: in analisi matematica la “singolarità” è associata alle equazioni differenziali e, in particolare, ci richiama a quei punti di discontinuità in cui una curva muta il proprio comportamento. Opposto al punto regolare, il punto singolare consente di fissare una prospettiva affidabile interna alla variazione della curva medesima; e di seguire pertanto, passo a passo, i suoi processi di generazione e degenerazione. Ora, data la natura trasversale dei concetti di continuità e di mutamento di cui la nozione di singolarità è in un certo senso sintesi, il tanto agognato passaggio dalla matematica ai fenomeni fisici può essere in qualche modo garantito: fornendo gli elementi necessari per definire la legge di trasformazione di una curva matematica, così come di una traiettoria fisica, la singolarità assicura un criterio di valutazione interno allo spazio stesso e alla sua genesi.¹⁴¹ Ecco quindi

¹⁴¹ Sulla teoria delle singolarità si veda S. B. Duffy, *Deleuze and The History of Mathematics*, cit., pp. 15-17. Leibniz – ed è Deleuze stesso a sottolinearlo nel suo corso preparatorio a *La piega* (29/04/1980, <http://www.le-terrier.net/deleuze/>) – figura non solo come l’inventore del calcolo differenziale ma anche come il precursore della teoria delle singolarità. Per determinare – con un grado di approssimazione sempre più elevato – lo sviluppo di figure e corpi curvilinei, la nozione di singolarità viene in soccorso fornendo un ulteriore elemento di analisi – un vero e proprio punto di vista – interno agli spazi in corso di trasformazione. Duffy, a tal proposito, è particolarmente abile nel far emergere l’intersezione che in Leibniz si instaura tra l’aspetto geometrico-matematico (tangente e differenziale) e quello metafisico (singolarità come monade o punto di inflessione), fornendo così gli strumenti – matematici – necessari a delineare l’ambita genesi trascendentale dello spazio: «La relazione differenziale – scrive Duffy – è utilizzata per determinare la forma complessiva della curva, prima di tutto, determinando il numero e la distribuzione dei propri punti singolari o singolarità, che sono definiti come punti di articolazione in prossimità dei quali la forma della curva muta o altera il suo comportamento. Per esempio, quando la relazione differenziale è uguale a zero, il gradiente in questo punto è orizzontale, indicando, ad esempio, che la curva si alza o si abbassa, determinando dunque in questo punto un massimo o un minimo. Tali punti singolari sono noti come punti stazionari o punti di svolta. La relazione differenziale non caratterizza soltanto i punti singolari che determina, ma anche la natura dei punti regolari nelle immediate vicinanze di questi punti, ossia la forma dei rami della curva su entrambi i lati rispetto a ogni punto singolare. Laddove la relazione differenziale fornisce al punto singolare il valore del gradiente, il valore della relazione differenziale di secondo ordine, cioè nel caso in cui la relazione differenziale sia in sé differenziata e venga adesso considerata come derivata seconda, indica il grado di variazione presso questo

spiegato il riferimento deleuziano – apparentemente rapsodico – alla geometria di Riemann e più in generale alle matematiche generative (cfr. SPE, pp. 106-109).¹⁴² Ad attestare il carattere pertinente e non fortuito di questo rimando ci viene in soccorso Morris Kline, con una semplice – ma efficace – considerazione meritevole di associare la geometria topologica di Riemann e le nuove scoperte in ambito fisico: «le leggi ordinarie della geometria euclidea – scrive Kline – non sono valide in uno spazio la cui curvatura cambi non soltanto da un luogo all'altro, ma anche, per il moto della materia, da un istante all'altro».¹⁴³

Sulla base di questi semplici richiami è possibile intendere meglio la teoria della genesi ideale dello spazio, emersa in *Differenza e ripetizione* e successivamente precisata in *La piega*. Nel tentativo di definire la specificità della teoria monadologica, è lo stesso Deleuze a definire il prospettivismo di Leibniz come la «condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione» (P, p. 32); e a sostenere, di conseguenza, l'inconsistenza della contraddizione tra la legge di continuità e il principio degli indiscernibili. Considerando lo spazio a partire dalle proprie singolarità, e recuperando da Russell e da Gueroult la nozione di distanza ideale,¹⁴⁴ Deleuze ripropone, sul versante dell'Idea, la tesi di una genesi dell'estensione a seguito di un'espressione delle distanze implicate nello *spatium* ideale e intensivo. Il principio di continuità non è affatto scalfito, anzi: «la relazione che è senza parti e l'estensione astratta che è *divisibile* in parti indeterminate – scrive Gueroult – possiedono una proprietà comune che le connette strettamente, vale a

punto. Ciò consente una più accurata approssimazione della forma della curva nelle vicinanze di questo punto» (Ivi, p. 16, Trad. nostra).

¹⁴² Deleuze, a tal proposito, è solito citare – tra le espressioni matematiche di genesi dello spazio più significative – la proto-geometria proiettiva di Girard Desargues (cfr. MP, p. 436; P, p. 34, 54; CC, pp. 184-193). Deleuze deve la sua conoscenza di Desargues a R. Taton, *L'oeuvre mathématique de Desargues*, Vrin, Paris 1963; nonché alla tesi della sua allieva Y. Toros, *L'optique de Spinoza* (thèse de doctorat, Paris-VIII). Sul problema della generazione delle coniche in Desargues si veda C.B. Boyer, *Storia della matematica*, cit., pp. 413-417; M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., pp. 333-351.

¹⁴³ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., p. 1043.

¹⁴⁴ Cfr. PM, pp. 356-364; M. Gueroult, *L'espace, le point et le vide chez Leibniz*, cit., p. 434.

dire la continuità».¹⁴⁵ La singolarità funge infatti da punto di vista invariante integrato nella variazione continua dello *spatium* ideale; le distanze o prolungamenti dei punti singolari da dimensioni ideali, di cui l'estensione è appunto attributo ed espressione:

«Leibniz può definire allora l'estensione (*extensio*) come 'la ripetizione continua' del *situs* o della posizione, cioè del punto di vista: questo non significa che l'estensione sia l'attributo del punto di vista, ma significa piuttosto che l'estensione è l'attributo dello spazio (*spatium*) inteso come ordine delle distanze tra i diversi punti di vista, ordine che rende possibile la ripetizione. Il punto di vista su una variazione viene qui a sostituire il centro di una figura o di una configurazione. [...] L'invariante, infatti, è avviluppata nella variazione, così come la variazione è avviluppata nel punto di vista. Non esiste fuori della variazione, così come la variazione non esiste fuori del punto di vista» (P, pp. 33-34)¹⁴⁶

§2.3.3. Spazio come finzione

La letteratura critica non ha certo mancato di mostrare gli aspetti chiave caratteristici della revisione dell'“Estetica trascendentale” kantiana, tentata da Maimon – nel suo *Versuch über die Transzendentalphilosophie*.¹⁴⁷ La prima obiezione che Maimon, nel suo commento, muove al criticismo riguarda l'impossibilità da parte nostra di isolare – con cogente discrezione – la forma pura dell'intuizione (spazio e tempo) dal proprio contenuto materiale. Il metodo dell'astrazione

¹⁴⁵ *Ibidem*. Per una definizione del principio di continuità leibniziano si veda inoltre J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, cit., pp. 32-33.

¹⁴⁶ Ivi, cit., pp. 434-441. Cfr. Sul prospettivismo leibniziano, dal punto di vista della genesi dello spazio, rimandiamo a M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris 1968, pp. 115-213.

¹⁴⁷ Cfr. P. Thielke, “Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time”, in AA.VV. (a cura di G. Freudenthal), *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 89-124; G. Freudenthal, “Maimon's Subversion of Kant's *Critique of Pure Reason*”, in *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, cit., pp. 144-175; S. Zac, *Salomon Maimon. Critique de Kant*, Cerf, Paris 1988, pp. 173-199; M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, cit., pp. 86-117. Tutte le citazioni proposte sono traduzioni nostre (dalla versione inglese e tedesca).

proposto da Kant (KrV, pp. 76-77)¹⁴⁸ è destinato a fallire poiché se l'obiettivo è quello di raggiungere dei principi *a priori* l'inferenza e il metodo induttivo-regressivo non possono che condurre a un risultato limitatamente probabile – e mai necessariamente certo (VTP, 177). Nello stesso tempo Maimon pare tuttavia contraddirsi affermando di trovarsi sostanzialmente d'accordo con Kant e con la sua idea di uno spazio come forma pura della sensibilità (VTP, 13).

In realtà, ciò che Maimon desidera proporre non è una confutazione *tout court* della tesi kantiana, bensì una sua correzione: lo spazio, affinché possa assurgere a principio garante dell'esperienza, deve essere un principio intellettuale di unificazione del molteplice e non una mera intuizione. D'altronde, uno spazio concepito come forma intuitiva pura, liberata per astrazione dagli aspetti materiali, non sarebbe di fatto in grado di rendere conto – con la necessità da noi richiesta – né dell'omogeneità né, tanto meno, dell'eterogeneità degli enti di esperienza. Due oggetti completamente identici o del tutto differenti, immersi nel medesimo spazio, non sarebbero in alcun modo comparabili e, pertanto, nemmeno conoscibili. Semmai, nota Maimon lasciando trapelare la sua strategia leibniziana, saranno le relazioni del diverso – e del simile – a introdurre la nozione empirica di spazialità e dunque a far decadere l'idea che per astrazione si possa giungere a un principio degno di questo nome.¹⁴⁹ La rappresentazione di una superficie verde assolutamente omogenea non è pensabile in termini spaziali così come, d'altro canto, lo spazio di un corso d'acqua non sarebbe concepibile se intorno a sé non

¹⁴⁸ Cfr. Kant, KRV, B 5-6, pp. 76-77: «Se infatti togliete a poco a poco da un concetto di un corpo, fornitovi dall'esperienza tutto ciò che vi è di empirico, ossia il colore, la durezza, la mollezza, il peso e la stessa impenetrabilità, rimane pur sempre lo spazio che il corpo (che si è ora del tutto dileguato) occupava, spazio che non può essere soppresso. Egualmente, se sottraete al vostro concetto empirico di un qualsiasi oggetto, corporeo o non corporeo, tutte le proprietà insegnatevi dall'esperienza, non vi è tuttavia possibile sottrarre quella mediante cui lo pensate come sostanza o come inerente a una sostanza [...]. Guidati dalla necessità con cui questo concetto vi si impone, non potete non riconoscere che esso ha la sua sede nella vostra facoltà di conoscere *a priori*».

¹⁴⁹ Cfr. P. Thielke, "Intuition and Diversity", cit., pp. 93-96.

avesse una riva, un albero, un pescatore, ossia tutta una serie di relazioni concretamente attestabili.

A fronte di questi rapidi accenni è già possibile intravedere almeno due elementi chiave della prospettiva maimoniana. 1. L'astrazione non risulta essere un metodo in grado di giustificare la cogenza di un principio, dal momento che il suo procedimento è circolare e presuppone esattamente il risultato che intende raggiungere. Manca, insomma, una genesi reale che ne esibisca valore e funzionamento necessari; 2. La nozione maimoniana di spazio, d'altra parte, sembra possedere una doppia accezione: "principio" con valore empirico, ottenuto per ipotesi e inferenza;¹⁵⁰ oppure principio genetico trascendentale ascritto all'intelletto – piuttosto che all'intuizione.

Ora, siccome la contestazione più frequentemente mossa a Maimon riguarda la questione dello scetticismo e la tesi secondo la quale l'intelletto finito sia sostanzialmente incapace di pervenire ai principi ultimi del reale, può essere di una qualche utilità entrare nel merito di questa strana duplicità dello spazio. Lo spazio, in effetti, è in un certo senso rivelatore del problema filosofico maimoniano *par excellence*. Se ammettiamo con Kant che lo spazio è la forma del senso esterno e che ogni fenomeno è necessariamente dato in esso, non ci resta che provare la validità universale di questa presunta legge. Ma come verificare – si chiede Maimon in più occasioni (cfr. VTP, p. 17) – tramite il metro della sola intuizione l'idea di uno spazio che conterrebbe – determinandole – la totalità delle intuizioni spaziali, senza con ciò cadere in un regresso all'infinito? Impossibile, sostiene Maimon: fintanto che ci si attiene al criterio dell'intuizione e delle relazioni tra intuizioni l'esperienza dello spazio non sarà altro che una rappresentazione empirica, una collezione di elementi di per sé suscettibile di continuo approfondimento. Maimon per connotare più precisamente questa natura essenzialmente relativa dello spazio (e

¹⁵⁰ Cfr. VTP, p. 18, 24-26.

del tempo) – cioè il suo essere sempre e di nuovo spazio per un altro spazio – vi associa uno statuto di forma *a priori* ma impura. Le rappresentazioni del tempo e dello spazio infatti – scrive Maimon – «non sono ancora pure (dato che esse stesse emergono da rappresentazioni sensibili) sebbene esse siano *a priori* (anteriori a ogni singola rappresentazione sensibile). Non sono unità che connettono il molteplice delle intuizioni, ma sono esse stesse un molteplice connesso attraverso l'unità, e al contempo sono forme di tutte le altre intuizioni» (VTP, p. 35).¹⁵¹

Il *deficit* gnoseologico dello spazio si palesa in tutta la sua evidenza all'interno di un'impostazione kantiana in cui, appunto, l'eterogeneità tra intuizione e concetti è sancita in maniera perentoria. Lo spazio, essendo infatti confinato all'ambito dell'intuizione impura, fungerebbe – più che da forma precostituita dell'intuizione – da «finzione» dell'immaginazione (VTP, p. 14). L'immaginazione produce l'«*ens imaginarium*» dello spazio nei termini di un blocco artificiale della regressione a cui l'intuizione è naturalmente soggetta: a essere immaginato come assoluto è dunque – afferma Maimon – «ciò che esiste solo in relazione a qualcos'altro» (VTP, p. 14). Lo spazio, in quanto immagine, si “limita” per Maimon a fornire degli «schemi» della differenza tra oggetti; e, in tal senso, oltre alla considerazione che lo spazio non possa darsi in assenza di oggetti («la possibilità di pensare lo spazio senza gli oggetti è puramente trascendente» VTP, p. 97), sarebbe l'oggettività vera e propria a venir meno. La finzione spaziale presenta, in forma soltanto relativa e soggettiva (finita), la rappresentazione della differenza tra gli oggetti, fornisce cioè una rappresentazione individuale di una differenza concettuale autenticamente oggettiva. Ma come fare a superare questa finzione – peraltro intrinsecamente connessa alle circoscritte capacità del pensiero finito? Abbiamo modo di raggiungere i principi stessi – ad esempio lo spazio in sé – garanti di una

¹⁵¹ Su spazio – e tempo – come concetti *a priori* “impuri”, cfr. M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, cit., pp. 90-91.

determinazione completa e non più soltanto relativa agli adombramenti di un io costitutivamente limitato?¹⁵²

La posizione di Maimon, a tal riguardo, sembra effettivamente orientata verso conclusioni scettiche riconducibili, come notano giustamente i critici,¹⁵³ alla sua adesione a un paradigma sostanzialmente razionalista, se non addirittura dogmatico. La *vulgata* leibniziana, d'altronde, insiste spesso sulle assillanti frustrazioni della verità: il nostro intelletto finito parrebbe condannato a un asintotico avvicinamento alla verità, una lenta risalita dall'oscurità alla chiarezza, mai definitivamente appagata. Tuttavia, ed è Maimon stesso a indicarci questa via, è stato proprio il «sistema leibniziano-wolffiano» a intradarci verso il ritrovamento dei principi di determinazione e di ragion sufficiente del reale. Kant, al contrario, imbrigliato com'è nella dicotomia tra la facoltà della sensibilità e quella dell'intelletto, inasprisce questa eterogeneità vanificando sempre più il progetto di una genesi del dato.

Per contrasto, vediamo invece come il merito di Leibniz sia stato, precisamente, quello di far scaturire entrambe le facoltà, e i loro rispettivi ambiti, dalla medesima «fonte conoscitiva». Lo spazio, ad esempio, viene colto come un «concetto dell'intelletto delle connessioni e delle relazioni delle cose»; e, dal canto loro, gli oggetti sono parimenti risultati di una sottomissione alle «leggi dell'intelletto»: la differenza tra questi due elementi dell'esperienza – afferma Maimon – «risiede soltanto nel grado di completezza di questa cognizione». Ciò nondimeno, per soddisfare appieno il parametro della completezza è necessario pensare un intelletto infinito tale per cui il concetto non sia soddisfatto soltanto a livello formale – tramite una costruzione – ma anche a livello ideale, ossia a dal punto di

¹⁵² Cfr. P. Thielke, "Intuition and Diversity", cit., pp. 97-98.

¹⁵³ Cfr. O. Schechter, "The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: *Satz der Bestimmbarkeit* and the Role of Synthesis", in *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, cit., pp. 18-53; S. Zac, *Salomon Maimon. Critique de Kant*, cit., pp. 199-223, 243-265;

vista “materiale” (VTP, p. 44).¹⁵⁴ Cosa intende dire qui Maimon? Come interpretare questa anomala connessione tra ideale e materiale? È Maimon stesso a spiegarcelo interpellando nuovamente la problematica spaziale:

«Un’idea dell’intelletto è la completezza materiale di un concetto, in quanto questa completezza non può essere data nell’intuizione. Ad esempio, l’intelletto prescrive per sé questa regola o condizione: un infinito numero di linee uguali devono poter essere tracciate da un punto dato affinché unendo insieme le loro estremità il concetto di un cerchio sia prodotto. La possibilità di questa regola, e perciò del concetto stesso, può essere mostrata nell’intuizione (tramite la rotazione di una linea attorno a un punto dato); e ciò mostra inoltre la completezza formale del concetto (completezza dell’unità nel molteplice). Ma la sua completezza materiale (completezza del molteplice) non può essere data nell’intuizione, poiché può essere tracciato soltanto un numero finito di linee equivalenti. Pertanto questo concetto non è un concetto dell’intelletto al quale un oggetto corrisponde, bensì un’idea dell’intelletto, qualcosa che noi – nell’intuizione – possiamo avvicinare infinitamente mediante l’addizione successiva di tali linee, un concetto limite. Io credo che vi sia una ovvia differenza tra la totalità delle condizioni tramite cui un oggetto è pensato e la totalità delle intuizioni stesse che sono sottomesse sotto queste condizioni» (VTP, pp. 44-45).

In quest’ottica le nozioni matematico-geometriche (le costruzioni in generale) possiedono un significato ostensivo soltanto limitato e relativo alle condizioni intuitive. Soltanto un intelletto infinito, «per il quale le forme sono allo stesso tempo gli oggetti di pensiero» (VTP, p. 38), può concepire una determinazione attuale del

¹⁵⁴ Deleuze in *La piega* (P, p. 145) ci richiama puntualmente alle obiezioni che Kant muove a Maimon, circa la tesi di un intelletto infinito. Il testo kantiano a cui Deleuze fa riferimento è la lettera a Marcus Herz, datata 26 maggio 1789, in cui Kant intende contestare a Maimon l’introduzione illegittima dell’intuizione intellettuale. L’eterogeneità che Maimon desidera superare, grazie alla ripresa della tesi leibniziana di un intelletto infinito, costituisce in realtà – secondo Kant – uno tra i caratteri fondamentali della conoscenza umana, finita e al contempo determinante. Come sottolinea bene Palazzo, Kant considera l’accordo tra la sfera dell’empirico e quella del trascendentale un fatto indiscutibile e necessario; al punto tale che la conoscenza delle modalità di realizzazione di questa connessione resta una questione sostanzialmente dogmatica e insussistente. Cfr. S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 117-119.

finito da parte dell'infinito e, così facendo, giustificare geneticamente (per *infinita et continua repetitio*) tanto la forma quanto la materia del reale. Parallelo al binario "kantiano" dell'esperienza soggettiva – che procede dalla sensibilità alle idee della ragione passando per l'intuizione e i concetti, Maimon individua perciò un percorso "ideale" di fondazione dell'oggettività, propriamente leibniziano. Si tratta di rinvenire nel cuore dell'intuizione un elemento genetico – e un metodo – capaci di produrre e di registrare l'insorgere della materia dell'oggetto (VTP, pp. 47-48). Unicamente a queste condizioni uno spazio potrà assumere una determinazione reale precisa (es. una circonferenza), evitando simultaneamente l'*impasse* – e i miracoli – della "doppia affezione" kantiana (cfr. VTP, p. 33), così come la vaghezza di un'oggettività soltanto possibile (oggetto=X). Ma che cos'è che ci autorizza a parlare di una determinazione completa dell'oggetto? Qual è il principio di ragion sufficiente additato da Maimon? Se il nostro intelletto finito è quantitativamente limitato come potervi accedere?

Come sappiamo dall'obiezione più volte riportata, Deleuze è consapevole del possibile fraintendimento connesso alla teoria maimoniana dell'intelletto infinito: introdurlo non significa risolvere la dicotomia kantiana, anzi, vuol dire essenzialmente riproporla su un piano più raffinato, quello dello spazio finzionale contrapposto a un sedicente spazio attualmente infinito – riattivando, tra l'altro, tutta una serie di problematiche già note al dibattito medievale averroista intorno alla distinzione tra intelletto possibile e intelletto agente.¹⁵⁵ Ora l'impressione è che, in generale, in Maimon l'ambiguità e l'elettismo siano troppo diffusi per poter stabilire una rotta precisa da attribuire al suo pensiero: il trascendentalismo sembra distorcersi e contraddirsi a causa della forte impronta razionalista, l'associazionismo di Hume sembra svolgere un ruolo centrale – come vedremo – nelle relazioni tra i differenziali, l'immanenza dei principi genetici a una coscienza

¹⁵⁵ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

“ideale” evoca, in qualche modo, il dinamismo della sostanza di Spinoza così come, ovviamente, la monade leibniziana.¹⁵⁶ Pertanto, onde evitare ulteriori confusioni, si farà qui affidamento ai due assi della duplicità trascendentale rinvenuta da Deleuze: la genesi dello spazio afferrata dal lato della sensibilità e della grandezza intensiva insieme al *côté* strutturale e ideale da cui attingere gli elementi genetici ultimi dello spazio.

Per quanto riguarda la via della sensibilità Maimon riprende e sviluppa – in maniera simile a come farà Cohen – il principio delle “Anticipazioni della percezione” (VTP, pp. 68-69).¹⁵⁷ Lo sviluppo è leibniziano perché il problema è leibniziano: individuare una grandezza che renda attuabile una “misurazione” unificata del reale, in maniera indipendente – eppure comune – rispetto ai formati unilaterali dell’intuizione e del concetto. Se è vero che la misurazione, sotto l’impulso della teoria delle quantità intensive di Kant, prende una strada qualitativa, è soltanto grazie al metodo del calcolo differenziale introdotto da Leibniz che l’esperienza fa il suo ingresso effettivo nel reale, ossia al di là dello schermo della rappresentazione e del possibile. La grande invenzione di Maimon consiste in effetti nell’aprire l’indagine trascendentale al campo sub-rappresentativo dei differenziali – benché, come ci fa capire Deleuze, non osi ancora penetrarlo ed esplorarlo fino in fondo (ID, p. 143).¹⁵⁸ Ciò che ci dice Maimon è che lo spazio rappresentato, estensivo o intensivo che sia, può essere sondato – tramite il metodo differenziale – a livello delle sue componenti infinitesimali, assolutamente inestese e puramente ideali. I differenziali costituiscono la sostanza noumenica, l’impensato, la materia irrepresentabile degli oggetti esperiti; e, se

¹⁵⁶ M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., pp. 138-141. Indicazioni circa la composizione eterogenea del «Coalitionssystem» maimoniano si trovano in F. Ehrensperger, “Einleitung”, in *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, cit., pp. XXXIX-XLIX.

¹⁵⁷ Cfr. D. Voss, “Maimon, Kant, Deleuze: The Concepts of Difference and Intensive Magnitude”, in AA.VV., *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, cit., pp. 60-85.

¹⁵⁸ Cfr. D. Voss, *Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials*, in «Parrhesia», n. 11, pp. 62-74

non altro, Maimon ha il merito di determinarli – a differenza di Cohen – in senso esclusivamente relazionale e di fugare ogni sospetto di quantificazione finita (ancorché metaforica).¹⁵⁹

«Considerata in sé come qualità, ogni rappresentazione sensibile deve essere astratta da ogni quantità che sia estensiva o intensiva. Ad esempio, la rappresentazione del colore rosso deve essere pensata senza alcuna estensione finita, sebbene non come un'estensione matematica ma piuttosto come un punto fisico, o come il differenziale di un'estensione. Essa deve essere inoltre pensata senza alcun grado finito di qualità, ma come il differenziale di un grado finito. Questa estensione finita, o grado finito, è necessaria per la coscienza della rappresentazione, e differisce nelle differenti rappresentazioni sulla base della differenza tra i loro differenziali; di conseguenza le rappresentazioni sensibili in sé, considerate come meri differenziali, non possono ancora risultare alla coscienza. [...] Questi differenziali degli oggetti sono i cosiddetti noumeni; ma gli oggetti stessi che sorgono da loro sono fenomeni. In rapporto all'intuizione = 0 il differenziale di ogni oggetto è in sé $dx = 0$, $dy = 0$ etc.; eppure, le loro relazioni non sono = 0, ma possono essere date in maniera determinata nelle intuizioni da loro sorte» (VTP, pp. 19-21)

I principi di determinazione e di genesi dell'oggetto di esperienza, i differenziali, rispondono dunque alla questione kantiana del *quid facti*? I noumeni sostiene Maimon sono idee dell'intelletto «che servono a spiegare come gli oggetti sorgono in rapporto a certe regole dell'intelletto» (VTP, pp. 21-22); i differenziali devono perciò essere concepiti come gli elementi genetici che, relazionandosi, producono l'oggetto, tanto dal punto di vista materiale quanto da quello formale. Su questo punto l'accordo tra Maimon e Deleuze è molto forte: per entrambi i differenziali costituiscono l'alfabeto del pensiero, la via maestra di ogni interpretazione genetica del trascendentale. Scrive a tal proposito Maimon riferendosi a una facoltà dell'intelletto oramai completamente restaurata in senso "idealistico":

¹⁵⁹ Cfr. M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., pp. 59-86.

«l'intelletto può pensare gli oggetti soltanto come fluenti (con l'eccezione delle forme di giudizio, che non sono oggetti). La ragione di ciò è che il lavoro dell'intelletto non è nient'altro che pensare, cioè produrre l'unità nel molteplice, il che vuol dire che l'intelletto può pensare un oggetto specificando la modalità di insorgenza o la regola tramite cui emerge: questa è l'unica strada attraverso cui un oggetto può essere sussunto sotto l'unità di una regola, e di conseguenza l'intelletto non può pensare un oggetto come già prodotto bensì soltanto come in corso di generazione, cioè fluente. La regola particolare per cui un oggetto si genera, o il suo tipo di differenziale, lo rende un oggetto particolare; e le relazioni dei differenti oggetti emergono dalle relazioni tra le regole da cui sorgono, ossia dei loro differenziali» (VTP, p. 22)

Ad impressionare, quanto all'influenza esercitata da Maimon su Deleuze, al di là delle esplicite mutuazioni concettuali (differenza, differenziali del pensiero, principio di determinazione reciproca, asimmetria) è l'affinità complessiva tra i due impianti di pensiero, dovuta a un analogo obiettivo di ricostituzione del progetto trascendentale kantiano su basi prettamente leibniziane. L'esigenza di superare l'eterogeneità tra concetti e intuizioni grazie alla descrizione di una legalità funzionale e genetica evita a Maimon – come a Deleuze – di cadere nel vicolo cieco di un'esperienza soltanto possibile, essenzialmente incapacitata a motivare la presenza e l'origine della differenza. Come si è detto lo spazio assoluto – come potrebbe essere inteso quello di Kant – è una finzione dell'immaginazione («una sintesi completamente arbitraria», VTP, p. 59) che ha per oggetto le rappresentazioni delle differenze tra singole intuizioni. Le differenze, pertanto, vengono in questo caso omogeneizzate e, di fatto, annullate in favore di una rappresentazione unitaria pacificante. Se è tuttavia vero che l'apporto finzionale rispetto all'esperienza dello spazio risulta connaturato alle nostre risorse cognitive limitate, e che dunque la *fictio* spaziale è un'immagine in un certo senso necessaria, è altrettanto vero – ritiene Maimon – che lo spazio effettivo, nel quale ad esempio il rosso si distingue dal verde e il fiume dalla sua riva, è l'esito di processi di

determinazione reciproca tra elementi genetici (differenziali). La tesi per cui le determinazioni dell'oggetto spaziale e dell'estensione derivino da una fondamentale priorità della differenza (come materia differenziale della coscienza) a discapito dell'omogeneo e dell'identico, ci invita a riflettere – trasferendo l'attenzione al piano della “sintesi ideale della differenza” – sulla logica delle relazioni a cui Maimon fa instancabilmente riferimento. Al lato sensibile degli elementi differenziali corrisponderebbe infatti tutta una logica incentrata sulle nozioni di differenza, di determinazione reciproca e di relazione, la cui specificità vorremmo ora rapidamente presentare. Lo scopo è quello di mostrare come sotto i profili di questa «logica reale» si nasconda uno dei principali – se non il principale – elemento scatenatore della ricerca deleuziana di una «sintesi ideale della differenza».

§2.3.4. Spazio e logica delle relazioni

Vuillemin, nell'introduzione del suo *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*,¹⁶⁰ stabilisce una sorta di griglia teorica “post”-kantiana all'interno della quale situare le principali modalità di riattivazione del tema trascendentale. Per Cohen si tratta di rifondare l'analitica, in modo tale che l'estetica – insieme ai suoi principi – si riconfiguri e si reintegri all'interno di un sistema categoriale cogente. In Cohen, detto altrimenti, la legittimità della scienza fisica deve poter essere fondata all'interno delle strutture conoscitive umane. Con Fichte, d'altro canto, le aporie positiviste a cui è soggetto un progetto troppo sbilanciato in senso gnoseologico sono arginabili grazie a una decisa virata verso argomentazioni idealistiche: onde evitare l'insostenibilità di un acosmismo – “epistemologico” (Kant) quanto metafisico (Spinoza) – occorre muoversi in direzione di una

¹⁶⁰ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 13.

coincidenza tra il reale e l'ideale. L'assoluto, inteso appunto come unità convergente di reale e ideale, dovrà essere demetafisicizzato (desostanzializzato) così come, al contempo, caricato di una forza dinamica di produzione. Maimon, pur nel suo sfuggente eclettismo, pare aderire a questa rilettura dialettica del kantismo: le idee della ragione non si limitano più a svolgere una funzione meramente regolativa, ma operano da principi di produzione, ragioni sufficienti che innervano – a livello virtuale e non immediatamente attuale – il sistema del reale.¹⁶¹ Dal punto di vista dello spazio, allora, si potrebbe dire con Maimon che alla spalle delle sintesi finzionali dell'immaginazione (e dunque, in senso lato, dei saperi finiti) vi sia un «fondamento sufficiente» la cui «completezza materiale», pur risultando irraggiungibile da parte dell'ente finito, è assicurata da una struttura. Struttura che, a detta di Maimon, necessita della condizione prima di un «principio di determinabilità», a sua volta costituito da una logica interna prettamente relazionale (VTP, pp. 56-62). Siamo – come sottolinea giustamente Schechter – alle porte dell'idealismo tedesco e della sua «logica speculativa».¹⁶²

Com'è noto Kant concepisce i concetti di identità e differenza alla stregua di «concetti della riflessione» (A 80, B 106), esclusi – e sussunti – rispetto alla tavola delle categorie. Maimon, al contrario, li ritiene concetti – «idee» – che hanno «una funzione più ampia rispetto a quella delle categorie» (VTP, p. 63). Affinché l'esperienza non si riduca a una collezione di sintesi «unilaterali» – empiriche e logiche – (VTP, 56) è in effetti indispensabile, secondo Maimon, risalire alle «forme universali del pensiero tramite le quali l'intelletto conferisce unità al molteplice» (VTP, p. 64). La differenza, in questo senso, intesa come concetto relazionale per

¹⁶¹ Cfr. AA.VV., *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian*, cit., pp. 12-13. Sul rapporto di affinità tra Maimon e Fichte si veda M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, cit., pp. 141-147.

¹⁶² Cfr. O. Schechter, "The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism", cit., p. 19. Cfr. Sul confronto tra Maimon, Hegel e Fichte cfr. M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, cit., pp. 78-79. In questa stessa direzione procede la lettura di Maimon offerta da S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 87-100.

eccellenza, garantisce la forma della determinabilità dell'oggetto in maniera indipendente dal contenuto empirico, risultando tuttavia altrettanto necessaria perché la composizione dell'oggetto si dimostri reale e non meramente generale. È lo stesso Deleuze, del resto, a riconoscere la specificità del contributo post-kantiano in vista di questa nuova definizione delle idee: si tratta – asserisce Deleuze – di «pensieri del Cogito», di «differenziali del pensiero», ossia di strutture che, a differenza di Kant, possiedono un criterio di determinazione interna e che, così facendo, sfuggono tanto all'«identificazione» quanto alla «confusione». All'esteriorità del condizionamento dell'oggetto esterno o alla trascendenza della categoria dell'intelletto si contrappone – con l'Idea – «un'unità oggettiva problematica interna dell'indeterminato, del determinabile e della determinazione» (DR, p. 221).¹⁶³

Maimon, grazie a un recupero geniale della nozione leibniziana di differenza, e a un suo riadattamento al contesto trascendentale, dà vita all'elaborazione di un principio di determinazione reciproca, contribuendo allo stesso tempo alla trasformazione radicale della nozione kantiana di idea. Ma che cosa si intende per determinazione reciproca? Per comprendere appieno il senso – genetico e relazionale – della svolta idealistica impressa da Maimon al trascendentale, è utile riferirsi rapidamente alla nozione di «opposizione», cioè al nesso logico che solitamente traduce il rapporto di contraddizione tra i concetti di «realtà» e di «negazione». L'opposizione a ben vedere, nota Maimon, non è nulla di per sé, così come gli estremi della negazione e della realtà sono del tutto inconsistenti se concepiti al pari di termini sostanziali autosufficienti. Echi della prospettiva fisica di Kant – es. l'«opposizione reale» – convergono qui in una sbalorditiva anticipazione della dialettica hegeliana:

¹⁶³ Cfr. A. Sauvagnargues, "The Problematic Idea, Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought", in AA.VV., *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, cit., pp. 44-60.

«Opposizione (come ciò che questi due estremi hanno in comune, in relazione l'un l'altro), realtà e negazione (gli estremi in quanto tali), non possono essere compresi indipendentemente l'uno rispetto all'altro; ciò non è possibile più di quanto non lo sia pensare la grandezza in generale senza il più grande e il più piccolo (gli ingredienti della definizione della grandezza), o inversamente i due termini senza relazione reciproca, e senza grandezza in generale. Affinché la negazione sia il correlato della realtà, e i correlati non siano mai opposti l'un l'altro, è perciò inconsistente affermare (come si è soliti fare) che realtà e negazione siano opposti l'un l'altro. Pertanto, dire che la negazione è opposta alla realtà è come dire che l'effetto è opposto alla causa. Ma se la negazione è compresa non meramente come la cancellazione della realtà [...] l'opposizione è ciò che i due correlati, realtà e negazione, hanno in comune: questa è esattamente la natura dei concetti relazionali, ciò che li distingue da tutti gli altri prodotti dell'intelletto» (VTP, p. 65)¹⁶⁴

Ora, la peculiarità di questa relazione dialettica – precisa Maimon – consiste nella natura stessa del rapporto: prima di tutto il legame si stringe non tra due oggetti predeterminati bensì tra due atti, il che già contribuisce a certificare la forma genetica della «realtà logica»; l'opposizione non è altro che una maldestra e rigida traduzione di un processo di differenziazione reciproca per cui, in realtà, l'affermazione non sarebbe altro che una «differenziazione» della negazione, e viceversa (VTP, p. 66); specularmente alla *liaison* tra i differenziali, costituenti la materia della sensibilità, vediamo all'opera una logica delle relazioni e delle differenze altamente «produttiva» («fruchtbar»), una dialettica che «produce un oggetto» (VTP, p. 67). Al principio di continuità di Leibniz e alla persistenza del mutamento di Kant, Maimon aggiunge così un'argomentazione dialettica *ante litteram*: una

¹⁶⁴ Per valutare appieno la distinzione maimoniana tra opposizione logica e correlazione reale occorre privilegiare – come già sottolineava il Kant precritico – l'ambito fisico: «l'opposizione – scrive Maimon – è solo una forma logica e nessuna intuizione può essere sussunta sotto di essa come materia; il che vuol dire che quest'unità è meramente soggettiva poiché soltanto una negazione è opposta alla realtà e nessuna intuizione può essere data a una negazione. Nel movimento le direzioni opposte di due corpi, poiché non si cancellano reciprocamente in differenti oggetti, cioè fintantoché entrambe preservano il loro movimento, sono differenti e mai opposte» (VTP, p. 73).

logica speculativa che, nel tentativo di affermare la realtà dell'ideale, pone il concetto di differenza alla base di ogni determinazione effettiva. Inserendosi in questo modo nel corso dell'alterazione continua sarà possibile ritrovare l'unità di misura del reale: trattando "negativamente" il principio di contraddizione, ci si accosta al «*minimum*» di opposizione, cioè alla differenza interpretata come tassello elementare di ogni relazione causale e di ogni sintesi autenticamente affermativa. Tant'è che alla rottura della continuità e all'irruzione di un evento imprevedibile, Maimon fa corrispondere il «massimo di differenza» (VTP, p. 78). La differenza empirica, in quest'ottica, diventa la conseguenza di un principio di differenza interno all'idea – Deleuze parla di una «*continua repetitio*» che «genera anzitutto interiormente lo spazio conforme alle Idee» (DR, p. 40): il rosso e il verde, il fiume e la riva, Pietro e Paolo, il numero 1 e il numero 2, non sono soltanto porzioni contigue di uno spazio esteriore preesistente (l'omogeneo come «finzione» dell'immaginazione), bensì determinazioni reciproche del «principio *a priori*» della continuità e della differenza. Se ne desume quindi che «il concetto dell'essere differente è ben più universale di quello del trovarsi l'uno accanto all'altro» (VTP, p. 75).

Ora, pur negando al filosofo la possibilità di scovare e descrivere direttamente i dinamismi genetici interni all'Idea, Maimon ne ritaglia il campo e ne rinnova la forma. Alla genesi intensiva dello spazio sensibile – vista in Cohen ma presente anche in Maimon – si associa una genesi del pensiero e della sua struttura, al quale corrisponde uno spazio di relazioni e di differenze ideali «*a priori*»: lo spazio «considerato in sé stesso» è un «concetto universale ma non *a priori*; soltanto quando considerato in relazione a ciò che rappresenta (differenza) è un concetto *a priori*, poiché la differenza pertiene ogni cosa»; la differenza è, dichiara Maimon, «la forma universale o la condizione necessaria del pensare le cose in generale» (VTP, p. 97).

§2.4.1. Deleuze e lo spazio dell'idea

Nella disamina storica sviluppata nel corso del '56-'57 "Che cos'è fondare", Deleuze sembra già disporre della chiave di lettura necessaria all'elaborazione della sua particolare concezione dello spazio.

1. Il primo momento spetta a Cartesio e all'invenzione della geometria analitica: stabilendo una corrispondenza tra geometria e algebra lo spazio di Descartes si emancipa progressivamente dai limiti finzionali dell'immaginazione e dai vincoli di un'estensione ricalcata a partire dalla dimensione empirica. Per evitare le difficoltà legate alla comunicazione tra due ordini eterogenei quali quelli dell'estensione – essenzialmente contingente – e del pensiero – legalmente universale – Descartes, algebricamente, bonifica la geometria dai residui materiali (la figura e il disegno) e scopre «la trascendenza del pensiero rispetto all'immaginazione» (CB, p. 161).

2. Con Leibniz questo progetto di formalizzazione della geometria e del suo oggetto spaziale si potenzia e al contempo si amplia: riprendendo l'idea di un metodo matematico capace di esprimere funzionalmente il comportamento dello spazio – e non soltanto di riprodurlo – Leibniz estende l'analisi al campo fisico delle forze. Il punto di vista dinamico di Leibniz – nota Deleuze – trova ora il suo fondamento più intimo in un «gioco di principi», all'interno del quale la continuità e la ragion sufficiente svolgono rispettivamente il ruolo di fondamento fisico e metafisico. L'idea di spazio che emerge mette esattamente in comunicazione questi due ordini di riflessione: mv^2 , fornendo una traduzione più adeguata del fenomeno della conservazione dell'energia cinetica (rispetto alla formula mv di Descartes), sostiene l'idea di una continuità degli eventi fisici e fa della forza il principio di composizione dell'estensione; la ricerca metafisica, d'altronde, non manca

di pensare con il principio di ragion sufficiente l'analogia situazione per cui il predicato inerisce al soggetto espletandone la propria forza espressiva. L'unione di questi due registri conduce a un'ulteriore «desostanzializzazione dell'estensione» nonché al rinvenimento dell'«infinitamente divisibile» come criterio per la valutazione e il calcolo delle «unità dinamiche» (CB, p. 165) costituenti lo spazio. Il calcolo differenziale – come si diceva a proposito di Cohen – è infatti sorto dai problemi meccanici del movimento e delle forze: Leibniz, indotto dall'osservazione fisica a coniugare l'alterazione perenne (la differenziazione del continuo) con la ripetizione e l'affermazione dell'identico (la ragion sufficiente o l'identità analitica tra predicati e soggetto), identifica la forza con il «principio di stati futuri» e il rapporto tra la forza e i propri stati futuri con il differenziale. L'estensione è, dunque, in questo senso «espressione della forza» e il calcolo infinitesimale suo «metodo di formalizzazione matematica» (CB, p. 166).¹⁶⁵

3. L'incontro della concezione leibniziana dello spazio con l'interrogativo kantiano circa le condizioni dell'esperienza ha determinato un'accelerazione dell'indagine trascendentale in una direzione al contempo genetica e strutturale. Con Cohen l'estetica, la scienza del sensibile, viene ricostituita sulle basi del principio di intensità e la produzione dell'estensione spiegata dal punto di vista dei processi e degli atti – piuttosto che da quello dei dati empirici. Alla descrizione kantiana di uno spazio predefinito si sostituisce così un'analisi mirata dei dinamismi di espressione e degli elementi mobili costitutivi dell'intensità. Maimon dal canto suo

¹⁶⁵ Sulla dinamica leibniziana rimandiamo a: V. De Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of space*, Birkhäuser, Basel-Boston-Berlin 2007, pp. 437-578; J.T. Roberts, *Leibniz on Force and Absolute Motion*, in «Philosophy of Science», vol. LXX, 2003, pp. 553-573; L. Boi, *Leibniz sur l'espace, le continu et la substance: mathématique, physique et métaphysique*, in «Philosophiques», vol. XXII, n. 2, 1995, pp. 407-436; F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Vrin, Paris 1994; E.J. Khamara, *Theory of Space: A Reconstruction*, in «The Philosophical Quarterly», vol. XLIII, n. 173, 1993, pp. 472-488; M. Gueroult, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres, Paris 1934.

valorizza – in chiave leibniziana – l’istanza strutturale insita nella dialettica Kantiana, indirizzando di conseguenza i suoi sforzi verso i principi “formali” dell’idea di spazio: assolutamente prioritario rispetto a un’estensione percepita o intuita, così come a fondamento di ogni rappresentazione – schema o immagine – dell’immaginazione, il trascendentale conduce alla natura differenziale della coscienza e del pensiero. Sicché la struttura dinamica dell’esperienza sarà di carattere essenzialmente relazionale e presiede tanto alla genesi dell’oggetto materiale – tramite i differenziali della coscienza – tanto quanto all’idea di spazio in quanto tale, attraverso una logica speculativa di determinazione reciproca.

L’ambizione di Deleuze è quella di fondere entrambe le istanze – estetica e dialettica, intensiva e ideale – in un unico impianto trascendentale, che abbia il merito di esibire, di presentare, la genesi dello spazio nella sua completezza. «La parte Ideale dell’oggetto» dovrà allora poter essere penetrata e studiata tanto come struttura virtuale che sovrintende all’istanziamento nell’esistenza attuale (*ens omni modo determinatum*), quanto esplicazione della «potenza dell’intensità» (profondità) sulle superfici estese. Ora, il processo espressivo tipico dell’intensità è l’individuazione e risulta in qualche modo interno alla struttura dell’Idea e al suo processo complessivo di «differenziazione». Le relazioni interne all’Idea (le «potenzialità») sono tuttavia attivate e «drammatizzate» sotto l’impulso dell’intensità e delle sue cariche. Se ne ricava così una formula di determinazione completa: «differenziazione-individuazione-drammatizzazione-differenziazione» (DR, p. 323). Il processo di differenziazione dello spazio dell’uovo è, a tal proposito, l’esempio deleuziano più chiaro.

A. La differenziazione: con questa espressione Deleuze intende indicare la dimensione interna – e strutturale – dell’Idea. Nel caso dell’uovo essa coincide con i movimenti morfogenetici elementari grazie ai quali i rapporti differenziali e le singolarità dell’Idea si esprimono. Questa «cinematica» virtuale – afferma Deleuze – «appare implicante una dinamica, la quale per di più esprime qualcosa di Ideale» (DR, p. 277). Si tratta appunto dei rapporti differenziali e delle singolarità “rappresentati” – nell’idea di uovo – dal nucleo e dai geni.

B. L’individuazione: la sensibilità offre un accesso privilegiato alla genesi dello spazio interno dell’uovo, al lato estetico del virtuale concepito come *spatium* intensivo. Assistiamo, precisamente, alle operazioni di un «campo intensivo di individuazione» capace di determinare, secondo i «gradienti della loro contiguità intensiva», gli elementi ultimi dell’Idea. Nella topologia dell’uovo, l’intensità «ripartisce lungo assi e da un polo all’altro la propria differenza, fornendo un’onda di variazione che si estende attraverso il protoplasma» (DR, p. 323). Seguendo Dalcq – probabilmente a lui noto per merito di Simondon – Deleuze attribuisce la funzione di individuazione intensiva dell’uovo al citoplasma (DR, p. 323).¹⁶⁶

C. Drammatizzazione: l’innescò dovuto all’intensità e alle sue cariche mobilita nell’uovo serie di forze convergenti capaci di creare l’ambito del «vissuto dell’embrione». Queste forze si concretizzano in dinamismi spazio-temporali, o «drammi» dell’Idea, e si sostituiscono all’estrinsecismo dello schematismo kantiano, tracciando «uno spazio corrispondente ai rapporti differenziali e alla singolarità da attualizzare» (DR, p. 279). L’uovo diventa un teatro in grado di ospitare una drammatizzazione spazio-temporale complessa, foriera di una differenziazione – rispettivamente qualitativa e

¹⁶⁶ A. Dalcq, *L’oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, Paris 1941.

quantitativa – dei rapporti differenziali e dei punti singolari. Secondo raccordi e integrazioni lo spazio inteso del vivente entra così in contatto topologico con l'esterno. "Esteriorità" topologica – badate bene – tanto interna e locale quanto esterna ed ecologica: alle molteplicità che si generano al proprio interno per ripiegamento si aggiungono le relazioni con altri viventi attualmente esterni sperimentati per dispiegamento e comunicazione tramite membrane (DR, p. 280).¹⁶⁷

D. DifferenZiazione: la differenziazione si realizza compiutamente nell'attualità di un vivente dotato di specie e organi: la «complementarietà» del dramma spazio-temporale attualizza, sotto l'ordine del tempo, i rapporti differenziali e ne fa sorgere specie; sotto l'ordine dello spazio incarna i punti singolari determinando – quantitativamente – degli organi. Il dualismo di «qualità specifiche» e di «estensioni organiche» non sorge dunque che ad attualizzazione avvenuta e, nel caso specifico dell'uovo, i rispettivi ruoli – di specie e di organi – saranno interpretati dal fuso mitotico e dai cromosomi (DR, p. 281).

§2.4.2. Vuillemin e lo spazio di kant

Un suggerimento prezioso circa la modalità interpretativa più stimolante – e tutto sommato coerente – di leggere e inquadrare filosoficamente la teoria dello spazio deleziana ci giunge probabilmente dal testo di Vuillemin *La philosophie de l'algèbre*. Nel paragrafo 48 dedicato alla "Teoria kantiana dello spazio",¹⁶⁸ Vuillemin muove da una considerazione analoga a quella emersa dalla nostra disamina dell'itinerario di Kant: l'"Estetica trascendentale" enuncia ma non risolve – né

¹⁶⁷ Deleuze fa qui riferimento allo strutturalismo di R. Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris 1958, pp. 91 e ss.

¹⁶⁸ J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, cit. pp. 431-465. Utile il confronto con il capitolo di Russell "La teoria Kantiana dello spazio" (PM, pp. 621-631).

tantomeno fornisce gli strumenti per farlo – la problematica dello spazio. Il problema della sintesi successiva, vale a dire del movimento fisico come variazione continua dello stesso, trasgredisce i limiti dell'intuizione e del dato precostituito, richiedendo un principio genetico realmente «costitutivo».¹⁶⁹ Anche qui il richiamo è rivolto alla geometria e alla teoria dello spazio: dove trovare le risposte soddisfacenti ai problemi sollevati dalla fisica? La continuità prima di tutto, ma insieme ad essa la pluridimensionalità, la curvatura e la molteplicità (quest'ultima intesa *à la* Husserl e *à la* Bergson, come sostantivo indicante un ordine preciso di variazione), sollecitano il filosofo a riflettere sul *trait d'union* tra figure geometriche (finzione) e oggetti fisici (realtà). Del resto, rileva Vuillemin, l'estrinsecismo kantiano insito nell'"Estetica trascendentale" si manifesta in uno spazio soggettivo che funge da condizione sufficiente ma non necessaria e che introduce, quindi, la geometria come sistema di assiomi non geneticamente giustificabile. Da questo punto dipartono le fondate accuse di arbitrarietà rivolte a Kant e alla sua scelta di optare per un modello geometrico euclideo – capace peraltro di descrivere soltanto una quantità limitata di fenomeni fisici, contemplati alla meglio dal sistema amico newtoniano. Lo scacco, naturalmente, affiorerà allora non appena si azzarderà uno sconfinamento dal «gioco normale» dell'intuizione e della geometria euclidea.¹⁷⁰

La definizione archimedeica evocata da Kant, per cui la linea retta risulta il cammino più corto, crea immediatamente delle incertezze: questa proposizione – si domanda Vuillemin – vale per «lo spazio completo» o «soltanto per una regione limitata»? Analoga sorte tocca al problema della tridimensionalità dello spazio kantiano e all'argomento degli oggetti simmetrici incongruenti: il fenomeno della simmetria, nota giustamente Kant, è fonte di conseguenze differenti a seconda che ci si trovi su un piano o nello spazio fisico tridimensionale. Se questa differenza – ed in questo consiste la lacuna kantiana – non è dedotta, se cioè non è ricondotta a

¹⁶⁹ Ivi, p. 433.

¹⁷⁰ Ivi, p. 446.

un processo che mostri la generazione delle dimensioni dello spazio, ogni possibile causa della variabilità di comportamento della simmetria è destinata a dileguare. La dimostrazione di Kant – nota Vuillemin – riposando sull’idea che «il sistema euclideo tridimensionale sia completo» non fornisce, in questo senso, alcuna ragione di tale completezza, si accontenta di presupporla. Nella dissertazione del ’70, ad esempio, Kant avrebbe sì intuito «la natura topologica» del problema della genesi dello spazio, legandolo alle nozioni di continuità e di dimensione, ma non sarebbe tuttavia riuscito a liberarsi dall’analisi «concreta e intuitiva» dell’“Estetica trascendentale”.¹⁷¹

Il problema riceverebbe un trattamento adeguato tramite un’analisi astratta simile a quella proposta da Weyl e dalla teoria dei gruppi di trasformazioni (Lie). Superfici, linee e punti sono considerati, in quest’ottica, i prodotti di una generazione continua dello spazio. Un gruppo astratto – teniamo ora a mente lo *spatium* intensivo e ideale di Deleuze – è uno spazio pensato a n dimensioni, a partire dal quale le differenti rappresentazioni sono ottenute per trasformazioni lineari ($n-1$), e sono parimenti riconducibili alle differenti quantità fisiche. Per esempio, scrive Vuillemin, «la rappresentazione per trasformazioni ortogonali sarà caratteristica dei vettori, una rappresentazione tensoriale lo sarà per la forza del campo elettromagnetico e una rappresentazione tramite spinori lo sarà in riferimento al campo delle onde elettromagnetiche». ¹⁷² Ora, secondo Vuillemin, è Poincaré a riattivare coraggiosamente l’esigenza trascendentale kantiana, proponendo una definizione topologica dello spazio adeguata – a livello “astratto” e strutturale – rispetto al problema della generazione delle proprie dimensioni.

Questa definizione si fonda sulla nozione di «taglio», da leggere come l’elemento «primitivo» della trasformazione continua e condensabile nella formula $n-1$. Dato un *continuum* a n dimensioni la specificazione delle proprie dimensioni interne

¹⁷¹ Ivi, pp. 448-449.

¹⁷² Ivi, p. 448 (Trad. nostra).

(punti, linee, superfici, volumi, etc.) si verifica tramite una «pluralità di tagli che si configurerebbero essi stessi come dei continui a $n-1$ dimensioni».¹⁷³ Senza scendere ulteriormente nei particolari ci basti prestare attenzione alla terminologia impiegata da Vuillemin (e da Poincaré): le nozioni di taglio e la formula $n-1$ ci richiamano, immediatamente, alla definizione deleuziana del divenire proposta in *Mille piani* (MP, p. 51, 62, 65, 69, 147); precisamente, alla formula magica «monismo=pluralismo» e la sua traduzione matematica di $n-1$ (MP, p. 65). Con questa identificazione del divenire e di $n-1$ e con l'uguaglianza tra monismo e pluralismo, Deleuze sembra pertanto proporre un'associazione tra due equazioni dall'analogo significato, entrambe atte a esprimere la generazione dello spazio – e delle sue dimensioni – nel e a partire dall'immanenza di una struttura ideale.

Deleuze, lo sappiamo, è solito parlare di una presentazione diretta del divenire temporale e di un uso della terminologia spaziale per mera comodità (MP, p. 321; FB, p. 153; IM, p. 78): ma, visto quanto appena considerato, dietro questa minimizzazione non si cela forse una necessità interna alla stessa teoria dello spazio deleuziana? Questa semplice “comodità” non può valere da criterio di selezione tra modelli spaziali differenti? Non può, la comodità, divenire un parametro preciso i ricerca che, come sostengo ad esempio Riemann e Helmholtz,¹⁷⁴ si esprime esattamente nell'osservazione fisica, riflettendo la maggiore o minore capacità di individuare le modellizzazioni più calzanti di fronte a fenomeni in continua trasformazione?

La questione non è tuttavia così lineare poiché, come si è cercato di mostrare sinora, in Deleuze convenzionalismo e idealismo, prospettivismo e strutturalismo, pluralismo e monismo, convergono in una sintesi metafisica complessa, in grado di fondere aspetti propriamente trascendentali ad aspetti strettamente empiristici. Pertanto, se fino a questo punto abbiamo dimostrato particolare dedizione per

¹⁷³ Ivi, p. 449.

¹⁷⁴ Ivi, p. 457.

l'ottica trascendentale, indulgiando su un'impostazione "kantiana" del discorso, è venuto ora il momento di interrogarci – sempre in relazione alla teoria deleuziana dello spazio – circa le conseguenze teoriche e concettuali di uno scivolamento prospettico in direzione empirista.

CAPITOLO III

EFFETTI DI SUPERFICIE

EMPIRISMO E RELAZIONI ESTERNE AI PROPRI TERMINI

§3.0.1. La mappa 1:1. Spazio completo e dettagli, monismo e pluralismo

I risultati sinora ottenuti non ci consentono ancora di formulare una concezione organica della tematica spaziale deleuziana. Di questo fatto ne è purtroppo testimone l'arresto brusco a cui siamo stati costretti al termine del capitolo precedente: l'analisi delle problematiche trascendentali connesse, in maniera più o meno diretta, al motivo della spazialità hanno lasciato aperta una serie di questioni tutt'altro che marginali, relative alla possibilità stessa di concepire una posizione teorica paradossale come potrebbe essere intesa quella dell'empirismo trascendentale. Una definizione filosoficamente soddisfacente della nozione di spazio deve poter, in effetti, fare i conti con innumerevoli difficoltà, perlopiù derivanti dall'ambivalenza fondamentale dell'esperienza. La schisi tra l'esteriorità di un mondo materiale, oggettuale, e la presunta interiorità del campo della conoscenza umana, soggettiva, non cessa di opporre resistenze. Le incongruenze e le frizioni emergono immediatamente, non appena il polo della soggettività si arroga il diritto di definire la portata della sua propensione conoscitiva in termini di oggettività. Ciò che risulta di difficile comprensione è quindi la modalità tramite cui il mondo fisico "esterno", di per sé assolutamente estraneo a qualsivoglia punto di vista, diventi oggetto di un campo "interno" da cui l'individuo, oltre ad

assurgere a spettatore privilegiato, si ipotizza possa a giusto titolo vigilare. Fuori accade di tutto, dentro si registra e si verifica: come se la nostra esperienza di conoscenza – a tutti i gradi di *adaequatio* – non fosse altro che una visione placidamente schermata, esercitata tramite l'agevole riproduzione in scala degli stati e dei comportamenti del mondo che ci ospita.

In un quadro di tal genere, si comprenderà allora per quale ragione il concetto di spazio non sia di facile definizione. Le antinomie, i paradossi e le *impasses*, a cui assistiamo ogni qualvolta si azzarda una teoria dello spazio in qualche modo unitaria, sono il risultato di un'ambizione in un certo senso "troppo grande". Qualificare lo spazio in una maniera tale da poter contenere nella dimensione del soggetto l'intera estensione materiale vuol dire, dopotutto, scontrarsi con i limiti stessi della rappresentazione. Non solo: il problema non è tanto quantitativo, quanto propriamente logico. Ogni qualvolta si tenta di identificare lo spazio con l'ampiezza totale dell'insieme di tutti gli insiemi o, per usare la nota immagine di Borges, con la mappa 1:1 dell'impero,¹⁷⁵ si cade nell'antinomia per cui, di fatto, non si potrà mai giungere a una cartografia veramente completa; una rappresentazione capace di considerare e di comprendere – oltre all'intera totalità riprodotta – il rappresentante stesso, ossia la configurazione della mappa in quanto tale. In altre parole, traslando la famosa antinomia di Russell nell'ambito della nostra discussione intorno al trascendentale, dovremmo chiederci fino a che punto sia corretto affermare la legittimità di una nozione assoluta di spazio, vuoi in senso fisicalista, come potrebbe essere intesa la posizione di Newton, vuoi in senso formale, come d'altro canto si è soliti descrivere la tesi di Kant. In entrambe le situazioni – lo si è visto nei capitoli precedenti – ci si condannerebbe alle false alternative dei regressi di un infinito radicalmente "cattivo". Il rischio è quello di un'ipostizzazione concettuale – fisico-induttiva o metafisico-deduttiva – che

¹⁷⁵ Cfr. U. Eco, *Secondo diario minimo*, Bompiani, Milano 1992, pp. 153-164.

sovrappone la nozione di spazio a quella di totalità. Uno spazio che si espande in maniera circolare e auto-referenziale, fagocitando ogni elemento estraneo non ancora integrato.¹⁷⁶

Seguendo Deleuze, abbiamo tuttavia avuto modo di osservare come già il trascendentalismo kantiano, se riletto alla luce delle proprie istanze genetiche, ridimensioni di molto le chimere – e dunque i dilemmi – connessi alla tesi di uno spazio di questo genere. Ciò che Kant e i suoi discepoli – Maimon, Cohen, Fichte, etc. – colgono è la necessità di giustificare il principio dello spazio tramite i processi genetici che lo formano e che lo determinano come uno tra i pilastri costitutivi del sistema dell'esperienza; esperienza, si è detto, monitorata tanto dal *côté* del soggetto quanto da quello dell'oggetto. Proprio in virtù di questo graduale, nonché mutuo collasso del piano trascendentale sul piano empirico, il motivo della genesi ha fornito una via d'uscita dal vicolo cieco della rappresentazione. Ma, così facendo, l'idea di una spazialità "tutta d'un pezzo" ha iniziato a vacillare: l'ipotesi in un'istanza spaziale unica, universale e al contempo particolare, valida per l'intero spettro del reale e nondimeno in grado di offrire la ragion sufficiente di ogni individualità, anche qualora esistesse, non sarebbe ora disponibile che per limitate porzioni. Non solo infinitamente vasto in quantità e in qualità, in estensione e intensione, ma instabile e in costante mutamento, lo spazio dell'esperienza umana – interno o esterno che sia – soffre della mediazione rappresentativa del soggetto conoscente.

Se si intende dunque continuare a mantenere – come Deleuze pare aver intenzione di fare – una concezione trascendentale dello spazio, inteso come

¹⁷⁶ Si chiede Russell: com'è possibile l'insieme di tutti gli insiemi che non sono elementi di se stessi? Una risposta – non definitiva – ai paradossi e alle antinomie derivanti dalla teoria degli insiemi ci viene fornita dalla «teoria dei tipi» di Russell e Whitehead e dalla «teoria assiomatica degli insiemi» di Zermelo. Sul problema antinomico dell'insiemistica – a partire dalla matematica dei transfiniti di Cantor – rimandiamo in particolare a D.F. Wallace, *Tutto, e di più. Storia compatta dell'infinito*, Codice edizioni, Torino 2005, pp. 190-251.

principio, e, insieme, permettere al medesimo di descrivere e tollerare l'infinito numero di coefficienti di variazione, è indispensabile far ritorno a Leibniz e al suo prospettivismo.

Deleuze lo spiega molto bene: la grandezza di Leibniz è stata quella di cogliere il tratto comune al soggetto e all'oggetto, senza con ciò aver nulla dovuto sacrificare del singolare. Leibniz, per primo, sarebbe riuscito a concepire l'infinita plasticità dello spazio, descrivendolo come il piegarsi e il dispiegarsi, *ad infinitum*, della sostanza reale, costitutiva tanto dell'anima quanto della materia. Inoltre, concependo il reale secondo una letterale «molteplicità», Leibniz non solo svela il carattere labirintico dell'esperienza, per cui il senso di pensieri e cose risiederebbe nelle pieghe più recondite di uno spazio in continua metamorfosi; ma individua i fattori in base ai quali tale spazio, da nebuloso che poteva risultare, diviene sede di esplorazioni perfettamente orientate e mappabili (P, pp. 5-24). La curvatura, mostra Leibniz, risulta in questo senso il carattere principale dello spazio, sia fisico che mentale, e i punti di inflessione fungono da coordinate interne di questo labirinto topologico: è così che in matematica con i punti singolari della curva, nelle arti figurative con i punti-piega, o in fisica con i punti elastici, si assiste a un'analogica ricerca delle «condizioni» di variazione. In generale, la funzione di queste nozioni è assimilabile a quella di punti di vista, di prospettive; si tratta cioè di invarianti specifiche di trasformazione (Deleuze riporta l'esempio delle coniche nella geometria proiettiva di Desargues) le quali, se opportunamente interrogate, sono in grado di esprimere, con infinitesimale precisione, la «verità» locale del mutamento in corso (P, pp. 32-34).

Non deve pertanto stupire che Deleuze definisca tale prospettivismo come una «forma di pluralismo» (P, p. 33): associare il lessico trascendentale delle condizioni alla tesi monadologica di Leibniz significa, esattamente, arrivare a pensare la duplice essenza dell'empirismo trascendentale. Una volta situato all'interno, di una struttura di pensiero unitaria ma internamente composta (molteplice), come

appunto ambisce a essere quella dell'empirismo trascendentale, il paradosso per cui il nostro spazio sarebbe unico e insieme molteplice, continuo e discontinuo, trascendentale ed empirico, cesserebbe di costituire un reale impedimento. Non solo: il contatto tra la natura sistematica e organica del trascendentale, da una parte, con la dimensione plurale della datità empirica, dall'altra, gioverebbe a entrambi i poli. Nel momento stesso in cui la struttura del pensiero (e del reale), cioè il suo spazio, si riempie di contenuto e di varietà materiali dinamiche, di «pieghe» e di «inflexioni», il dato inizia la sua sortita dal proprio stato di isolamento, connettendosi, «prolungandosi» in una rete di relazioni sempre più fitta e dettagliata.

Forse, soltanto in questa misura avrà ancora senso porsi la questione dello spazio come mappa 1:1 dell'impero. Non, dunque, un insieme chiuso capace di contenere tutto il reale, non un infinito inerte e compatto, forma esteriore di una rappresentazione *ex post*; bensì una struttura aperta e virtualmente infinita, colma di dati e di relazioni, rispetto cui la carta tracciata coincide esattamente con la realtà attualmente generata. A questo proposito sorge comunque un problema di etichette filosofiche: se è vero che dal punto di vista ontologico abbiamo a che fare con un'unica realtà, in continua espansione, non risulterà fuori luogo l'utilizzo della nozione di pluralismo? Non sarebbe con ciò più corretto enfatizzare la tesi sostanzialista e immanentista di Spinoza, da Deleuze d'altronde riproposta esplicitamente nelle vesti di un particolare monismo trascendentale? Ma, così facendo, non si escluderà ogni ipotesi di pluralismo e, con esso, ogni nesso con l'empirismo in quanto tale?

Questa duplicità del discorso di Deleuze è a tal punto irremovibile da escludere la semplice accusa di ambiguità. Questa sua sistematica propensione a tenere, come si sul dire, "il piede in due scarpe" sembra rispondere infatti a una precisa scelta strategica volta a coordinare la processualità monistica di un certo trascendentalismo con il pluralismo tipico di una linea di indagine empiristica.

Nella conclusione di *Differenza e ripetizione* l'analisi della struttura dell'Idea è così apertamente presentata come una questione di immanenza e, simultaneamente, come un'indagine del suo carattere molteplice («elementi differenziali», «rapporti differenziali tra tali elementi», «singolarità corrispondenti a tali rapporti») per cui, appunto, è necessario sfoderare un «empirismo dell'Idea» (DR, pp. 356-357);¹⁷⁷ nello stesso anno, in *Spinoza e il problema dell'espressione*, Deleuze si spinge ad affermare che «l'ispirazione spinoziana è profondamente empirista» e che il suo rigoroso razionalismo consiste in una ripresa «delle forze concrete dell'empirismo» (SPE, pp. 117-119). Similmente, scorrendo rapidamente la cronologia deleuziana, troveremo contrapposto al punto di vista monista il «pluralismo» di Nietzsche. Scagliandosi contro la dialettica di Hegel e, in particolare, discutendo il principio speculativo della negazione, il pluralismo nietzscheano innesta il pensiero filosofico sull'«elemento pratico della *differenza*»: la riflessione di Nietzsche – afferma Deleuze – si comporta essenzialmente come un «empirismo» (NPh, pp. 13-14). Sempre a conferma di quanto questa ammirazione per la filosofia empiristica – e per la sua vocazione pluralista – sia profondamente radicata nella biografia deleuziana, possiamo infine riferirci alla voce “Bergson (1859-1941)”, scritta nel '56 per *Les philosophes célèbres* (B, pp. 109-126). Pur trattandosi di uno scritto di esordio, la polemica nei confronti di un certo tipo di declinazione del trascendentale appare già molto accesa, in intensità pari soltanto all'urgenza di un confronto con referenti filosofici alternativi rispetto agli eredi del dualismo kantiano. Bergson figura

¹⁷⁷ Non è un caso che *Differenza e ripetizione*, manifesto teoretico dell'empirismo trascendentale, esordisca definendo l'empirismo come qualcosa che non riguarda soltanto la generica sfera delle contingenze empiriche, bensì i concetti stessi; se non, addirittura, le idee stesse: «questo è il segreto dell'empirismo. L'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa. L'empirismo è il misticismo del concetto e il suo matematismo. Ma per l'appunto esso tratta il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui-ora, o piuttosto come un *Erewhon* da cui emergono, inesauribili, i “qui” e gli “ora” sempre nuovi, diversamente distribuiti. Soltanto l'empirismo può dire che i concetti sono le cose stesse, le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei “predicati antropologici”» (DR, p. 3).

senz'altro tra i "monisti", poiché, con l'obiettivo di «arrivare alle cose stesse oltre l'ordine del possibile», riesce finalmente ad elaborare una filosofia della differenza e del processo, non solo capace di contestare lo specioso legame tra condizione e condizionato, ma di ristrutturare dalle fondamenta l'impianto trascendentale stesso. Anche qui, tuttavia, un "monista" *sui generis*: nel Bergson di Deleuze una certa passione per la datità, per il molteplice e per il plurale empirico, si saldano all'istanza genetico-trascendentale per cui la filosofia dovrebbe ritornare alla «vera ragione della cosa mentre si sta facendo» (B, p. 124). Anticipando di un decennio le considerazioni che porteranno a definire le tesi di Bergson come proposizioni di un «empirismo superiore» (B, p. 20), Deleuze – riprendendo con grande probabilità la sistematizzazione sartriana del '36 offerta ne *L'immaginazione*, secondo cui il trascendentalismo di Husserl andrebbe contrapposto alle posizioni pluraliste di Bergson e degli empiristi – non esita qui a rimarcare l'affinità di Bergson con «l'empirismo inglese» e la consistente distanza rispetto alle «filosofie critiche» (B, p. 125).

La tesi che intendiamo ora presentare e, se possibile, dimostrare è quindi di carattere principalmente storiografico: parallelo al binario trascendentale, relativo alla ricerca delle condizioni genetiche dell'esperienza reale, vediamo correre in Deleuze il tracciato dell'empirismo. La filosofia empiristica, così come la intende Deleuze, propone una particolare visuale, incardinata su principi pratici di esplorazione della datità che, sotto un profilo generale, può apparire in antitesi rispetto ai dettami del kantismo. Un insieme di metodi e procedure di analisi che verranno man mano assimilati dalla riflessione deleuziana e che, se sono corretti i nostri rilievi, andranno a costituire il nucleo forte della sua impostazione teorica più matura. Una fase preparatoria e, per così dire programmatica, la si scorge già a partire dall'importante monografia, edita nel '53, e dedicata al padre dell'empirismo inglese, David Hume. I principi enunciati in quest'opera sono quello di «differenza», che afferma la composizione atomistica del reale (della

materia come del pensiero); e quello di «associazione», o di «relazione», per cui la discontinuità degli elementi si integra a una distribuzione coerente – e se vogliamo “continua” – di relazioni a loro volta indipendenti dai singoli termini. Il problema di Hume (e di Deleuze) sarà dunque quello di spiegare in che modo l’atomismo e l’associazionismo si combinino per dare forma a una concezione, a suo modo sistematica, che fa del funzionamento e dell’efficacia i propri motivi propulsori.

La postura empiristica, se così ci è consentito definirla, si definirà sempre più come un passaggio di dimensione, un trasferimento dalle profondità e dalle gerarchie del trascendentale alle distribuzioni dei dati e delle relazioni su di una superficie. Di questo tentativo l’opera *Logica del senso* costituirà probabilmente l’esperimento più mirato, la sintesi più elaborata tra le nozioni di conio trascendentale ereditate da *Differenza e ripetizione* (intensità, campo, genesi, etc.) e la nuova impostazione “topologica” incentrata sul concetto di superficie. Ma, come si era anticipato nella postilla finale al nostro “Capitolo I”, sarà soltanto con *Mille piani* che il discorso di Deleuze raggiungerà un equilibrio tra *desiderata* trascendentali e *pragmata* empiristici:¹⁷⁸ l’unità dell’esperienza, la sua univocità e il suo monismo, finirà per accordarsi con il pluralismo più radicale; la continuità del flusso e del divenire ($n-1$) non impedirà di stabilire dimensioni empiriche concrete, porzioni di spazio limitate (piani, superfici, territori, etc.), gruppi e collezioni di dati, definiti dalla precisione di «linee» e «tagli» netti. Le considerazioni metafisiche inerenti l’unicità e l’immanenza della sostanza si sposteranno così – senza contraddizioni e soluzioni di continuità – con criteri pratico-funzionali di analisi e descrizione, propri soltanto a un empirismo divenuto «superiore». E lo spazio?

¹⁷⁸ Si è scelto di utilizzare l’aggettivo “empiristico” per qualificare ogni riferimento mirato alla corrente filosofica. Il termine “empirico”, invece, è stato – e sarà – utilizzato per descrivere in maniera più generica l’ambito contingente del sensibile (senza riferimenti specifici all’empirismo filosofico in quanto tale).

Se a proposito del kantismo la questione dello spazio è risultata disseminata e, perciò, difficile da isolare, quasi impossibile da coagulare in una teoria compatta, per l'empirismo sembra valere il discorso opposto. Tutto quanto pare concernere tematiche di ordine spaziale: gli elementi costitutivi (i dati e le relazioni), così come il problema (la conciliazione tra atomismo e associazionismo), definiscono un ambito di riflessione marcatamente topologico. E, del resto, sono proprio l'impostazione, il lessico e lo stile dell'empirismo inglese a favorire questa lettura. Non solo: facendo seguito alle tesi presenti in un articolo molto accurato di Stéphane Madelrieux, dedicato a Deleuze e ai suoi rapporti con il pluralismo e il pragmatismo,¹⁷⁹ per cogliere la specificità del pluralismo inglese occorrerebbe distinguere esattamente tra la «versione temporale» del pluralismo, proposta da Bergson, e la «versione spaziale» inaugurata da Hume, e successivamente rielaborata da Bertrand Russell e da William James. Ora, al fine di far confluire in un quadro uniforme l'eterogeneo spettro degli elementi caratteristici delle filosofie empiristiche e pluraliste, Deleuze riprenderà senza particolari modifiche la ricostruzione offerta da Jean Wahl nel suo *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920).¹⁸⁰ Ed è proprio partendo dagli spunti presenti in questo testo che Madelrieux formula la sua convincente lettura: bisogna riconoscere in prima battuta, il peso del pluralismo "temporale" di Bergson, sia per quanto riguarda il testo di Wahl che per quanto pertiene, più direttamente, il bergsonismo di Deleuze; cionondimeno – nota Madelrieux – ciò che rende veramente originale la lettura di Wahl e che, del resto, più influenzerà le scelte teoriche del Deleuze maturo, è la problematica spaziale sollevata in chiave pluralista. Del resto, il nume tutelare di Wahl, William James, si interroga esattamente sulla possibilità di concertare la posizione del dato empirico e la distribuzione delle relazioni, senza che una tale

¹⁷⁹ S. Madelrieux, "Pluralism without Pragmatism. Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James", in *Deleuze and Pragmatism*, Routledge, London-New York 2014, pp. 89-105.

¹⁸⁰ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920), Le Seuil, Paris 2005.

collezione si coaguli in una totalità superiore alle parti, ma che, al contrario, sia in grado di generare una molteplicità in cui le singolarità conservano la loro irriducibilità?¹⁸¹

La nostra intenzione sarà dunque quella di dimostrare come, all'interno del percorso filosofico di Deleuze, esista una teoria empiristica e pluralista dello spazio. Si partirà quindi da Hume e da *Empirismo e soggettività*, al fine di enunciare i principi dell'empirismo (dati atomici e relazioni) sulla base dei quali è possibile illustrare una certa idea di spazio (il punto sensibile o momento della mente e le distribuzioni). Si proseguirà con un approfondimento delle tesi humeane, a partire da alcuni spunti provenienti dall'empirismo logico di Bertrand Russell, in particolare inerenti al trattamento seriale delle «relazioni esterne ai propri termini» e del continuo. Su questo punto, per esigenze di fedeltà filologica, andremo a recuperare la disamina condotta da Wahl, fonte prima da cui Deleuze sembra aver attinto a piene mani. Si concluderà questa ricognizione con un breve omaggio a William James e alla sua filosofia dell'«esperienza pura»: l'«empirismo radicale» teorizzato da James implica un'interessante filosofia dello spazio, capace di coordinare, all'interno di un'ontologia del processo, le serie discontinue e le serie continue, il dato e le relazioni come elementi discreti con il puro «questo» di una molteplicità fluente. Un tale parallelismo lo rivedremo all'opera in Deleuze e, come si è già anticipato, specialmente in *Mille piani*.

In conclusione si cercherà di proporre un'analogia tra la prospettiva di Gilbert Simondon e quella di Deleuze. Simondon, che di certo non può essere definito in senso stretto un filosofo empirista, elabora con la sua teoria dell'individuazione una filosofia dello spazio che coniuga abilmente un impianto epistemologico di carattere se vogliamo genetico-trascendentale con elementi di un'ontologia pluralista, basata sulla nozione di «trasduzione» e di «analogia». Quest'ultima, in

¹⁸¹ S. Madelrieux, "Pluralism without Pragmatism", cit., p. 90.

particolare, risulta a nostro parere estremamente vicina alle «relazioni esterne ai propri termini» della tradizione empiristica. Simondon ci permetterà di cogliere, in un orizzonte di problemi spaziali, il senso della sintesi ricercato da Deleuze con la tesi dell'empirismo trascendentale: un monismo che è uguale a un pluralismo, un divenire che è uguale alla molteplicità dei suoi piani e dei suoi elementi, un'immanenza che non esclude la trascendenza del dato e della sua pluralità, uno spazio in perpetua genesi che, appunto, se effettivamente affiancato nel suo corso, rivela la propria coincidenza con una virtuale mappa 1.1. Uno spazio insomma assoluto e attualmente infinito, ma solo a patto che sia aperto e fluente; non uno spazio totale oggetto di una rappresentazione inclusiva, bensì uno spazio "oggetto" di un'osservazione prospettica, empirica e plurale, condotta a partire dalle singolarità che si distribuiscono nell'immanenza delle sue superfici.¹⁸²

§3.1.1. Dal genetismo di Kant alla praxis dell'empirismo: Hume e le molteplicità del dato

Nel suo testo del 1953 *Empirismo e soggettività*, dedicato a Jean Hyppolite, Deleuze delinea in forma monografica il profilo filosofico di David Hume. Probabilmente l'aspetto più impressionante di questo testo riguarda l'abilità con cui il giovane Deleuze indossa le vesti dello storico della filosofia, dando prova di quanto anche il lavoro di ricostruzione possa essere sottilmente "creativo". Deleuze ingaggia infatti un serrato e rigoroso faccia a faccia con l'autore inglese, senza per questo rinunciare al contempo a un'operazione di estrazione e rivisitazione

¹⁸² Altrettanto proficuo sarebbe il confronto con la prospettiva bergsoniana, da Deleuze esplicitamente presentata come una mirabile convergenza tra monismo e pluralismo (SV, p. 115). Tuttavia, in Bergson, la problematica dello spazio risulta decisamente più problematica – più di quanto non lo sia in Simondon – a causa della sua subordinazione al motivo della temporalità come durata. A ciò si aggiunge e si associa – altro motivo per cui non ci occuperemo di Bergson – un privilegio della molteplicità virtuale (temporale), a struttura numerica cardinale, ai danni delle molteplicità spaziali di carattere ordinale. Su questo dualismo tra tipologie di molteplicità si veda ancora SV, pp. 117-120.

concettuale. Non sarebbe del resto esagerato affermare che tra le pagine di quest'opera siano già presenti, quanto meno nella forma dell'enunciazione, i temi e le nozioni che lo condurranno alla formulazione del cosiddetto «empirismo superiore». Il «problema» del pensiero deleuziano è in questa misura già pienamente articolato. Ma, prima di tutto, cosa significa per Deleuze l'aggettivo "empiristico"? Un rapido balzo in avanti nella bibliografia deleuziana può forse tornare utile in vista di una contestualizzazione generale delle sue più minuziose analisi intorno a Hume.

Nel saggio del 1966 *Il bergsonismo* (B, pp. 3-104), a margine di una delle prime occorrenze dell'espressione «empirismo superiore», Deleuze spiega in che cosa consista un atteggiamento empiristico (Ivi, pp. 16-20). A partire da Bergson – lo abbiamo accennato poco fa – Deleuze presenta l'empirismo come un capovolgimento della posizione antropocentrica e umanistica intrinseca al trascendentalismo kantiano. L'empirismo comporta un «metodo di precisione» completamente nuovo che gli consente, a fronte di una torsione prospettica letteralmente disumana e impersonale, di muovere un'efficace contestazione ai danni del privilegio gnoseologico accordato da Kant: da legislatore assoluto, il filosofo empirista diventa l'esploratore di una realtà inumana, posta al di là di quelle condizioni che ci costringono a pensare il reale limitatamente alla sua sola dimensione possibile e astratta (B, pp. 17-18). Di conseguenza, per l'empirismo, il campo dell'esperienza reale viene a configurarsi in maniera diametralmente opposta rispetto a quel mondo di totalità armoniche e di finalità, a cui Kant ha fatto instancabilmente riferimento: l'universo empiristico – dirà Deleuze in un suo saggio del '72 dedicato a Hume (ID, pp. 203-214) – è un mondo di «fantascienza», «artificiale», «strano»,¹⁸³ «visto da altre creature» (Ivi, p. 204). Il vivace mondo di Hume – ci dice Deleuze – è quello in cui le relazioni sono esterne ai loro termini,

¹⁸³ Altro riferimento al nesso tra empirismo e fantascienza lo si troverà nell'*incipit* di *Differenza e ripetizione* (DR, p. 3).

dove non ci sono più categorie o idee a cui ricondurre il quadro complessivo dell'esperienza, e rispetto cui la vera estensione dell'esperienza reale non si dispiega più nell'intimità di un soggetto umano pensante, ma in un «Fuori» di «screziature e di frammenti» (Ivi, pp. 204-205).

L'empirismo, detto altrimenti, predispone l'osservatore a un'esperienza del mondo concreto, invitando a un'esplorazione dei suoi aspetti particolari, irriducibili alle generalizzazioni e alle astrazioni di un sapere panoramico e, perciò, mai effettivamente coinvolto in ciò che accade. È per tale ragione che l'empirista si trova inserito nello spazio delle cose e delle loro esistenze, in una dimensione al contempo perfettamente determinata e plurale, interamente opposta rispetto a quella del filosofo monista. Wahl, da cui Deleuze riprenderà gran parte delle informazioni relative all'empirismo, definisce il monista come colui che «si colloca lontano, al di sopra delle cose», colui che le vede «confondersi le une con le altre»; al contrario, per l'empirista pluralista che «le guarda da vicino», ciascuna di loro possiede «un'esistenza distinta». Questa «visione delle cose "al plurale"», nota Wahl a proposito dell'impostazione di James, è una «filosofia del frammentario, della disseminazione, del mosaico».¹⁸⁴ L'universo dell'empirista è dunque destinato a contestare pragmaticamente l'atteggiamento genericamente definibile con la qualifica di "razionalista": il razionalista, scrive Wahl sempre in riferimento a James, «è alla ricerca di un *inconcussum aliquid*, di una certezza all'interno della quale si possa riposare, alla ricerca della terra ferma; egli ama le architetture nobili sotto il cielo calmo». Per costoro «è pertanto inutile trasformare le cose», dal momento che queste sono buone *ab origine*.¹⁸⁵

Ora, il rapporto di Deleuze nei confronti dell'empirismo è duplice poiché, se è vero che da un lato egli si avvicina all'empirico sotto l'egida di una critica del trascendentale, è altrettanto vero che, dall'altro, l'empirismo viene preso di petto,

¹⁸⁴ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., pp. 149-150. Trad. nostra.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 162-163.

e considerato non tanto come un traguardo, bensì come un punto di partenza. Questi due vettori si incontreranno appunto nell'invenzione dell'empirismo trascendentale. La figura di Bergson – a cui dedicheremo solo brevi cenni – svolge in tal senso una funzione che potremmo definire di mediazione: a Deleuze il bergsonismo fornisce non soltanto i mezzi "empiristici" necessari a un ribaltamento definitivo della prospettiva kantiana, ma esemplifica un'operazione di trasformazione del trascendentale che si completa nel raggiungimento di una prospettiva effettivamente empiristica. Con Bergson, insomma, il trascendentale scopre la realtà empirica e gli strumenti per indagarla e, al contempo, l'empirismo diviene così «superiore», grazie a una fondazione trascendentale del suo prospettivismo.¹⁸⁶

Questa trasformazione radicale – nonché bilaterale – del punto di vista filosofico, che come si è notato era già stata preparata dalle incertezze inerenti al progetto di Kant e poi, successivamente, accelerata dai post-kantiani, deve essere condotta fino alle sue estreme conseguenze: capovolgendo il quesito circa le condizioni dell'esperienza, è giunto il momento di domandarsi come il soggetto si costituisca nel dato. Non si tratta più, in effetti, di svolgere una critica immanente che stabilisca i principi della sottomissione della natura alle nostre rappresentazioni *a priori*. Questa falsa immanenza deve aprirsi a un'esperienza reale che, sostiene Deleuze, non consiste più nell'oltrepassare il dato e dirigersi verso i concetti, intesi come «condizioni di tutte le esperienze possibili in generale» (B, p. 18). Occorre, al contrario, cercare le articolazioni nella sfera dei percetti (Bergson) e delle relazioni (Hume) – così come dei segni (Proust)¹⁸⁷ – provenienti dal variopinto campo della realtà e delle sue minute articolazioni. Con Hume, ma ancor più con Bergson, che a detta di Deleuze ne potenzierà il metodo, l'empirismo giunge a una potenza «superiore» (B, p. 20; ID, p. 204), vale a dire al suo autentico significato

¹⁸⁶ G. Flaxman, "A More Radical Empiricism", in *Deleuze and Pragmatism*, cit., p. 70.

¹⁸⁷ Cfr. Deleuze, PS.

trascendentale: scoprire le condizioni concrete dell'esperienza reale al di qua delle consuete condizioni di possibilità logica, eccessivamente larghe rispetto al condizionato. Questi principi genetici dell'esperienza, a cui mira Deleuze, sono concetti tagliati sulla cosa stessa (B, p. 18), aderiscono e convengono a essa nel suo preciso emergere dalle strutture della realtà. Non c'è più dunque alcun bisogno di un legislatore che ricomponga il reale a partire da astrazioni concettuali preesistenti.¹⁸⁸

Per Deleuze, dopotutto, l'intellettualismo è sempre stato a suo modo dialettico visto che, partendo da concetti troppo larghi, ha ricoperto la realtà di vestiti svolazzanti, incapaci di far presa sulle linee e le intersezioni da cui la sua natura è effettivamente attraversata. È quindi necessario, secondo la metafora di Bergson, un filosofo sarto – o se si preferisce seguire il *Filebo* di Platone, un filosofo cuoco – che sappia tagliare i concetti in maniera precisa, secondo le misure che la realtà stessa ci fornisce (B, pp. 34-35; pp. 128-129).¹⁸⁹ Dunque, posto che Deleuze abbia ragione nel ritrovare all'interno del bergsonismo una forma di empirismo pluralista, seguendo le sue indicazioni la rivoluzione completa del trascendentale si identificherà – e si rovescerà – in un'esigenza primariamente metodologica che, vuoi applicandosi ai concetti e alle idee (Bergson, Leibniz), vuoi soffermandosi sui dati sensibili e gli affetti (Hume, Spinoza), si realizzerà in un prospettivismo del singolare e della molteplicità. In questo senso l'idea di uno spazio, con valenza sia metaforico-espressiva che fisico-letterale, deve poter continuare a funzionare. In

¹⁸⁸ Il soggetto-coscienza di stampo cartesiano e kantiano diventerà in Deleuze il prodotto di difficili processi morfogenetici, adeguatamente indagabili solo attraverso un «empirismo radicale» (cfr. Ronchi, 2015, pp. 18-9).

¹⁸⁹ Uno degli esempi più efficaci di applicazione del metodo empirico-trascendentale è rappresentato, a nostro parere, dal testo *Il freddo e il crudele* (FC). In quest'opera Deleuze studia il "fenomeno" sadomasochista al fine di offrirci «una diagnosi realmente differenziale» (FC, p. 66). Quell'unità comunemente denominata "sadomasochismo" è stata infatti, per lungo tempo, oggetto di analisi di una filosofia trascendentale non empirica, non sintomatologica, ma eziologica e genetista nel senso più deteriore dell'espressione. Non sottoposto al metodo preciso di analisi dei misti e delle loro «condizioni formali concrete» (p. 49), il sadomasochismo si quindi è imposto come un «mostro semiologico» con valenza generale e indeterminata (Ivi, pp. 145-47).

Bergson, ad esempio, il progetto di una mappatura del reale è tutt'altro che naufragato. Con il metodo di intuizione bergsoniano, prestare attenzione alle articolazioni dei misti significa precisamente divenire capaci di tracciare una carta, una pianta capace di localizzare e di carpire tanto le molteplicità empiriche e materiali quanto le durate ideali. A nostro avviso, quindi, in entrambi i casi (che si tratti del piano attuale o di quello virtuale) l'attenzione per lo spazio e per le sue coordinate dovrà giocoforza costituire la finalità dell'esercizio filosofico empiristico.

L'empirismo, invero, risulta costantemente accompagnato da una vocazione spaziale, non di rado corroborata dall'utilizzo di una terminologia topologica accurata. Come non menzionare a tal proposito l'uso che Bergson fa della nozione di «molteplicità», presa in prestito dalla teoria dello spazio del matematico Riemann e rielaborata nel contesto della sua metafisica della *durée*. Compresa in senso topologico e diagrammatico in riferimento alle molteplicità continue «di interiorità», o in chiave geografica e cartografica – propriamente materiale e discreta – in relazione alle molteplicità «di exteriorità», la *praxis* di registrare i dati e i comportamenti del reale costituirebbe per l'empirismo una necessità di primordine.

«La cosa importante – scrive Deleuze a proposito di Bergson – è che la scomposizione del misto ci rivela due tipi di “molteplicità”. Una è rappresentata dallo spazio (o meglio, tenendo conto di tutte le sfumature, dalla mescolanza impura del tempo omogeneo): è una molteplicità di exteriorità, simultaneità, giustapposizione, ordine, di differenziazioni quantitative, di *differenze di grado*, una molteplicità numerica, *discontinua* e *attuale*. L'altra si presenta nella durata pura; è una molteplicità interna, di successione, fusione, organizzazione, di eterogeneità, di discriminazioni qualitative o di *differenza di natura*, una molteplicità *virtuale e continua*, irriducibile al numero» (B, p. 28)¹⁹⁰

¹⁹⁰ Per una definizione – in senso sostantivo – della nozione di “molteplicità”, si veda la postfazione all'edizione americana di *Le bergsonisme*, in B, pp. 160-163.

Fatta questa premessa, occorre notare che l'originalità delle tesi empiristiche si apprezza appieno soltanto una volta svincolatisi definitivamente da ogni preoccupazione trascendentale, finanche genetica. La cifra dell'empirismo, dichiara Wahl, è infatti da identificarsi con il suo essere una filosofia «non critica», una sorta di «anarchismo intellettuale» che mette a frutto la mancanza più assoluta di un centro di gravità permanente.¹⁹¹ L'empirismo, d'altra parte, non fa mistero di voler bandire ogni forma di critica della conoscenza negando qualsiasi ruolo costituente della ragione, così da potersi dislocare sul terreno del dato e delle relazioni nella loro originaria pluralità: «Hume – afferma Deleuze – non prova alcun interesse per i problemi di genesi, per i problemi puramente psicologici. Le relazioni non sono il prodotto di una genesi, ma l'effetto di principi» (ES, p. 132).

La natura umana per Hume è difatti prima di tutto affezione. Il soggetto non è il teatro attivo delle rappresentazioni dei fenomeni, ma semmai una «scena», l'effetto composito ed essenzialmente impersonale di determinati principi. Al suo stato originario, il soggetto è difatti mente, ossia impressioni e idee nella loro datità singolare e insieme collettiva. Si tratta del puro dato: «la mente non è natura e non ha una natura. Essa è identica all'idea della mente. L'idea è il dato in quanto dato, è l'esperienza. La mente è data. È una collezione di idee, non un sistema» (Ivi, p. 12). Ciò che sarà dunque indispensabile chiedersi è in che modo la mente divenga una natura umana: la risposta di Hume arriva attraverso la descrizione dei due principi dell'associazione e della passione, concepiti come le due modalità fondamentali dell'affezione.

Il primo – l'associazione – è una legge di natura che, come tale, si definisce attraverso i propri effetti (Ivi, p. 15), e che dunque si riferisce alla mente che qualifica. Attraverso i suoi tre principi costitutivi (contiguità, somiglianza e

¹⁹¹ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., p. 154.

causalità), l'associazione modifica infatti la collezione di idee (l'immaginazione), facendo sì che il dato (la mente) si superi in direzione della propria natura. In questo, afferma Deleuze, consiste «il tratto unico dell'empirismo», ovverosia il fatto che è «proprio perché la natura umana nei suoi principi va oltre la mente, che niente nella mente va oltre la natura umana» (*ibidem*). Per Deleuze non vi è più nulla di trascendentale in questa prospettiva, e lo schema del soggetto-coscienza viene completamente squalificato a beneficio del «coerente paradosso» dell'empirismo humeano: «una soggettività che va oltre se stessa e che resta nondimeno passiva» (Ivi, p. 18). Dal momento che la soggettività viene concepita alla stregua di un mero effetto e, precisamente, nella forma di un'impressione di riflessione causata dall'opera dei principi associativi della natura sulla mente, sarà pertanto possibile cogliere il radicale mutamento di visuale introdotto da Hume: il soggetto, la coscienza, prima di essere concepito nella forma di un intelletto ordinatore o di un Io, è esso stesso una cosa. Addirittura, seguendo l'iperbole di *Differenza e Ripetizione*, si potrebbe arrivare a dire che ogni cosa sia in tal senso coscienza (DR, p. 284) o, seguendo il prospettivismo e la monadologia differenziale di Leibniz, in *La piega*, sostenere che il punto di vista è nelle cose (P, pp. 139-163).

Poiché secondo Hume l'Io è costituito, e non costituente, la questione filosofica più rilevante diviene quella di comprendere come tale passività svolga la funzione di principio. I principi della passione, in effetti, fanno sì che l'immaginazione e la mente divengano soggetto; ma, proprio in conformità di tale paradosso, tale soggetto non sarà propriamente attivo, cioè non rappresenterà attraverso schemi le relazioni esterne, bensì le contemplerà nel loro essere interne al soggetto. Queste passioni, detto altrimenti, divengono principi nel momento in cui affettano la mente la quale, solo a questo punto, è attivata da una «tendenza» che la può trasformare in soggetto. Con una mossa che ribalta le carte in tavola, Hume dimostra così l'inconsistenza del razionalismo e del rappresentazionismo, dovuta alla loro grave incapacità di spiegare senza contraddizione «il fatto della

conoscenza». La trascendenza del dato, ossia il fatto che io sia un soggetto e che esperisca più di quanto realmente so, sembra qui far tutt'uno con la perdurante inettitudine nello sfuggire dalle idee astratte e troppo larghe, formulate *ad hoc* al fine di catturare le relazioni della realtà esterna (ES, pp. 21-23).¹⁹² Secondo Deleuze, in altre parole, il razionalismo ha determinato il contrario di ciò che ci si sarebbe dovuti aspettare in filosofia; ovvero ha causato un misconoscimento del soggetto e della sua sorgente sentimentale-affettiva:

«Hume non fa una critica delle relazioni, ma una critica delle rappresentazioni, appunto perché esse non possono presentare delle relazioni. Facendo della rappresentazione un criterio, ponendo l'idea nella ragione, il razionalismo ha posto nell'idea ciò che non si costituisce nel senso primario dell'esperienza, ciò che non si dà senza contraddizione in un'idea. La generalità dell'idea stessa e l'esistenza dell'oggetto [...] ha trasferito la determinazione della mente agli oggetti esterni, sopprimendo per la filosofia il senso e la comprensione della pratica e del soggetto. In realtà la mente non è ragione, ma è la ragione ad essere un'affezione della mente» (Ivi, p. 23)

In Hume il soggetto si costituisce però solo grazie a un «effetto complesso» (Ivi, p. 68), vale a dire all'attività congiunta dei principi di associazione e di passione. È fondamentale che le due specie di affezione «si pongano l'una in rapporto all'altra: l'associazione collega le idee nell'immaginazione; la passione dà un senso a queste relazioni, e quindi un'inclinazione all'immaginazione» (*ibidem*). Nella doppia implicazione tra l'associazione delle idee nella conoscenza e l'associazione delle

¹⁹² M. Rölli (*Gilles Deleuze: Philosophie des transzendentalen Empirismus*, cit., pp. 32-44) e D. Lapoujade ("Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James", in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 265-276) analizzano, enfatizzando rispettivamente il lato trascendentale ed empiristico, il problema delle relazioni esterne. Rölli, in particolar modo, rimproverando a Lapoujade (p. 33) di non cogliere l'origine trascendentale del discorso deleuziano sull'empirismo, legge il problema del fuori e dell'esteriorità alla luce della differenza trascendentale e della genesi. In questa maniera, a nostro avviso, Rölli perde tuttavia di vista la peculiarità del metodo e del gesto empiristico, da Deleuze di fatto preservata – in sinergia parallela rispetto al motivo genetico-trascendentale.

impressioni nella passione Hume scorge la vera natura dell'io. L'io non è una qualità bensì un'attività di qualificazione del dato che si realizza tramite principi della natura. I passaggi sono due: 1. L'immaginazione come collezione di idee è affetta da principi che la qualificano come un «soggetto parziale, attuale»; 2. L'idea della soggettività si forma per riflessione dell'affezione nell'immaginazione e diviene qualcosa di più rispetto alla parzialità del soggetto di cui è idea. Questa idea non è dunque una qualità di una cosa né l'oggetto di un pensiero, ma è «uno schema, una regola di costruzione» (Ivi, p. 69).

Già con Hume, ben prima di Kant, è emersa quindi la spaccatura apparentemente insanabile tra la sfera della sensazione e della riflessione, nei termini di origine della mente e origine del soggetto. Il problema del sistema di Hume consiste però nel comprendere questo rapporto tra passione e associazione in vista di una loro possibile integrazione. In sintesi si potrebbe affermare che la proposta di Hume vede nella soggettività non più una qualità, bensì un'attività di qualificazione di idee associate a partire da delle passioni, che forniscono un'intenzione (finalità). L'idea della soggettività, invece, è la riflessione di questa affezione che, provenuta da fuori, entra nell'immaginazione. Tale fantasia, nel frattempo, presiede al processo di rappresentazione dell'idea e si affianca alla necessaria passività della ragione. La particolarità di Hume risalta quindi nel momento in cui egli tenta di mostrare la produttività di questo "schematismo passivo"; puntando, in particolare, sulla componente profondamente creativa, inventiva e positiva della pratica. Su questo aspetto basti solo dire che tale dimensione "artistica" è già costitutiva della Natura, di cui quella umana – con le sue specificità riflessive, rappresentative e soprattutto sociali – non ne costituisce altro che un'istanziamento operativa e, per così dire, debordante. Dopotutto, non c'è e non può esserci una soggettività teorica preesistente, come in Kant: ciò che noi chiamiamo soggetto si costituisce nel dato e, per questa ragione, non può essere che pratico.

Nell'ultimo capitolo di *Empirismo e soggettività*, Deleuze si scaglia allora contro la vulgata dell'empirismo. Quello di Hume, va ribadito, non è un «genetismo» e «la conoscenza non è per l'empirismo la cosa più importante» (Ivi, p. 132) – si tratta semmai di un dualismo di Natura e natura umana.¹⁹³ L'empirismo, inoltre, è una filosofia dell'immaginazione e non dei sensi (Ivi, p. 135), cosa che distingue nettamente Hume da Kant.¹⁹⁴ In Kant, infatti, l'immaginazione verrà racchiusa nell'unità sintetica dell'appercezione, determinando così, dal punto di vista del soggetto, un unico genere di natura. L'Io penso permetterà a Kant – almeno a suo dire – di evitare la frammentazione a cui condurrebbe invece l'immaginazione humeana, troppo libera per funzionare realmente e troppo diversa dalla Natura per accordarsi con essa – se non in maniera del tutto contingente (Ivi, pp. 133-136).¹⁹⁵ Secondo Deleuze, però, Hume si salverebbe da questa accidentalità attraverso un'idea ben precisa di finalità.

Vero che la finalità si presenta a noi in tante espressioni differenti, a ciascuna delle quali corrisponde un momento di questo soggetto passivo – che, similmente all'idea di Bergson, viene a concepirsi come una sorta di «impronta» (Ivi, p. 138). Eppure, quello di Hume, si configura come un “sistema” a tutti gli effetti, o meglio, una struttura in cui l'associazione presuppone dei progetti, dei fini, ossia tutta «una vita pratica» e un'affettività. Deleuze, perciò, stabilisce in Hume una proporzione chiara tra la sfera del possibile e del reale da una parte, e dei principi dell'associazione e della passione dall'altra. La passione istituisce il mosaico del

¹⁹³ «Siamo anche un Io» scrive Deleuze (ES, P. 158).

¹⁹⁴ Cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme Transcendantal*, cit., pp. 218-223.

¹⁹⁵ Sul limite della prospettiva kantiana e, in particolare, in merito alla sua volontà di ridimensionare la passività del soggetto ponendolo sotto le condizioni *a priori* di un Io penso, si veda *Differenza e Ripetizione* (DR, pp. 115-135). A proposito della questione di una sintesi passiva del soggetto e sulla sostanziale continuità del modello fenomenologico husserliano rispetto a quello trascendentale di tipo kantiano, si veda invece *Logica del senso* (pp. 89-116). Due possibili tentativi di accostare Deleuze e Husserl sono stati tentati di recente da N. De Warren, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», n. 2, 2014, 49-69; e da N. Depraz, *L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl*, in «Revue germanique internationale. Phénoménologie allemande, phénoménologie française», n. 13, 2011, pp. 125-148.

reale: l'esperienza assume la forma di un tessuto ispirato dalle finalità secondarie e dalle finalità primarie; un composto, questo, realizzato dunque dai principi della passione, designanti appunto le impressioni particolari che la mente costituisce come fini della nostra attività.

Il paradosso del soggetto, quindi, non è nell'empirismo solo e semplicemente inverso rispetto al razionalismo, poiché il soggetto è sì costituito nel dato attraverso i principi, ma in quanto istanza che va oltre questo stesso dato. Due schematismi si trovano all'opera nella prospettiva di Hume: uno matematico e di costruzione e l'altro debordante che, similmente a quanto accadrà nella *Critica del Giudizio* kantiana, fabbrica le relazioni secondo la libertà degli incontri. Questo secondo schematismo è, per Hume, di natura morale e intensiva; ossia inventa l'interesse generale e decide che l'associazione sia per la passione, e mai viceversa. Ora, questi principi "non sono", non hanno una consistenza sostanziale, ma funzionano, cioè si definiscono attraverso i propri effetti. La conformità della natura umana con la Natura si stabilisce perché i principi funzionali del conoscere e del patire operano in concerto con i «poteri nascosti da cui il dato dipende, e che noi non conosciamo» (Ivi, p. 162). Va però detto che tale accordo finale può essere soltanto pensato, e che dunque la filosofia dal punto di vista empiristico, avendo destituito sin da principio ogni eminenza conoscitiva, non può che fornire una sintesi essenzialmente prospettica, cioè fondata su specifiche tendenze di ordine pratico: «l'Essere può essere colto solo come l'oggetto di una relazione sintetica con i principi di ciò che facciamo» (*ibidem*).

§3.1.2. Lo spazio empirico allo stato puro: Hume

Se ci si attiene alla lettera, la teoria dello spazio humeana può comunicare di primo impatto un'impressione di sterilità quasi sconcertante. In effetti, limitandoci esclusivamente allo schema atomistico, da Hume posto alla base del suo

ragionamento circa l'impossibilità dell'infinita divisibilità dell'esteso, questa valutazione sarebbe, nel complesso, giustificata. Di più: una volta confermato quanto appena rilevato a proposito della partecipazione dell'empirismo a un sistema pratico composito e plurale, le tesi di Hume sullo spazio costituirebbero una sorta di corpo estraneo, difficilmente integrabile all'interno del suo progetto complessivo; il quale, come abbiamo appena constatato, contempla un'intera natura di relazioni e principi. Per impedire di derubricare frettolosamente l'empirismo, a titolo di banale fisicalismo della «concomitanza materiale» (cfr. IT, p. 279), sarà dunque utile seguire il tentativo di riscoperta attuato da Deleuze a beneficio dell'empirismo e del pluralismo. Accostando il discorso di Hume intorno al tema dello spazio – sviluppato nel *Trattato sulla natura umana* (TUN) e nella *Ricerca sull'intelletto umano* (EHU) – all'interpretazione deleuziana, si osserverà in che modo tanto il principio della differenza (l'atomismo), quanto il principio delle relazioni, costituiscano un contributo originale ed estremamente fecondo per la topologia e, più in generale, per la disciplina filosofica.

È ben noto il perché Hume ponga come nostro criterio ineludibile di conoscenza quello dell'esperienza. Il vincolo dell'esperienza impone che ci si attenga ai limiti della nostra finitezza, ontologica e conoscitiva, al fine di interrompere sul nascere ogni ipotesi metafisica circa la natura ultima dei principi e delle cose: piuttosto che errare senza costrutto, per il semplice capriccio di voler accedere a risolutive capacità intuitive, per giunta riconosciute ad appannaggio di un chimerico intelletto infinito, è bene individuare da subito il proprio reale campo di azione (TUN, pp. 5-10). La nostra esperienza – sostiene Hume – riguarda prima di tutto le nostre sole percezioni, con particolare attenzione per quelle che colpiscono la nostra mente secondo il massimo grado di forza e vivacità possibile. In altre parole, la posta in gioco della riflessione filosofica empiristica risiede nell'analisi della sensibilità e delle «impressioni» che questa reca con sé. La nostra conoscenza, *mutatis mutandis*, sorgerà allora dalle immagini che queste impressioni imprimono

nella mente, secondo differenti gradi di profondità, di permanenza e di intensità (Ivi, p. 13).

Ora, questa corrispondenza tra impressioni e idee si traduce nel principio empirico fondamentale per cui, appunto, «*tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente*» (Ivi, p. 16). Il che vuol dire che, a un livello minimale – elementare – di esperienza, l'unica cosa che conta è il dato e la sua pura individualità. Non è dunque un caso che Deleuze riconosca a Hume il merito di aver isolato «il problema empirico allo stato puro» (ES, p. 103), tenendolo lontano da quello trascendentale e da quello psicologico. Così si entra in un ordine di problemi del tutto capovolto rispetto allo schema dualistico di soggetto trascendentale-oggetto empirico. L'unico dualismo che l'empirismo accetta è, infatti, quello tra la dimensione integrale del dato (la mente) e quella del soggetto che, invece di operare in maniera determinante e costitutiva, si produce nel dato stesso, passivamente, limitandosi ad assecondare tramite l'artificio dell'associazione le direzioni – le tendenze – imposte dalla natura, dai suoi principi e dalle sue finalità.

Deleuze sembra dunque voler conservare, in qualche modo, il dualismo costitutivo dell'empirismo: da una parte è rilevabile un monismo empiristico del dato puro, una collezione di tutte le collezioni che sancisce la perfetta sovrapponibilità tra essere e apparire; dall'altra, ritroviamo invece la prospettiva limitata e finita di una mente che non può che esperire, almeno in prima battuta, gli elementi di un mondo essenzialmente plurale. Deleuze, in questo suo tentativo, sembra quindi seguire passo a passo il maestro Wahl: alla luce dei numi tutelari di Bergson e James, l'apparente aridità di Hume si converte in una filosofia che combina l'uno e il molteplice, senza con reclamare alcun discorso di tipo genetico.¹⁹⁶

¹⁹⁶ L'essere, in questo senso, coincide con l'insieme di ciò che appare, ossia con la collezione di percezioni in una mente piuttosto che alla totalità di rappresentazioni di un soggetto. L'empirismo "superiore" di Hume ci permette, quindi, di trasformare le coordinate filosofiche di base: da un lato si chiude con la domanda trascendentale «come può qualcosa darsi a un soggetto?» che, lo si è visto,

Il dato, in quanto immediatamente dato, costituisce il contenuto dell'«esperienza pura» (espressione di James), il mondo inumano e impersonale, senza soggetti, a cui Deleuze spesso si richiama. In questo senso, la filosofia di Hume si può definire una filosofia della differenza: egli ha concepito il dato come tale, ossia come il «flusso del sensibile, come connessione di impressioni e di immagini» (Ivi, p. 103) e, così facendo, ci ha condotti verso un pensiero dell'esperienza, della successione, e della differenza (Ivi, p. 104). Nell'opporsi alle mediazioni del costruzionismo critico, l'empirismo ha perciò imboccato la via dell'immediatezza e dell'impersonalità materiale, ha fatto cioè suo un modello decisamente più affine alla scienza fisica che non all'impostazione matematica (tipica del trascendentale kantiano).

«Ecco il problema: come può costituirsi nel dato un soggetto tale da andare oltre il dato. Certo, il soggetto è anch'esso dato. Certo, ciò che va oltre il dato è dato, ma in un'altra maniera, in un altro senso. Questo soggetto che inventa e crede si costituisce nel dato in modo tale da fare del dato stesso una sintesi, un sistema. È questo che bisogna spiegare. Nel problema così posto, noi scopriamo l'essenza assoluta dell'empirismo. Si può dire che la filosofia in generale abbia sempre cercato un piano di analisi da cui intraprendere e portare avanti l'esame delle strutture della coscienza, ovvero la critica, e giustificare la totalità dell'esperienza. È dunque una differenza di piano quella che oppone innanzitutto le filosofie critiche. Noi facciamo una critica trascendentale quando – situandoci su un piano metodicamente ridotto che ci dà una certezza essenziale, una certezza d'essenza – domandiamo: come può esserci dato, come qualcosa può darsi a un soggetto, come può il soggetto darsi qualcosa? L'esigenza critica è qui quella di una logica costruttiva che trova il proprio tipo nelle matematiche. La critica è empirica quando – ponendosi da un punto di vista

in Kant finirà per presupporre la corrispondenza analogica tra forma della conoscenza (modello della matematica e della geometria euclidea) e materia fisica esperita (modello della meccanica newtoniana); dall'altro, si sviluppa un'inedita domanda su «come si costituisce il soggetto nel dato?». Quesito, questo, capace di capovolgere l'impostazione della teoresi trascendentale e di produrre - per dirla con la felice espressione di Zourabichvili - una reale «fisica del pensiero». La dimensione dell'esteriorità, l'estetica, diventa pura e la critica trascendentale si fa empirica.

puramente immanente, da cui sia possibile al contrario una descrizione che trovi la propria regola in ipotesi determinabili e il proprio modello in fisica – ci si domanda: come si costituisce il soggetto nel dato?» (ES, pp. 102-103)

Se allora il soggetto non è che mente, qual è la sua consistenza? Se l'essere è l'apparire combaciano, e se la realtà percepita dal soggetto si identifica con il carattere fisico dell'estensione, come andrà intesa la nozione di spazio? Ci si accontenterà della semplice somma di parti estese, oppure sarà possibile estrapolare dal fisicalismo empirico qualcosa di più complesso e preciso?

Nella "Parte II" del suo *Trattato* (TUN, pp. 39-82) Hume tratta delle nozioni di spazio e tempo nell'ottica di una confutazione della dottrina dell'infinita divisibilità. Ipotizzando, per assurdo, la validità della tesi di una «piena e adeguata rappresentazione dell'infinito» (Ivi, p. 39), Hume decide di evidenziare le incongruenze che insorgerebbero da questa supposizione. Percorrendo i due sensi dell'equazione fondamentale essere=apparire, transitando cioè alternativamente dall'apparire (idea) all'essere (impressione, dato) e dall'essere all'apparire, possiamo infatti assistere agevolmente al disgregarsi della posizione infinitista. La dimostrazione humeana postula tuttavia – come sottolinea bene Newman ¹⁹⁷ l'evidenza di due principi, di cui bisogna necessariamente tener conto: la capacità limitata della nostra mente; e la *contradictio in adiecto* della formula "infinita divisibilità" (Ivi, p. 40), per cui, da un lato, l'infinito pretende di escludere ogni forma di limitazione mentre, dall'altro, l'idea stessa di divisibilità implica un numero determinato di parti.

Ritorna qui il problema legato alla distinzione aristotelica tra «infinito potenziale» e «infinito in atto» (203 b, 20-206 a, 18); ed è abbastanza chiaro che Hume faccia sua la tesi di Locke, secondo la quale dell'infinito possiamo farci

¹⁹⁷ R. Newman, *Hume on Space and Geometry*, in «Hume Studies», vol. VII, n. 1, 1981, pp. 1-31. Nello specifico cfr. pp. 2-3.

un'idea soltanto negativa, la rappresentazione mai attuale di una progressione senza limiti.¹⁹⁸ Hume procede quindi secondo una *reductio ad absurdum*: prima pone un'uguaglianza piuttosto rigida, tra essere e pensiero, tra estensione e idea di spazio; dopodiché ipotizza il contrario, dimostrando come da questa seguano contraddizioni insanabili, vale a dire indiscutibili prove a favore dell'insostenibilità della tesi infinitista:

«Tutte le volte che le idee sono rappresentazioni adeguate degli oggetti, anche le loro relazioni, contraddizioni e concordanze sono in ogni caso applicabili agli oggetti stessi: questo è, in generale, il fondamento di tutta la conoscenza umana. Ora, poiché le nostre idee sono rappresentazioni adeguate delle parti anche più piccole dell'estensione, e poiché queste, per quanto grande sia il numero delle divisioni e suddivisioni a cui si può pensare di arrivare, non possono mai diventare inferiori alle idee che possiamo formarcene, vien di conseguenza che tutto ciò che si *mostrerà* dal confronto fra queste idee impossibile e contraddittorio dev'essere *realmente* impossibile e contraddittorio, senz'altra scusa o via di uscita» (TUN, p. 42)

Da queste premesse possiamo dunque arrivare agevolmente all'enunciazione della dimostrazione humeana. Si tratta di un'articolata inferenza – fondata sul criterio dell'evidenza e sul primato del dato – che potremmo schematizzare come segue: 1. L'essere si identifica con l'apparire, il che significa che a una determinata impressione corrisponde senza scarto alcuno una determinata idea (esistenza=unità percettiva, cfr. Ivi, p. 43); 2. La capacità della mente umana consente operazioni che, per quanto grandi, non possono che essere di numero finito; 3. L'idea che corrisponde all'impressione di estensione è anch'essa di carattere unitario e indivisibile; 4. Lo spazio come quantità estesa (somma di parti estese) non potrà quindi che contenere un numero finito di parti, e pertanto «l'idea di un numero infinito di parti è proprio la medesima di quella di un'estensione

¹⁹⁸ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971, pp. 252-267. In particolare p. 259 (XVII, 12).

finita, capace di contenere un numero infinito di parti; e per conseguenza nessuna estensione finita è infinitamente divisibile» (Ivi p. 43). A tutto questo occorre però aggiungere che, in ogni caso, nulla vieterebbe alle idee minime, specchio delle impressioni di estensione colte tramite la sensibilità (vista e tatto), di convergere in idee astratte, cioè in collezioni di idee particolari poste sotto la tutela di un termine generale (Ivi, pp. 46-48; EHU, p. 243, p. 303).

Alla tesi secondo cui un'estensione finita è tale in virtù del suo numero finito di parti, corrisponde dunque la simmetrica in base alla quale un'estensione ritenuta infinitamente divisibile, essendo costituita di infinite parti, sarebbe inestesa. L'infinito attuale è un *flatus vocis* e nemmeno l'immaginazione potrebbe realmente formulare un'idea di siffatta natura. Dal momento che opera sul materiale sensibile, sull'impressione, l'immaginazione dà a sé idee particolari, a loro volta indivisibili, perfettamente identiche al dato (benché affievolitesi nel grado di intensità). La nozione stessa di divisibilità, dopotutto, richiede già di per sé di porre un limite alla divisione del continuo, vale a dire la possibilità di distinguere unità. L'immaginazione quindi – scrive Hume – «deve poter raggiungere un *minimum*, e dare a sé un'idea, della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa essere diminuita senza essere totalmente distrutta» (TUN, p. 40).

Senza dubbio, dell'argomentazione di Hume – lo rilevano bene sia Newman che Jacquette ¹⁹⁹ a lasciare maggiormente interdetti è l'oscillazione tra un esplicito riconoscimento della distinzione tra infinito attuale e infinito potenziale e una sua altrettanto diretta sconfessione. Il punto che a noi interessa sottolineare – e che si manifesta così chiaramente in questa discrasia – riguarda ancora una volta la traduzione del problema dell'infinito in una discussione intorno al fondamentale disaccordo tra l'idea di continuità e quella di discontinuità. Hume, del resto, nonostante la proposta finale di una soluzione atomistica e “discontinuista”, non

¹⁹⁹ D. Jacquette, *Infinite Divisibility in Hume's First Enquiry*, in «Hume Studies», vol. XX, n. 2, 1994, pp. 219-240.

manca di sollevare la questione relativa alla natura qualitativa e continua dell'infinito, e lo fa chiamando in causa esempi di carattere matematico e geometrico. Nel *Trattato*, ad esempio, Hume ospita in nota l'obiezione di coloro che mettono in discussione il carattere prioritario ed esclusivo dell'unità numerica («aliquota»). Probabilmente influenzata dalla distinzione di Pierre Bayle tra «parti non comunicanti» e «parti comunicanti», la disamina humeana contempla – quantomeno a titolo critico – la possibilità di una classificazione tra due tipi di parti differenti. Dimostrandosi allora non del tutto insensibile alla questione di un possibile valore relazionale – differenziale o «proporzionale» – delle parti, che renderebbe altrimenti pensabile l'infinita divisibilità, Hume considera: «mi è stato obiettato che l'infinita divisibilità suppone soltanto un numero infinito di parti proporzionali, non di parti aliquote, e che un numero infinito di parti proporzionali non forma un'estensione infinita» (Ivi, p. 43). Eppure, chiosa Hume stroncando definitivamente l'ipotesi, «questa distinzione è del tutto frivola» (*ibidem*).²⁰⁰

Nella *Ricerca*, nella sezione dedicata alla discussione dell'atteggiamento scettico (EHU, 234-261), a sostegno della tesi dell'indivisibilità dell'esteso, vediamo comparire un esempio dall'analogo significato. Questa volta però, trattando di geometria, Hume sembra esporsi maggiormente alla tesi infinitista, tanto da dichiarare di poter «concedere le premesse, senza accettare le conseguenze» (EHU, p. 247). Ma la vera ragione, per cui una posizione di tal genere andrà comunque liquidata, va ascritta alla forma metafisica – per così dire “distinta-oscura” – di tale esperienza, né immediatamente evidente né tanto meno «naturale e facile».²⁰¹

«niente può essere più convincente e soddisfacente di tutte le conclusioni che riguardano le proprietà di circoli e triangoli; e tuttavia, una volta che queste siano state accettate, come possiamo negare che l'angolo determinato da un circolo con la sua tangente sia infinitamente minore di qualsiasi angolo retto e che se si

²⁰⁰ Su questo aspetto si veda R. Newman, *Hume on Space and Geometry*, cit., pp. 6-8.

²⁰¹ Sulla nozione di distinto-oscuro in Deleuze rimandiamo a DR, pp. 275-276, 326.

aumenta il diametro del circolo *in infinitum*, l'angolo diventa ancor minore, anch'esso *in infinitum* e che l'angolo formato da altre curve colle loro tangenti può essere infinitamente minore di quello formato da un circolo qualunque colla sua tangente e così via *in infinitum*? La dimostrazione di questi principi pare tanto rigorosa quanto quella che prova che i tre angoli di un triangolo equivalgono a due retti, sebbene quest'ultima opinione sia naturale e facile mentre la prima si presenta gravida di contraddizioni e assurdità. Pare che qui la ragione venga immersa in una sorta di stupore e di sospensione, che, senza l'intervento di alcuno scettico, le suggerisce una certa diffidenza di se stessa e della base su cui poggia. Essa vede una luce piena che illumina certi punti; ma quella luce confina colla più profonda oscurità. E fra le due essa rimane così abbagliata e confusa, da non potersi pronunciare con certezza e sicurezza intorno ad un oggetto qualsiasi» (Ivi, p. 247; cfr. TUN, p. 66)

Eppure non si è ancora arrivati a chiarire la natura del principio ontologico sulla cui base Hume crede di poter escludere queste ipotesi. Si ritorna allora alla domanda di partenza: qual è la consistenza del dato, della parte estesa (e pensata) come *minimum* indivisibile?

Adesso, va fatto notare che Hume tende a distinguere tra punti matematici intesi come unità limite della capacità di divisione dell'immaginazione e punti fisici come unità limite della discretizzazione materiale.²⁰² Da una parte con l'esempio dei granelli di sabbia, metafora delle unità numeriche indivisibili e ultimo baluardo dell'immaginazione (TUN, p. 40); dall'altra con l'esperimento dei punti colorati (Ivi, p. 47), figura dei *minima* della percezione, si giunge all'elemento ultimo costitutivo dell'estensione: l'impressione sensibile. Impresione appunto ricavata dalla sensibilità e immediatamente – nonché «esattamente» – corrispondente a un'idea: «quando apro gli occhi e rivolgo lo sguardo agli oggetti circostanti, percepisco molti corpi visibili; quando li chiudo di nuovo e considero la distanza che passa fra questi corpi, acquisto l'idea di estensione. Ma poiché ogni idea deriva

²⁰² Cfr. TUN, pp. 17-18.

da qualche impressione che le corrisponde esattamente, le impressioni corrispondenti a quest'idea di estensione devono essere o sensazioni provenienti dalla vista o impressioni interne prodotte da queste sensazioni» (*ibidem*).

Deleuze avrà allora le sue buone ragioni di osservare, a margine di queste considerazioni humeane intorno alla natura dello spazio, come il criterio di determinazione della mente (della collezione del dato) si identifichi con la parte più piccola, «l'idea minima». Analogamente, Deleuze sembra parimenti autorizzato ad individuare, al cuore dell'atomismo di Hume, un principio altrettanto fondamentale: il «principio di differenza», anch'esso definito in ottica spaziale come concetto della divisibilità in quanto tale (ES, p. 107). Il pluralismo atomistico di Hume si esibisce dunque, in tutta la sua assiomaticità, tramite questa descrizione dello spazio come estensione fisica: un'idea minimale dell'estensione che si ricava tramite un metodo di divisione per cui, dalle idee e dalle impressioni composite, si risale all'elemento finale e indivisibile dell'esperienza. Siccome la mente è dato – presentato simultaneamente nell'impressione e nell'idea corrispondente – il problema della divisibilità della mente coincide con quello della divisibilità dello spazio e della sua estensione. Essere=apparire (cfr. Ivi, p. 103).

Giunti a questo punto, benché si dichiari fedele a un registro storico-filosofico, Deleuze sembra tuttavia deviare il testo humeano verso una problematica che valica i confini dell'atomismo e del principio di differenza. In prima battuta egli insiste nuovamente sull'autentica consistenza dell'idea minima, del «*momento della mente*» (Ivi, p. 108): questo elemento è, a ben vedere, un «punto sensibile», tanto irriducibile al «punto matematico» inesistente, quanto al «punto fisico» esistente. Si tratta di un punto con «esistenza reale» che definisce il principio primo dell'empirico (Ivi, p. 109). Ma a Deleuze cosa serve questa ulteriore precisazione? Serve a mostrare come nell'idea di spazio si rispecchi la duplicità costitutiva dell'esperienza empiristica. L'esistenza reale del punto sensibile non implica cioè soltanto la puntualità del dato, ma pone già di per sé il problema dell'ordine delle

impressioni. L'idea "completa" di spazio – scrive Deleuze – è difatti «l'idea di punti visibili o tangibili distribuiti in un certo ordine».

Ora, secondo noi, un passaggio *ex abrupto* dal paradigma della discontinuità a quello della continuità, significherebbe forzare ulteriormente gli elementi bergsoniani di per sé già presenti nella lettura di Deleuze (e di Wahl, qui in sottotraccia). Rimane tuttavia lecito, a nostro avviso, enfatizzare la coesistenza - «il coerente paradosso» appunto – tra la visione atomistica e di quella associazionistica. Nel dato, nello spazio, l'elemento non si dà soltanto e semplicemente per impressioni singole e scollegate, ma si articola, si compone e si distribuisce: si associa. Secondo Deleuze questi sono d'altra parte i due caratteri «oggettivi» dell'empirico puro: «indivisibilità di un elemento e distribuzione degli elementi, *atomo* e *struttura* (Ivi, pp. 107-110). Lo spazio si scopre cioè «nella disposizione degli oggetti visibili e tangibili» (*ibidem*). Ha dunque buon gioco Wahl a sostenere, a proposito di James, che l'empirismo sia prima di tutto una filosofia delle discontinuità e delle parti e che, anche qualora si manifestassero nel dato parvenze di continuità, altro non sarebbero che «blocchi di discontinuità», distribuzioni temporanee di elementi associati.²⁰³ Lo spazio dell'empirismo è quindi simile, dirà Deleuze, al «mantello di Arlecchino», un «patchwork» di elementi e di relazioni, che definisce un ordine di contiguità (CC, p. 114).

A questo punto, mantenendo salda la distinzione tra la filosofia empiristica come scienza degli effetti (cfr. TUN, pp. 75-77) e la filosofia trascendentale come genesi dei principi, vorremmo approfondire – in contrasto rispetto alla profondità dello *spatium* intensivo di *Differenza e ripetizione* – il carattere «piatto» e letteralmente "superficiale" dell'empirismo. In particolare, si tratterà di mostrare come l'aspetto strutturale delle distribuzioni degli elementi in uno spazio fondamentalmente discontinuo si fondi su di una particolare logica delle relazioni, che ha poco a che

²⁰³ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., pp. 198-199.

vedere con le rivendicazioni genetiche dei trascendentalismi visti nel capitolo precedente. Con l'empirismo di Hume, e successivamente in modi diversi con quello di Russell e di James, si prendono di mira gli «effetti di superficie»; una comune vocazione empiristica per la purezza del dato, spinge questi autori a seguire Hume, squalificando sin dalla partenza qualsiasi ambizione di penetrare la cosa in sé (Cfr. Ivi, p. 76). Questo aspetto caratteristico emerge soprattutto nell'empirismo logico di Russell, il cui gesto risulta, almeno in apparenza, completamente avulso dall'interesse per parametri qualitativi e, in un certo senso, "profondi" del reale – come ci pare testimonino bene le sue pungenti critiche nei confronti di Cohen e Kant contenute ne *I principi della matematica*.

Tirando le somme, si potrebbe affermare che le tesi empiristiche dell'atomismo e dell'associazionismo istituiscano un campo di esperienza posto su di una dimensione anteriore rispetto a quella del soggetto e, precisamente, sulla superficie empirico-sensibile degli effetti. A ridosso di questo livello la nostra esperienza sarà perciò inevitabilmente segnata dalla consapevolezza che nulla vi sia di veramente accessibile, al di fuori degli elementi e delle relazioni.²⁰⁴

§3.1.3. Le distribuzioni e le relazioni esterne ai propri termini

Insistere sulla versione spaziale dell'empirismo, a detrimento dell'aspetto temporale di matrice tipicamente bergsoniana, è più che sensato. È vero che in Bergson – e soprattutto nella lettura data da Deleuze – esiste una sorta di pluralismo, così come è vero che nel Leibniz di *La piega* è presente una congiunzione di prospettivismo e di pluralismo. Ciononostante, la specificità empiristica della «visione al plurale» è da ricondurre alle sue origini più proprie e, specie,

²⁰⁴ La «scienza degli effetti» in un'ottica empiristica si è espressa storicamente secondo svariate direzioni, sviluppando la teoria delle relazioni esteriori secondo diverse modalità. Per una panoramica generale rimandiamo a R. de Calan, *La Caractéristique Empiriste: La Théorie de la Relation de Hume à Ehrenfels*, in «Les Études philosophiques», n. 64, pp. 53-63.

all'orientamento spaziale del discorso di Hume. Tant'è che è Hume stesso a incrociare le due diagonali dell'atomismo e nell'associazionismo nell'idea di spazio: di che natura è, si chiede il filosofo empirista, il problema della scomposizione in elementi e della conseguente distribuzione degli stessi in strutture associative? Non sono forse queste di ordine spaziale?

A causa della sua intelaiatura empirica, il problema del soggetto non può che sollevare una questione di ordine spaziale e, precisamente, di distribuzione e relazione. Dopotutto, ci ricorda Deleuze, «il dato non è nello spazio», ma è lo spazio stesso a essere nel dato, ossia nella mente la quale, effettuando – sotto la pressione dei principi di associazione e di passione – la sintesi delle collezioni e delle distribuzioni degli elementi, può divenire a sua volta soggetto nel dato. I soggetti non sono dunque altro che effetti complessi, blocchi di discontinuità impersonale, costituiti nel dato dalle relazioni associative. Ecco perciò donde proviene tutto questo interesse per le articolazioni dello spazio: la collezione delle parti (la mente), sottolinea Deleuze citando direttamente Hume, si configura già come qualcosa di superiore a una mera somma, «la percezione si compone di parti, e queste parti sono disposte in modo da fornirci le nozioni di distanza e di contiguità, di lunghezza, larghezza e spessore» (cfr. TUN, p. 251; cfr. ES, pp. 110-111).²⁰⁵ In questo spazio empiristico non c'è dunque alcuna ragione di contrapporre l'elemento atomico indivisibile agli stabili legami dell'associazionismo: senza esserci né riflessione né costruzione, l'atomismo, prolungandosi nell'associazionismo, garantisce che le parti si compongano e dispongano secondo relazioni di natura a loro volta singolare e, quindi, «esterna ai propri termini». Ragion per cui non è affatto inaspettato che Deleuze definisca la tesi humeana delle relazioni esterne ai propri termini come la tesi fondamentale dell'empirismo.

²⁰⁵ Hume, sempre sullo spazio inteso come distribuzione, scrive: «l'idea dello spazio o dell'estensione non è altro che l'idea di punti visibili o tangibili distribuiti con un certo ordine» (TUN, p. 66).

Ora senza dilungarci ulteriormente, vorremmo limitarci a posizionare in una sequenza cronologica alcuni dei luoghi più significativi in cui Deleuze recupera la tesi delle relazioni esterne. Ci concentreremo in particolar modo sul concetto di distanza e di contiguità, intese come relazioni che, pur rimanendo esterne ai propri termini, “determinano” «distributivamente» l’idea, cioè il dato (ES, p. 120). È lo stesso Hume a conferire alla distanza un ruolo decisivo rispetto al problema delle relazioni e al loro carattere paradossale, appunto, esteriore ai propri termini. Cerchiamo adesso di enunciare i momenti principali di questo ragionamento, in modo tale da far emergere le ragioni della centralità della nozione di distanza.

1. Nella sezione V della (Libro I, Parte I), dal titolo “Le relazioni”, Hume distingue tra due significati del termine. Il primo riguarda il linguaggio comune ed è utilizzato sia «nel senso di quella proprietà per cui due idee sono così tra loro connesse nell’immaginazione che l’una introduce naturalmente l’altra»; sia «nel caso che l’unione di due idee nell’immaginazione sia arbitraria», ma che si renda in ogni caso «opportuno di confrontarle» (TUN, p. 25). Il secondo significato pertiene invece la sua estensione filosofica, tramite la quale la relazione si svincola dalla sua usuale sovrapposizione al concetto di «connessione». Anzi, nella sua accezione filosofica la nozione di relazione incontra quella di distanza, così da liberarsi dal metro del contatto diretto: se «comunemente – riflette Hume – si suol dire che *niente può essere più distante di quel che sono queste o quelle cose tra loro, niente può avere minor relazione*», da un altro punto di vista «la distanza vien considerata dai filosofi come una vera e propria relazione, perché ne acquistiamo l’idea mettendo a confronto gli oggetti» (*ibidem*). Vediamo quindi come Hume sembri attribuire al problema dell’*actio in distans*, incarnato dal concetto di relazione, uno statuto filosofico rilevante.

2. Cionondimeno, adoperandosi in argomentazioni a favore dell’origine sensibile e percettiva dell’idea di spazio, Hume si dimostra riluttante nei confronti

del concetto di distanza, soprattutto se intesa in questo senso inesteso, cioè alla stregua di un impercettibile intervallo senza oggetti. Del resto è comprensibile assistere, tra le prove humeane a favore della natura atomica – nonché tangibile e visibile – dello spazio, a una critica della distanza concepita come «vuoto o pura estensione». In assenza di oggetti visibili o tangibili noi non abbiamo modo di ricavare alcuna idea di estensione e, dunque, di distanza: una volta disattivata la percezione la distanza, sentenzia Hume, non sarebbe «niente altro che oscurità e negazione della luce, senza parti, semplice, invariabile e indivisibile» (Ivi, p. 70). Pensare di ottenere un'idea legittima di distanza a partire dai filosofemi metafisici di vuoto e di oscurità si rivela dunque un'operazione illegittima, essenzialmente inadatta all'esperienza reale di impressioni e percezioni. La distanza, così interpretata, cerca vanamente di sopperire alla sua povertà di concretezza tramite l'ipotesi di un'origine profonda, invisibile e oscura. Ma, avverte Hume, così si arriva a scambiare il suono di un vocabolo per una realtà veramente esperita; si pretende di desumere da uno spazio metafisico profondo la genesi delle distanze estese (Ivi, pp. 69-74), quando non si dovrebbe far altro che interrogare gli effetti impressi sulla superficie della nostra esperienza.

Il concetto di distanza testimonia perciò del grado di disinteresse e di ostilità dell'empirismo nei confronti degli opachi e impenetrabili principi metafisici, da cui si è spesso indotti a ricavare magicamente processi genetici e ragioni sufficienti. Nell'empirismo, difatti, tutto è questione di superficie, di ordine e di composizione di effetti sensibili (idee) su di un piano concretamente percepibile ed esplorabile: «noi – spiega Hume – facciamo uso di parole invece di idee perché di solito esse sono così strettamente unite che la mente le scambia facilmente. E questa è anche la ragione per cui sostituiamo l'idea di una distanza che non ha nulla per noi né di visibile né di tangibile, a quella dell'estensione che è, invece, una composizione di punti visibili o tangibili disposti in un certo ordine» (Ivi, p. 74).

3. Ora, se le idee non sono altro che impressioni, più o meno vivide, dove cercare quel minimo di coerenza che ci rende capaci di formulare giudizi ragionevoli sugli oggetti e sugli avvenimenti della realtà esterna? Hume, è vero, imprime un'accelerazione radicale in direzione del dato immediato (sensibile e fisico), al punto tale da squalificare ogni velleità sintetico-genetica. Particolarmente eloquente, a tal proposito, la sua critica delle definizioni generative di retta e di piano.

Della retta, ancorché presentata come «*la più breve distanza fra due punti*», noi non conosciamo altro che idee «vaghe e incerte», un «certo aspetto generale» il cui materiale ci giunge dalla sensibilità e la cui adeguatezza rispetto al reale è frutto di continue correzioni messe in atto dalla facoltà dell'immaginazione.²⁰⁶ Come già sosteneva Berkeley,²⁰⁷ Hume sostiene che non esistono o, se non altro, che non siamo in grado di stabilire se esistano idee astratte perfettamente affidabili; né, tantomeno, siamo autorizzati ad affermare che tali idee siano l'esito di processi genetici matematicamente descrivibili. Ad esempio, la comparazione infinitesimale – per esaurimento – della retta e della curva (Ivi, p. 62), così come la generazione del piano tramite lo scorrimento di una retta, piuttosto che quello del cono tramite l'ellissi (Ivi, p. 63), sono certo tutti modelli descrittivi e di misurazione in qualche modo efficaci; eppure, non costituiranno mai una ragione sufficiente completa, dal momento che l'immaginazione e i sensi che li producono sono facoltà finite, strutturalmente incapaci di raggiungere la perfezione infinitesimale. L'empirismo, conduce dunque a uno scetticismo inaggrabile, che trova tuttavia la sua riabilitazione nell'utilità, come criterio di un convenzionalismo atto ad approntare modelli descrittivi efficaci. Modelli provvisori, grossolani quanto si vuole, eppure funzionalmente imprescindibili per cogliere l'«aspetto generale» delle idee complesse. Ma se i metodi di formazione, la costruzione e la genesi, sono banditi

²⁰⁶ Sul ruolo della finzione e dell'immaginazione in Hume si veda Deleuze, ID, pp. 206-210.

²⁰⁷ Cfr. D. Jacquette, *Infinite Divisibility in Hume's First Enquiry*, cit., p. 229-237.

da questo sistema, su cosa si basa l'attendibilità di tali modelli? Se non sono costruiti, in che modo possiamo pensare alla loro struttura? Se lo spazio non possiede un elemento genetico interno, una ragione sufficiente che spieghi l'emergere delle dimensioni, su quale appoggio dovremmo far affidamento?

Secondo Hume – che riprende Berkeley – il concetto di idea e la nozione di esistenza formano un'unità inestricabile. L'equazione humeana di essere e apparire traduce, in senso fisicalista, l'*esse est percipi* di Berkeley: «l'idea di esistenza – scrive Hume – è la stessa cosa dell'idea di ciò che concepiamo esistente. Non c'è differenza tra riflettere sopra una cosa semplicemente e riflettere su essa come esistente: quell'idea, unita all'idea di un oggetto, non aggiunge niente. Qualunque cosa concepiamo, la concepiamo come esistente. Ogni idea che ci formiamo è l'idea di un essere» (Ivi, pp. 79-80). Pertanto, se – come afferma Hume – tutto è, in questo senso, perfettamente immanente alla «mente» e all'«universo dell'immaginazione» (Ivi, p. 80), l'esteriorità degli oggetti e la loro specificazione non si potrà ottenere che scansando quest'univocità di impressioni ed esistenze elementari. In che modo?

Per cogliere il senso dell'esteriorità e delle sue individuazioni, non possiamo che «formarcene un'idea relativa, senza tuttavia – precisa Hume – pretendere di conoscere gli oggetti in relazione». Quindi, oltre al carattere istantaneo delle impressioni e delle idee, vale a dire della mente, l'empirismo esplicita l'urgenza di un soggetto, ossia di un effetto complesso capace di superare il dato facendolo apparire sotto forma di un mondo esterno unitario, in qualche modo regolamentato. Nel costituirsi passivamente nel dato, il soggetto scopre di far parte di un ordine strutturato di distribuzioni e di relazioni, eccedente e, se vogliamo, “superiore” rispetto alla casualità delle collezioni elementari (Ivi, p. 81). In questo senso, dunque, le relazioni possono essere intese come esterne ai propri termini, ossia fondamentalmente indipendenti dalla natura intrinseca dei termini a cui, peraltro, fanno in qualche modo riferimento. In particolare, per Hume, vi sono delle

relazioni «che possono mutare senza che mutino le idee»; relazioni che possono trasformarsi «per una semplice alterazione del posto che questi (i termini) occupano, senza nessun mutamento degli oggetti in se stessi, ossia delle loro idee». Di queste sono un esempio calzante «la relazione di *contiguità* e di *distanza* fra due oggetti» (Ivi, p. 82).

In *Empirismo e soggettività* Deleuze si sofferma sull'importanza di questo passaggio dal piano elementare delle impressioni e dei termini a quello della loro distribuzione in una rete di relazioni di carattere associativo. Secondo l'ambiziosa ricostruzione deleuziana la ragione di questo sviluppo risiede nell'insufficienza del punto di vista della collezione e dell'addizione: «nella mente – si chiede Deleuze – lo spazio e il tempo erano solo una *composizione*. In che modo diventano allora una relazione, sotto quale influenza?» (ES, p. 121). Si tratta dunque di osservare come il problema del radicalismo empirico di Hume, cioè del suo tentativo di ridurre tutti i giudizi alla loro unica forma a posteriori (atomismo), rilanci e contemporaneamente stimoli – la stessa prospettiva empiristica – a individuare un principio per cui tali giudizi possano rivelare un senso esperienziale organico, ossia propriamente sintetico. Ecco quindi il motivo per cui lo spazio, da idea indivisibile, da «momento della mente», diventa un'idea complessa capace di interpellare relazioni e principi.

Del resto la nostra esperienza lo testimonia chiaramente: lo spazio non è soltanto una collezione, una mera composizione di unità; è altrettanto operazione, sistema e valutazione. È una struttura che diventa funzionalmente operante e significativa a seguito di un'interazione congiunta di relazioni e principi: da struttura (di atomi) in una mente, diviene «finzione» per un soggetto (relazioni e associazioni) (cfr. ID, pp. 206-208). Lo spazio, pertanto, ha sì bisogno di relazioni e di sintesi che ne garantiscano lo sviluppo, ma proprio perché – in generale – non si possono mettere a capo dell'esperienza processi genetici, esigerà inoltre di richiamarsi a norme dell'associazione, cioè a principi della natura. Nel caso specifico dello spazio e delle

relazioni di distanza tali principi consentiranno di valutare la tipologia di configurazione dello spazio, gli ordini di distribuzione; vale a dire le «circostanze» complesse che dati e relazioni vengono a costituire.

«Che delle idee siano indivisibili – commenta Deleuze – non spiega che le unità che esse costituiscono si sommino, si sottraggano, si eguaglino, entrino in un sistema di *operazioni*, né che le lunghezze, che esse d'altra parte compongono in virtù della propria disposizione, si possano *misurare, valutare*. Riconosciamo qui i due problemi distinti dell'aritmetica e della geometria. In sintesi, la relazione presuppone sempre una sintesi, di cui né l'idea né la mente possono rendere conto. La relazione designa in un senso "questa circostanza *particolare*, per cui giudichiamo opportuno" confrontare due idee. L'espressione "giudicare opportuno" è la migliore: si tratta in effetti di un giudizio normativo. Il problema è sapere quali sono le norme della soggettività. [...] Questi principi sono *innanzitutto* i principi di associazione: contiguità, somiglianza, causalità» (ES, p. 122)

§3.1.4. L'erba che cresce tra le cose. Sincategoremi dello spazio naturale

Tra il '57 e il '58 Deleuze terrà un corso dedicato a Hume, all'interno del quale possiamo rintracciare un'eloquente sintesi di quanto appena detto. Il dualismo humeano, costruito sui due assi dell'«assolutamente semplice» e delle «relazioni esteriori ai propri termini», aspira all'accordo tra una teoria fisica delle impressioni e una «psicologia della natura umana» (dei principi). Ora, soltanto tenendo distinti i due piani, ed evitando così di seguire i procedimenti di quelle dimostrazioni matematiche per cui si pretende di risalire geneticamente dai fenomeni alle cose in sé, saremo in grado di distinguere il piano oggettivo della struttura spaziale – come «modo d'apparizione e di distribuzione di almeno due punti» (LT, pp. 131), da quello soggettivo delle finzioni e della conoscenza probabilistica (Ivi, pp. 136-138). L'esperienza umana – condotta alla massima espressione empiristica – congiunge dunque, senza confusione né mescolanza, la struttura oggettiva e la finzione

soggettiva, la misurazione e la valutazione, lo spazio come collezione e composizione di elementi e lo spazio come relazione e circostanza, la puntualità della scienza fisica e la costanza di una psicologia della natura umana. La discontinuità del principio di differenza e la continuità del principio dell'abitudine coesisteranno dunque senza opposizione (cfr. DR, pp. 95-107).

Nel redigere la voce "Hume" per *l'Histoire de la philosophie* (1972) a cura di François Châtelet, Deleuze farà ritorno su questo «coerente paradosso». L'empirista, a ben vedere, si trova immerso in un'esperienza simultaneamente accomodante e straniante, in una strana dimensione di duplicità, da Deleuze paragonata ai discordanti sentimenti evocati con gli universi di fantascienza: nell'empirismo, «come nella fantascienza, si ha l'impressione di trovarsi in un mondo artificiale, strano, estraneo, visto da altre creature, ma anche il presentimento che questo mondo è già nostro e che queste altre creature siamo già noi stessi» (ID, p. 203). All'esperienza passiva e impersonale dell'immanenza al dato, per cui tale universo mostra effettivamente il suo lato più segreto, si affianca quindi un atteggiamento indagatorio, «un'*enquiry*» volta allo «studio delle condizioni di legittimità delle pratiche in questo mondo empirico che di fatto è il nostro» (*ibidem*). Su questo secondo versante – lo si è appena visto – il soggetto, che si costituisce nel dato superandolo, fa esperienza non solo di termini particolari ma anche di relazioni, altrettanto singolari ed esteriori. L'empirismo viene così innalzato a una «potenza superiore»: Hume, afferma Deleuze, dispiega il campo empiristico in tutta la sua estensione; cioè apre e coinvolge "l'immanenza" del dato nell'esteriorità più assoluta delle relazioni. In questo senso tutto diviene esteriore: «mondo di esteriorità, mondo in cui il pensiero stesso è in un rapporto fondamentale con il Fuori, mondo in cui esistono termini che sono veri e propri atomi e relazioni che sono veri passaggi esterni» (Ivi, p. 204). Tutta un'altra articolazione si affaccia all'orizzonte dell'esperienza.

Noi sappiamo bene che nella grammatica metafisica del razionalismo il verbo essere costituisce la pietra angolare della sintassi filosofica. Per il razionalista la proposizione deve essere ricondotta alla sua intima ragione, e analogamente la relazione va ricercata all'interno dei propri termini: questo è, ci diceva in fondo Cartesio, l'obiettivo di ogni meditazione. Con l'empirismo di Hume, invece, è la congiunzione "e" a spodestare «l'interiorità del verbo "è"»; l'universo empiristico si trasforma in un regno di connessioni e di disconnessioni, in cui si ha a che fare con un'esperienza sincategorematica, fondamentale preposizionale: gli elementi si danno per frammenti e le comunicazioni sono demandate a relazioni, anch'esse esterne le une rispetto alle altre. Se "tutto" è segmentato, incessantemente giunto e disgiunto, allora nulla sarà definitivamente ricomponibile.²⁰⁸

Sostenere come fanno gli empiristi l'esteriorità delle relazioni vuol pertanto dire capovolgere le regole del gioco filosofico: da che l'attribuzione (soggetto-predicato, termine1-termine2) stabiliva la forma generale del giudizio e, di conseguenza, il carattere sostanzialmente astratto dell'esperienza; ci si orienta ora verso una dimensione terza, appunto esteriore e indipendente rispetto alle estremità (troppo strette) dei termini o (troppo larghe) delle totalità. Non si tratta quindi né dell'individuazione di un carattere sostanziale dei termini, né di una costituzione complessiva. Nelle *Conversazioni* (1977) con Claire Parnet, troviamo alcune pagine

²⁰⁸ Nel capitolo I di *L'immagine-movimento*, sulla scorta di Bergson, Deleuze caratterizza l'universo dell'esperienza pura e della durata definendolo con un'espressione tesa a catturare il senso di questo campo sincategorematico: «l'Aperto». Scrive Deleuze, avendo chiaramente in mente la nozione di molteplicità virtuale e di durata analizzata in *Il bergsonismo*: «se si dovesse definire il tutto, lo si definirebbe attraverso la Relazione. E la relazione non è una proprietà degli oggetti, è sempre esterna ai suoi termini.[...]. Le relazioni non appartengono agli oggetti, ma al tutto, a condizione di non confonderlo con un insieme chiuso di oggetti. Grazie al movimento nello spazio, gli oggetti di un insieme cambiano le rispettive posizioni. Ma, attraverso le relazioni, il tutto si trasforma o cambia di qualità. Della durata stessa o del tempo, possiamo dire che è il tutto delle relazioni» (IM, p. 22). Bisogna naturalmente cogliere lo scarto presente tra la prospettiva temporale di Bergson e quella "spaziale" di Hume; avendo cura di non confondere le due operazioni sarà, piuttosto, necessario marcarne la coesistenza. A tal scopo vedremo meglio come, a proposito di Russell, il piano di indagine dell'empirismo riguardi maggiormente le molteplicità spaziali e discontinue, a discapito di quelle temporali e continue (cfr. PP, pp. 78-80).

in cui Deleuze, indulgiando sulle peculiarità dello stile filosofico empiristico, rileva come la tesi dell'esteriorità delle relazioni sia, in tal senso, da concepirsi come una «protesta vitale contro i principi» (C, p. 56); comporti cioè una proposta per una filosofia che, in buona sostanza, deve liberarsi dalle velleità intellettualistiche per indirizzarsi – come accade con alcuni romanzieri inglesi e americani – verso l'esplorazione di una realtà concreta. Dopotutto, se le relazioni «si trovano nel mezzo, ed esistono come tali», costituendo una specie di idee differenti rispetto a quella dei termini, non si tratterà più di sancire o di sanare la spaccatura tra sensibile e intelligibile; bensì di «sperimentare» concatenamenti tra impressioni e relazioni, a loro volta imbrigliati in un tessuto fluttuante di «circostanze, azioni e passioni, che fanno variare tali relazioni» (Ivi, p. 57). Gli empiristi – insiste Deleuze – sono degli «sperimentatori» e non dei «teorici»; «non interpretano mai», anzi, fanno sistematicamente «violenza al pensiero»:

«Se si assume come filo conduttore, o come linea, questa esteriorità delle relazioni, si può vedere dispiegarsi, pezzo per pezzo, un mondo molto strano, un mantello d'Arlecchino o un patchwork, fatto di pieni e di vuoti, di blocchi e di rotture, attrazioni e distrazioni, sfumature e asprezze, congiunzioni e disgiunzioni, alternanze e intrecci, addizioni di cui non si fa mai la somma, sottrazioni il cui resto non è mai stabilito. [...] Sperimentare: ogni volta si dà un concatenamento di idee, relazioni e circostanze: ogni volta ci si imbatte in un vero romanzo, dove il proprietario, il ladro, l'uomo col giavellotto, l'uomo dalla mano nuda, il coltivatore, il pittore, prendono il posto dei concetti» (Ivi, p. 56-57)

Affinché l'empirismo realizzi la sua potenza superiore è dunque necessario andare oltre la semplice affermazione di una logica delle relazioni, proponendo una strategia diametralmente altra rispetto a quella fondata sul giudizio di attribuzione e di esistenza. Si tratta, insomma, di ideare una vera e propria «geografia delle relazioni», che disponga di una presa concreta sulla realtà. Per evitare quindi che

al riconoscimento della sfera autonoma delle relazioni segua immediatamente una sua nuova subordinazione rispetto al problema capitale dell'essere, occorre assumersi il peso di un'esplorazione pura, senza strade maestre e senza guide autorizzate. È per questo che la potenza vitale dell'empirismo si esprime in una filosofia delle preposizioni (dell'«E» e del «con»); un pensiero che prescrive l'attraversata concreta dell'«extra-essere» e che ci instrada verso un'avventura pratica effettiva, una sperimentazione di destrezza tra le asperità – e le “forze dolci” – di questo «inter-essere».²⁰⁹ Lo spazio di azione dell'empirismo è in questo senso molteplicità empirica, cioè una “sostanza” multipla, la cui natura più propria non risiede né nei termini che la compongono, né nel loro insieme: una molteplicità, evidenzia Deleuze, «è solamente nella E, la quale non possiede la stessa natura degli elementi, degli insiemi e nemmeno delle loro relazioni. Anche se può costituirsi fra due soltanto, nondimeno essa sconvolge il dualismo» (Ivi, p. 58).²¹⁰

È in questo contesto che va pertanto compresa una delle immagini più note della riflessione di Deleuze: il rizoma. In una sezione “programmatica” del capitolo I delle *Conversazioni* (Ivi, pp. 27-47), Deleuze si sforza di individuare una figura confacente a questa nuova idea di filosofia. Nella letteratura americana e, in particolare, in Henry Miller si trova qualcosa di molto persuasivo: si tratta dell'erba, non tanto del cosiddetto prato inglese, confortevole e perfettamente omogeneo, bensì della «malerba»; l'erbaccia dotata di una crescita rizomatica, capace di correre ai margini dei selciati e di riempire senza armonia alcuna lo spazio

²⁰⁹ Scrive Deleuze in *Pourparler*: «Solo gli inglesi e gli americani hanno liberato le congiunzioni e si sono interrogati sulle relazioni. Quando però si fa del giudizio di relazione un genere autonomo, ci si accorge che si insinua ovunque, che penetra e corrompe tutto: l'E non è più una congiunzione o una relazione circoscritta, ma travolge ogni relazione – ci sono tante relazioni quanti sono gli E – e rende instabile non solo le relazioni ma l'essere, il verbo...ecc. [...] L'E è sicuramente la diversità, la molteplicità, la distruzione delle identità» (PP, p. 63). In merito al problema del sincategorema si veda anche J. Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, et ainsi de suite, etc.)*, Castelvecchi, Roma 2006.

²¹⁰ Il ringraziamento più grande, conclude Deleuze, va pertanto rivolto a Jean Wahl e alla sua opera di riscoperta del pensiero anglo-americano. Per questa ragione, escluso Sartre, Wahl sarebbe da definirsi come «il filosofo più importante in Francia» (C, p. 58).

degli interstizi. L'erba – scrive Henry Miller – «esiste soltanto fra i grandi spazi non coltivati. Colma i vuoti. Cresce nel mezzo – fra le altre cose» (Ivi, p. 33).²¹¹ Se ci si richiama allora, anche soltanto per un istante, al passo summenzionato di Hermann Cohen, circa il “riuscire a sentire l'erba crescere” (PIM, pp. 188-189), si può immediatamente cogliere la differenza tra l'atteggiamento trascendentale di ricerca di una genesi – una crescita appunto – e l'approccio sperimentale dell'empirista. La prassi empiristica vede come suo unico presupposto quello di un coinvolgimento in un campo di incontri casuali, rispetto cui noi non siamo tanto gli autori quanto, piuttosto, dei beneficiari passivi; le esperienze empiristiche, del resto, sono connotate da una «potenza non personale» (C, p. 33). Non ci sono genesi e costituzioni ad opera di un soggetto trascendentale, ma eventi che appaiono e scompaiono su di una superficie, fenomeni transitori – come di luminescenza – i quali non si radicano che per dislocarsi altrove. Tutto quanto accade sulla falsa riga della distribuzione rizomatica dell'erba.²¹²

Sorvolando per ora sulla questione, peraltro molto importante, dell'impostazione empiristica di *Mille piani* e dei modelli spaziali a cui essa fa riferimento esplicito, vorremmo adesso proseguire il nostro percorso cronologico

²¹¹ Deleuze poche pagine più avanti, nel capitolo II “Sulla superiorità della letteratura anglo-americana”, confronta lo stile arborescente dei filosofi e degli scrittori francesi con quello rizomatico degli inglesi e degli americani. «Gli inglesi e gli americani – scrive Deleuze – non hanno lo stesso modo di ricominciare dei francesi. Il ricominciamento francese è tabula rasa, la ricerca di una certezza prima quale punto di origine: sempre il punto fermo. L'altro modo di ricominciare invece è quello di riprendere la linea interrotta, aggiungere un segmento alla linea spezzata, farla passare fra due rupi, lungo una stretta gola, oppure oltre il vuoto, là dove essa si era arrestata. Non sono mai l'inizio e la fine ad essere interessanti, essi sono solo dei punti. L'interessante è il mezzo. Lo zero inglese sta sempre nel mezzo. Ci si trova nel mezzo di una linea e questa è la situazione meno confortevole. Si ricomincia dal mezzo. [...] Non solo l'erba cresce nel mezzo delle cose, ma cresce essa stessa attraverso il mezzo. È il problema inglese o americano. L'erba possiede una sua linea di fuga, e non di radicamento» (Ivi, p. 42).

²¹² Un'interessante analisi del problema della distribuzione a partire dal modello vegetale si trova in V. Cavedagna, D. Poccia, *Licheni, Felci, Baobab. Contributo per un'ontologia sympoietica*, in «Lo Sguardo», n. 24, 2017, pp. 185-200. Per quanto concerne invece l'ambito epistemologico dei saperi e la loro distribuzione all'interno di un sistema enciclopedico rimandiamo, per affinità con quanto sinora detto, alla lettura di M. Serres. *Hermes IV. La distribution*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977.

dedicato alla tesi delle relazioni esterne soffermandoci rapidamente sul primo dei due volumi dedicati al cinema. D'altronde, *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo* possono essere interpretati rispettivamente come due gradi di approfondimento differente del problema dell'esteriorità delle relazioni. Se il primo volume pone difatti al centro della propria disamina una prospettiva motoria e spaziale, richiamandosi direttamente alla dimensione empiristica delle distribuzioni, dei prolungamenti e delle discontinuità nello spazio; con le immagini-tempo, presentate nel secondo volume, Deleuze ritiene invece di poter accedere a una «presentazione diretta del tempo» che, scalzando ogni priorità semiotica senso-motoria, esca dal campo delle molteplicità empiriche per proiettarsi istantaneamente nella dimensione delle molteplicità temporali e virtuali. Con *Cinema 2* si assiste, in altre parole, a uno scivolamento progressivo da un punto di vista empiristico “classico”, essenzialmente spaziale e concreto, a un pluralismo che finisce per ripristinare lo strutturalismo dell'idea elaborato con *Differenza e ripetizione*. Eppure, a nostro avviso – come si è già avuto occasione di sostenere – questi due piani del discorso deleuziano non si escludono l'un l'altro ma corrono per lo più parallelamente. Talvolta, è vero, essi convergono e si incrociano (come nel caso di Bergson), ma pur sempre mantenendo un'impostazione calibrata a seconda del tipo di metodo e di obiettivo che si desidera privilegiare: “empiristico o trascendentale?”, pare domandarsi Deleuze di volta in volta.

Nel capitolo 12 di *Cinema 1*, Deleuze riprende la classificazione delle immagini proposta da Peirce per sottolineare l'importanza di un terzo tipo di figurazione, detto “mentale” o di “terzità”. Adesso, se le prime due specie di immagini facevano in Peirce diretto riferimento all'affezione e all'azione, la terzità riguarda invece «sentimenti intellettuali di relazioni», traduce cioè la necessità di un elemento, appunto terzo, esterno ai propri termini. La sua specificità è, in effetti, quella di riportare l'attenzione sulla dimensione dell'“atto” e delle congiunzioni (IM, p. 225).

In ambito cinematografico, ad esempio, il regista che meglio ha saputo sviluppare l'immagine di relazione è stato Hitchcock. Nei suoi film, evidenzia Deleuze, quello che importa veramente non è né il polo dell'azione – di per sé già data – né quello del suo autore: Hitchcock si interessa principalmente delle relazioni che, circondando l'azione, la fanno variare insieme al proprio soggetto. In buona parte della produzione hitchcockiana abbiamo così un «quadro», all'interno del quale i termini (il soggetto e l'azione) e le relazioni si distribuiscono come in un *patchwork*, si congiungono e si disgiungono, concatenandosi nella fitta «tessitura di un tappeto infinitamente lungo» (IM, p. 229). Per questa ragione in Hitchcock – nota Deleuze – non esiste «fuori-quadro» (Ivi, p. 228): il suo cinema è tutta questione di «tappezzeria», un'incessante affermazione, «teorica e pratica», delle relazioni e delle loro immagini mentali. In questa misura il lavoro di Hitchcock sarà di conseguenza avvicinabile più a Lewis Carroll – ricordiamolo, per Deleuze, «esploratore» e «sperimentatore» (DRF, p. 45) – e al pensiero inglese in generale, che non ai contenuti psicologico-metafisici distillati da certa critica cinematografica (IM, p. 230).

All'interno della conversazione con Pascal Bonitzer e Jean Narboni, contenuta in *Pourparler* (PP, pp. 66-80), Deleuze tornerà nuovamente su Hitchcock indicandolo come il regista che ha saturato e portato a compimento lo schema senso-motorio dell'immagine-azione (cfr. IT, p. 47). Hitchcock è, sostiene Deleuze, il più “inglese” dei registi, il più empirista: lo spazio che egli riprende non si accontenta più di rappresentare l'azione; anzi, la spodesta completamente, trascinandola nella distribuzione «ad arazzo» delle relazioni, costitutive più di un canovaccio logico-virtuale che non di un'attualità materiale. Il fatto che queste immagini di terzità segnalino relazioni con consistenza mentale, «atti simbolici» del tipo del dono e dello scambio, assimilano infatti la proposta di Hitchcock alle tesi sullo statuto autonomo delle relazioni, tipiche di alcune logiche di matrice empiristica (es. Russell). «Hitchcock – afferma Deleuze – è così inglese perché è interessato al

problema e ai paradossi della relazione. Il quadro per lui è come un telaio per la tessitura ad arazzo: regge l'ordito delle relazioni, mentre l'azione costituisce solo la trama mobile che gli passa al di sopra e al di sotto» (PP, p. 78).²¹³

Adesso, noi sappiamo da Deleuze – e da Wahl – che la logica empiristica delle relazioni esterne ai propri termini manifesta la sua maggiore originalità nell'essere una pratica; ossia una logica effettivamente vivente, retta fin dalle sue movenze più elementari da principi della natura. Questo costituisce, possiamo dire, l'altro versante dell'empirismo e delle relazioni esterne; lato, appunto "naturale" e materiale, che com'è noto Deleuze tende a trattare estrapolando lezioni di pragmatismo da autori provenienti dalla letteratura inglese e americana. Samuel Beckett, Lewis Carroll, Henry Miller, Walt Whitman, Henry James, Herman Melville, Thomas Edward Lawrence, David Herbert Lawrence, Francis Scott Fitzgerald, Howard Phillips Lovecraft, senza il bisogno di citarli tutti, rappresentano un campione già abbastanza consistente della ricca biblioteca letteraria deleuziana.²¹⁴ Secondo Deleuze, ad accumunare questi autori vi sarebbe la passione condivisa per una traduzione concreta, pratica e vitale, dei dettami logico-filosofici dell'empirismo inglese (da Hume a Russell almeno). La loro è perciò, a tutti gli effetti, una «scoperta vitale» (C, p. 56); è qualcosa in più di una semplice logica: si tratta di una vera e propria «fisica delle relazioni», una «*physis*» i cui flussi si distribuiscono in connessioni e disgiunzioni che a noi spetta individuare e, semmai, trasformare (CC, p. 72). Il problema della continuità e della discontinuità dell'esperienza viene così affrontato – lo vedremo meglio con James

²¹³ Per capire meglio il significato delle immagini mentali, nonché il loro significato empiristico e relazionale, Deleuze ci invita a guardare *Il signore e la signora Smith*. In questa commedia di Hitchcock vediamo un uomo e una donna scoprire improvvisamente l'inidoneità legale del loro matrimonio. In una tale circostanza siamo chiamati a domandarci cosa succederà concretamente al loro rapporto (piano attuale), dal momento che la loro relazione di unione matrimoniale (piano logico-virtuale) non è mai stata tale. Hitchcock, afferma Deleuze, dimostra qui di voler fare «un cinema della relazione, così come la filosofia inglese faceva una filosofia della relazione» (DRF, p. 222).

²¹⁴ AA.VV., *Deleuze and Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

– dal punto di vista pragmatico di relazioni concretamente esistenti e, di conseguenza, gravide di effetti tangibili. Trattando di Whitman, Deleuze lo spiega bene: questa declinazione letteraria dell’empirismo e delle relazioni esterne induce a trattarle come se queste «potessero e dovessero essere instaurate, inventate» (Ivi, pp. 82).

D.H. Lawrence e Whitman, per fare due nomi particolarmente esemplificativi, hanno identificato il problema delle relazioni con quello della creazione di «un massimo di connessioni» (*ibidem*); hanno cioè tentato, ognuno a loro modo, di avvicinare le esigenze del monismo – la promozione della continuità del cosmo e della simpatia naturale – con il *principium realitatis* del pluralismo – ossia con l’affermazione delle parti e delle relazioni come frammenti mai del tutto totalizzabili (*ibidem*). La vocazione, nonché la cifra distintiva del pensiero inglese, ma soprattutto americano, è dunque il pragmatismo; da intendersi come consolidamento della logica delle relazioni esteriori sul piano materiale delle esistenze concrete, logica che altrimenti – come nel caso di Russell – sarebbe rimasta un pluralismo «esangue» (Ivi, p. 72). L’empirismo – afferma Deleuze – viene così a imporre una radicale «fiducia in questo mondo» (Ivi, p. 115).

«Non si capisce il pragmatismo quando lo si vede come una teoria filosofica sommaria fabbricata dagli americani. Si capisce, invece, la novità del pensiero americano quando si vede nel pragmatismo uno dei tentativi di trasformare il mondo e di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo in quanto *si fanno*. La filosofia occidentale era il cranio, o lo Spirito paterno che si realizzava nel mondo come totalità, e in un soggetto conoscente come proprietario. È al filosofo occidentale che si indirizza l’ingiuria di Melville, “mascalzone metafisico”? Contemporaneo del trascendentalismo americano (Emerson, Thoreau), Melville delinea già i tratti del pragmatismo che ne sarà il prolungamento. È dapprima l’affermazione di un mondo come *processo*, come *arcipelago*. Neanche un puzzle, i cui pezzi adattandosi ricostituirebbero un tutto, ma piuttosto un muro di pietre libere, non cementate, in cui ciascun elemento vale per sé, ma anche per il rapporto con gli altri: gruppi isolati e relazioni fluttuanti, isole e

infra-isole, punti mobili e linee sinuose, perché la Verità ha sempre dei “bordi frastagliati”. Non un cranio, ma un cordone di vertebre, un midollo spinale; non un vestito uniforme, ma un mantello di Arlecchino, magari bianco su bianco, un *patchwork* a continuazione infinita, a raccordo multiplo [...]. Ma per questo è anche necessario che il soggetto conoscente, l’unico proprietario, ceda il posto a una comunità di esploratori, per l’appunto i fratelli dell’arcipelago, che sostituiscano la conoscenza con la fede, o piuttosto con la “fiducia”» (Ivi, p. 114)

Che la questione delle relazioni esterne ai propri termini chiami in causa un problema di natura spaziale, nonché un lessico declinato addirittura in accezione geografica, è un aspetto che Deleuze non manca mai di rimarcare – e di sfruttare a suo favore. Non è quindi un caso che nel capitolo di *Che cos’è la filosofia*, esplicitamente consacrato alla “Geofilosofia”, Deleuze (e Guattari) operino una classificazione dei temperamenti filosofici sulla base delle tipologie di trattamento concettuale che le varie tradizioni filosofiche (principalmente greca, francese, tedesca e inglese) hanno elaborato in conformità alla loro sensibilità nei confronti dello spazio. Ora, la peculiarità del pensiero inglese – per contrasto rispetto a quella francese e a quella tedesca – si riconosce dal loro tipico atteggiamento nei confronti del territorio. Che si tratti del piano dei concetti o del mondo fisico, gli inglesi mantengono col territorio un legame di carattere abitativo e, nondimeno, abitudinario. Tant’è che se i francesi costruiscono (sulla «rendita» della coscienza) e i tedeschi fondano il terreno (dell’atto del filosofare), gli inglesi trattano invece «il piano di immanenza come un suolo leggero e mobile, come un campo di esperienza radicale, un mondo a forma di arcipelago dove essi si limitano a piantare le loro tende, di isola in isola e sul mare» (QPh, pp. 98-99). Da questo loro comportamento nomade, ma al contempo più di ogni altro “fedele” alla concretezza esteriore del mondo, gli empiristi contraggono le loro abitudini – e i loro concetti. L’empirista, a suo modo, è quindi simile a un «neoplatonico» che contemplando la natura (*the matter of fact*) acquisisce concetti, cioè abitudini relativamente stabilizzate in

convenzioni. Perciò, sostiene Deleuze, «l'abitudine è creatrice» e la filosofia inglese che se ne fa carico «una libera e selvaggia creazione di concetti» (Ivi, p. 99).

Poco fa si era distinto, seguendo la proposta de *Il bergsonismo* di Deleuze, tra molteplicità virtuali e molteplicità attuali (B, p. 28). La nozione di «molteplicità», ripresa in ambito filosofico da Husserl e da Bergson (DR, pp. 236-237), e mutuata dalla geometria di Bernhard Riemann, costituisce nei vari contesti dell'opera deleuziana in cui appare un concetto utile per un ripensamento del problema classico dell'unità e del molteplice. In effetti, la riattivazione di questa nozione sembra rispondere all'urgente obiettivo di sfuggire alle «maglie troppo larghe di una dialettica snaturata», vale a dire alla contraddittoria oscillazione tra un astratto indifferenziato (l'uno) e la sua compensazione empirica (i molti). Nella fattispecie, Deleuze, sulla scorta di Bergson e di Riemann, riaccende l'interesse per la forma sostantiva della molteplicità: a loro parere la molteplicità è capace di descrivere una pluralità irriducibile di elementi, di tutt'altra natura rispetto alla dialettica uno-molti. Per molteplicità si intende infatti «un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema» (Ivi, p. 237). Deleuze parrebbe quindi non dirci altro all'infuori del fatto che se lo statuto del reale ha una "sostanza", una natura specifica, questa risulta di carattere essenzialmente plurale. La scomposizione in unità e in parti può essere certo effettuata, purché si tenga tuttavia presente che la realtà che si sta dividendo non si comporta come una semplice totalità chiusa, ottenuta per addizione – o sottrazione – di elementi.

Il punto di vista della molteplicità coincide dunque con quello del pluralismo; anche se è necessario distinguere tra un pluralismo, o empirismo, dell'Idea, interessato principalmente alla dimensione virtuale e continua del reale (Leibniz e Bergson) e un pluralismo delle distribuzioni empiriche, maggiormente attento alle molteplicità discontinue e attuali. La differenza tra questi due punti di accesso alla molteplicità la si coglie bene a partire dalla diversità di approcci adottati di fronte

alla problematica dello spazio: si potrebbe dire che il metodo di indagine sia il medesimo, poiché in entrambi i casi Deleuze parla indistintamente di empirismo e di pluralismo; ma, al contempo, è bene notare come tale procedimento venga applicato, secondo prassi specifiche, su due piani ben distinti. Da un lato la concretezza virtuale, strutturale e diagrammatica; dall'altro l'esistenza concreta e materiale, costituiscono i due piani della sintesi disgiuntiva del reale.

Deleuze, del resto, nella "Prefazione" all'edizione americana di *Conversazioni*, dichiara di essersi sempre sentito «un empirista, e cioè un pluralista» (DRF, p. 251). La qualità cardine dell'empirismo, ad esempio, è qui rintracciata con quella di essere un pensiero proiettato verso la pluralità del concreto. In questo, in fondo, risiede lo spirito creativo dell'empirismo anglo-americano: non si tratta infatti di «ritrovare l'eterno o l'universale», quel qualcosa di già dato che i razionalisti presuppongono, bensì di «trovare le condizioni con cui si produce qualcosa di nuovo». In tal senso l'empirismo è creativo perché, evitando ogni discorso di fondazione o di genesi, si cala direttamente nell'esplorazione del reale e dei dinamismi che lo rendono intrinsecamente inventivo. L'empirista, insiste Deleuze, valuta lo spazio concreto come «molteplicità» di «stati di cose»: la sua dimensione è, appunto, «il sostantivo molteplicità, che designa un insieme di linee o di dimensioni irriducibili le une alle altre» (*ibidem*).

La situazione pare dunque la seguente: per quanto in Deleuze la molteplicità virtuale rivesta un ruolo di priorità metafisica, e per quanto l'empirismo (dell'Idea) risulti in tal senso maggiormente attento alle strutture del tempo puro che non alle sue concretizzazioni attuali; è altrettanto vero che la lezione delle filosofie anglo-americane è pienamente assorbita, attestandosi in continue analisi dedicate agli stati di cose, ossia alle esistenze e agli attraversamenti effettivi di spazi fisico-naturali.

§3.2.1. Bertrand Russell e l'empirismo di superfici neutre

Ragionare su questa accezione “fisicalista” dell'empirismo consente di comprendere e di valutare agevolmente – anche a livello lessicale – la portata spaziale del discorso empiristico: isole, rizomi, colonne vertebrali, *puzzles*, arcipelaghi, *patchworks*, malerbe, deserti, e altro ancora, traducono letteralmente le congiunzioni, le disgiunzioni, le linee, i bordi, le cesure e i prolungamenti, di territori e di distribuzioni spaziali effettivamente esistenti. Lo spazio si comporta esattamente in questo modo; lo si sperimenta direttamente in questi termini, senza il bisogno di ricorrere a mediazioni intellettuali di alcun tipo. Eppure, come sappiamo, storicamente l'empirismo ha al contempo indicato l'analisi logica delle strutture di conoscenza, nonché la classificazione di classi, ordini, e di tipologie di relazioni, tutti parimenti costituiti nell'ambito puro delle strutture logiche dell'esperienza. Come far convergere, allora, queste due accezioni apparentemente discordanti della categoria di empirismo? Come spiegare questa discrasia, per cui da una parte “puro” è l'aggettivo relativo a uno spazio naturale direttamente esperito, a un campo di azione i cui punti cardinali sono riferimenti geografici – o financo cosmologici; mentre, dall'altra, “puro” starebbe invece a indicare lo scevro e neutrale scenario di elementi logici intangibili che, per dirla con Frege, costituiscono il terzo regno delle entità astratte di pensiero?

La risposta di Deleuze coincide perfettamente con la proposta dell'empirismo trascendentale e con l'idea per cui l'esperienza in questione, cioè l'oggetto di indagine empiristica, risulta il medesimo, sia che lo si studi dal punto di vista della sua struttura, sia che lo si metta alla prova dal punto di vista della sua attualizzazione concreta. Se secondo l'operazione di Deleuze, l'atteggiamento trascendentale si manifestava quindi nel ripercorrere la genesi dell'Idea virtuale, così come nel tracciare i propri processi di attualizzazione nell'ambito del vivente (e non solo), con l'empirismo si procede indagandone gli effetti, tanto dal punto di

vista degli elementi logici del pensiero e della loro organizzazione, quanto da quello delle distribuzioni fisiche effettive. L'alternativa sembra dunque venire meno, in favore di una convergenza ben concertata tra due metodi di trattamento (trascendentale ed empiristico), a loro volta bipartiti secondo due piani differenti di cattura di un comune oggetto di esperienza (il virtuale e l'attuale). L'essere, allora, deve essere interpretato come «una sola e medesima voce» (DR, p. 388) organizzata dall'empirismo trascendentale in una sorta di chiasmo per cui, appunto, il trascendentale, ponendosi nell'ottica di dedurre dei principi, ripercorre una genesi, tanto dell'Idea, cioè della struttura virtuale dell'essere, quanto della sua attualizzazione nell'esteso; specularmente, l'empirismo instaura un regime pratico di analisi del reale a partire dagli effetti e dagli eventi incontrati in superficie. Con l'empirismo la profondità della genesi e dei principi viene infatti meno, lasciando spazio al registro delle «distribuzioni nomadi» e delle «anarchie incoronate»; l'empirismo, operando una sorta di neutralizzazione metafisica, converte la genesi dell'Idea in una logica dell'idea, i processi di individuazione in una geografia del concreto.

L'ultimo tassello di questo chiasmo empirico-trascendentale che ci resta da trattare fa dunque riferimento all'empirismo logico, inteso come *enquiry* delle componenti – e delle relazioni – costitutive della nostra struttura conoscitiva. A questo proposito, l'empirista a cui Deleuze fa riferimento è Bertrand Russell; autore che, peraltro, viene utilizzato a partire dall'interpolazione veicolata dal testo di Wahl. Tuttavia, nonostante quest'assimilazione mediata, l'empirismo logico di Russell risulta, sotto alcuni aspetti, perfettamente compatibile con il disegno deleuziano di restaurazione del metodo empiristico. In particolare, la tesi delle relazioni esterne ai propri termini costituisce, per entrambi, la griglia logica – e ontologica – per una definizione dello spazio e per una descrizione efficace della sua “unità” di base: la distanza. Mantenendo quindi come linee guida le nozioni di relazione e di distanza, si procederà a una rapida disamina della prospettiva di

Russell, al fine di far emergere una concezione dello spazio ascrivibile, in qualche modo, all'aria di famiglia dell'empirismo, rispetto alla quale Deleuze – come sappiamo – non esita a ribadire la propria filiazione.

§3.2.2. Russell secondo Wahl (e Deleuze): lo spazio «di riposo» delle relazioni pure

All'inizio del suo capitolo IV "Le néo-réalisme", Wahl individua in Moore e in Russell i due principali esponenti della corrente realista del pluralismo inglese. Con il termine realismo si intende qui la programmatica reazione contro le espressioni metafisiche del monismo inglese: nozioni come quelle di armonia, coerenza, unità, principio di ragione, sostanza, devono venire squalificate in ragione della loro inconsistenza – prima di tutto logica. Per questo motivo, riporta Wahl, Moore sostiene che «andare alla ricerca dell'unità e del sistema a detrimento della verità non costituisce il bisogno proprio alla filosofia».²¹⁵ Stando anzi a posizioni autenticamente realiste, Moore (con Russell) crede che per la filosofia – almeno se ci si attiene a questo piano generale – la posta in gioco sia quella di coniugare l'individualismo del «realismo empiristico» con l'universalismo del «realismo razionalista».²¹⁶

Se Moore giunge a questo impianto dualistico tramite considerazioni di ordine prettamente etico-morale, Russell vi arriva invece a partire da questioni scientifico-epistemologiche. In particolare, l'affermazione della tesi dell'esteriorità delle relazioni rispetto ai propri termini, *topic* comune a entrambi gli autori, sarà da Russell sviluppato in chiave logico-matematica. Al fine di estirpare alla radice ogni difficoltà correlata alle tesi monistiche, di matrice principalmente hegeliana, Russell si serve del formalismo logico e matematico come di un affilato rasoio. Si

²¹⁵ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., p. 282.

²¹⁶ *Ibidem*.

tratta in effetti di dividere e di classificare, piuttosto che di fondere e complicare: la tesi monistica per cui le relazioni sarebbero interne ai propri termini non smette di chiuderci nei «paradossi di un labirinto dal quale non siamo in grado di uscire». Offuscati da una visione complessiva, propria a un sistema di scatole cinesi per cui la totalità rivive nelle parti e le singole parti manifestano analogicamente il tutto, cadiamo con i monisti nel regresso analitico di una ragione sempre più interna e intima, o nell'assurdità di una completa identificazione tra soggetti e predicati, tale da vanificare ogni differenza. In altre parole, la mancata distinzione tra termini e relazioni distrugge, secondo Russell, la stessa possibilità della conoscenza: presumere una troppo stretta connivenza metafisica tra soggetti e predicati, in nome di una loro supposta ragione ultima, concede credito nei confronti di un fatto della conoscenza a tal punto coinvolto nella genesi dell'essere da «modificare l'essere conosciuto». «L'analisi e la conoscenza», però, divengono in questo modo inconcepibili, dal momento che l'indiscernibilità che si desiderava combattere, invece di ridimensionarsi, si estende capillarmente a ogni elemento del conoscere; tanto i termini quanto le relazioni perdono la loro autonomia, in nome di una coerenza complessiva di fatto insondabile.²¹⁷

Deleuze, in *Empirismo e soggettività*, concorda sostanzialmente con Wahl: l'idea in base alla quale l'esteriorità delle relazioni costituirebbe il cuore teorico dell'empirismo, emerge con una certa evidenza, specie se ci si rivolge al realismo di Russell (ES, p. 120). D'altra parte, la definizione deleuziana delle relazioni esterne ai loro termini è piuttosto eloquente, nonché decisamente affine con il dettame logico-empirico per cui «non bisogna più credere che i giudizi veri su una cosa facciano parte di questa cosa».²¹⁸ Per Deleuze, sostenere l'esteriorità delle relazioni vuol dire semplicemente che «le idee non rendono conto della natura delle operazioni che si fanno su di loro, e in particolare delle relazioni che si stabiliscono

²¹⁷ Ivi, p. 283.

²¹⁸ Ivi, p. 284.

tra di loro» (Ivi, p. 123). Ora, da questa tesi è possibile dedurre i due caratteri fondamentali dell'empirismo logico: l'atomismo (o pluralismo) e il realismo.

Per atomismo si intende la più assoluta autonomia dei termini rispetto alle totalità e alle unità preesistenti. Nello specifico, quando l'atomismo riguarda entità logiche, avremo dei termini concepiti come soggetti logici completamente «immutabili» e «indistruttibili»; elementi assolutamente identici a sé e, insieme, assolutamente differenti rispetto agli altri, senza che questa identità e questa differenza sia riconducibile a una relazione dominante di attribuzione predicativa. Wahl lo sottolinea bene: la dimensione empiristica di Russell concerne uno spazio logico composto da *minima*; da punti che sono «identici e allo stesso tempo assolutamente differenti gli uni dagli altri». Ogni termine, afferma Wahl, «differisce da tutti, per sé, prima di aver ricevuto qualsivoglia predicato».²¹⁹ Lo spazio di queste relazioni esteriori impone allora un regime di identità autonome e di differenze altrettanto indipendenti rispetto alla natura dei termini di riferimento. Ci sono cose e ci sono proposizioni; certo vi sono soggetti e relazioni – il mondo ne è letteralmente «pieno» afferma Russell – eppure queste non rispondono necessariamente alla «forma attributiva del giudizio».

Tra le parti e il tutto non esiste alcun rapporto di inerenza reciproca, essendo in gioco una pura relazione asimmetrica di esteriorità: «non si può ricavare il tutto dalle parti; così come, d'altro canto, il tutto non è anteriore alle parti».²²⁰ Di più: una volta che si ammette l'esistenza anche solo di una relazione non conforme alla simmetria di soggetto e predicato, l'intero edificio del monismo viene a cadere. Il monismo fondato sulla perfezione metafisica di proposizioni analitiche è costretto – come evidenzia Russell, discutendo di Leibniz e di Bradley (PL, p. 41, p. 97) – ad

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Ivi, pp. 283-284. Per un confronto con Moore si veda G.E. Moore, *External and Internal Relations*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», n. 20, 1919-20, pp. 40-62; R.L. Cartwright, «Russell and Moore», in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 108-128.

autoconfutarsi, nella misura in cui l'idea stessa che vi sia una pluralità di predicati introduce la plurivocità della natura e, dunque, il carattere relazionale – nonché esteriore – dell'essere in quanto tale.

La posizione di Russell è, inoltre, un realismo, prima di tutto per il fatto che – correlato all'esteriorità delle relazioni e al pluralismo atomico degli elementi – la nostra conoscenza non incide sull'esistenza degli oggetti presi in considerazione. Non è affatto necessario postulare una comunanza, un intreccio, tra soggetto e oggetto della conoscenza; gli oggetti, fisici o mentali che siano, sono appresi immediatamente. L'affidabilità della nostra conoscenza è difatti garantita dalle cose stesse e dalle relazioni medesime, quest'ultime concepite come istanze universali di una logica completamente avulsa da discorsi inerenti la costruzione e la genesi trascendentale dei soggetti.

Il pluralismo di termini e relazioni di Russell pone dunque l'esistenza del semplice alla base del suo «realismo analitico». Ma, giustamente nota Wahl, bisogna intendersi sul significato del termine "esistenza": l'esistenza dei termini è secondo Russell di diversa natura rispetto all'esistenza delle relazioni; quest'ultime sono degli universali che esistono come se fossero situati «all'interno di un mondo che non è né mentale né fisico». Il «realismo empirico» di Russell, secondo cui appunto i termini si distinguono dalle relazioni, si precisa e si integra quindi a un realismo platonico, stando al quale «le relazioni non si identificano con i termini» ma, anzi, "sussistono" indipendentemente.²²¹ Tant'è che, soltanto ponendosi nell'ottica delle relazioni esterne, sarà veramente possibile emanciparsi dal dominio predicativo degli aggettivi e dei sostantivi. Quello delle relazioni esterne, sostiene Russell, è l'ambito ben distinto dei verbi e delle preposizioni, a cui occorre prestare la dovuta attenzione se si intende elaborare una logica adeguata allo statuto dei suoi elementi. Le relazioni sono entità a sé stanti, dotate di una peculiare

²²¹ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., pp. 284-286.

esistenza logica, e incarnate linguisticamente da preposizioni e verbi. Si tratta appunto, come si è visto grazie a Deleuze, di un universo di connessioni e disconnessioni, uno spazio letteralmente sincategorematico; le cui dimensioni, tuttavia, sono qui antitetiche rispetto a quelle del sensismo humaneo e del naturalismo letterario anglo-americano.

Secondo Wahl, Russell fa riferimento a uno spazio strutturato di entità universali, *de facto* opposto ad ogni «esistenza fluttuante, vaga, senza frontiere precise, senza piani e combinazioni definite». Uno spazio, appunto, «immutabile e rigido» che, nel suo essere a pieno titolo riconducibile al piano delle entità matematiche, può conquistare una validità oggettiva completa. Nel sostenere che gli universali (le relazioni) non sono propriamente nostre idee, bensì oggetti solitari, soltanto in un secondo momento presi di mira dal nostro pensiero, Russell si avvicina sensibilmente alle tesi extra-ontologiche di Meinong.²²² Nel coniugare l'atomismo, per così dire, "soggettivo" e spurio delle esistenze sensibili (termini), a quello assolutamente oggettivo e puro delle relazioni universali, Russell ripropone, *sub specie logicae*, un dualismo simile a quello incontrato precedentemente con Bergson – tra molteplicità virtuali e molteplicità attuali. Meglio ancora, se paragonato al palinsesto strutturalista di certe matematiche (*à la* Weierstrass, Dedekind, Cantor), il gesto di Russell può essere altresì pensato come una reazione logico-filosofica alle tendenze metafisiche del pensiero. Il valore aggiunto della prospettiva di Russell consiste però, a ragion veduta, nell'aprire la riflessione verso un'ontologia empiristica, del tutto assente, tanto nei genetismi di ascendenza kantiana quanto all'interno degli empirismi del sensibile. Se dunque già Wahl descriveva l'ontologia di Russell insistendo sul carattere «superficiale» delle relazioni,²²³ nonché sul suo «mondo immobile» e di «riposo»,²²⁴ sarà proprio

²²² Ivi, p. 289.

²²³ Ivi, p. 287.

²²⁴ Ivi, p. 290.

Deleuze a vedere in Russell una preziosa fonte di approvvigionamento teorico. Una sorgente estremamente proficua qualora si desiderasse comprendere il senso di una «pura logica delle relazioni», alla luce di una «interpretazione *statica e ordinale*» del reale (ID, p. 222).

§3.2.3. Dall'ideale all'intensionale: la definizione di distanza in ottica empiristica

L'atomismo è una dottrina filosofica che fin dalle sue origini più antiche – con Epicuro e poi con Lucrezio – si è proposta di porre in alternativa al modello del principio di unità e di identità una «diversità» fondamentale. Nel secondo paragrafo del suo saggio intitolato “Simulacro e filosofia antica”, testo posto in appendice a *Logica del senso* (LS, pp. 223-247), Deleuze vi insiste a lungo: l'atomismo è una filosofia pratica, essenzialmente analitica, concentrata sugli elementi delle divisioni (specie, individui e parti) e attiva nell'ambito di una natura mai totalizzata, all'insegna della più radicale eterogeneità (Ivi, p. 234). Se vi è natura, se esiste una *physis*, l'atomismo è esattamente quel pensiero che, nel riconoscerla, la bandisce dai possedimenti «dell'Uno, dell'essere o del tutto». La natura non si totalizza mai, semmai si distribuisce tramite congiunzioni e disgiunzioni, si esprime – scrive Deleuze – in «alternanze e intrecci, somiglianze e differenze, attrazioni e distrazioni, sfumature e rudezze». Si tratta, altrimenti detto, di uno spazio naturale costituito di elementi indivisibili tra loro relazionati secondo rapporti di contiguità e di eventuale addizione, il cui effetto ultimo non è la collezione, bensì la distribuzione di cose esistenti prese «una ad una»: «la Natura è il mantello di Arlecchino». (Ivi, p. 235). In questa misura, allora, i conti sembrano tornare poiché la linea filosofica minoritaria dell'empirismo – dapprima apparentemente orfana – è ricondotta ora ai suoi antichi, nonché illustri, antenati:

«con Epicuro e Lucrezio – dichiara Deleuze – cominciano i veri atti di nobiltà del pluralismo in filosofia» (Ivi, p. 235).

Ora, però, sebbene l'atomismo rifugga le problematiche di costruzione e di genesi, in favore di una natura in qualche modo impersonale e anteriore alle traversie dei soggetti conoscenti, un "principio" che renda conto della produzione e della strutturazione del diverso appare comunque necessario. In altre parole, se si intende porre come elementi ultimi della realtà e del pensiero dei fattori indivisibili, assolutamente individuali, si manifesta al contempo l'urgenza di una spiegazione causale, che renda conto della complessa realtà dei fatti, in cui determinati atomi si aggregano e si disgregano generando fenomeni di regolarità e di relativa omogeneità. È appunto il motivo epicureo del *clinamen*, ossia «dell'incontro» e della «declinazione» per cui un atomo è riportato all'altro, e in base al quale la complessità della natura si spiega in termini di una «pluralità irriducibile delle cause»; di infinite «serie causali» che, appunto, si incontrano e si intrecciano per formare combinazioni sempre più elaborate. Ecco la ragione per cui – come già abbiamo visto con Hume – lo spazio atomistico pone il problema della strutturazione e della distribuzione degli elementi di una natura che, almeno apparentemente, dimostra di possedere un sempre più significativo grado di coesione. Se è ammissibile che per quanto concerne il pluralismo materialistico degli epicurei, la questione della discontinuità-continuità possa essere risolta in senso naturalistico e, come mostra Deleuze, di fatto ricondotta a un principio interno alla natura, per cui la declinazione degli atomi e delle loro serie causali può essere concepito come un «differenziale della materia», cioè come «la determinazione originaria del movimento dell'atomo» (Ivi, p. 237); dal punto di vista di un empirismo logico, alla Russell, quest'istanza dinamico-genetica soccombe sotto i colpi di un formalismo sempre più estraneo all'estensione e, soprattutto, sempre più ostile nei confronti di principi interni a qualsivoglia natura.

In Russell, dopotutto lo si è già potuto evincere dalla lettura di Wahl, la tesi dell'esteriorità delle relazioni viene potenziata esattamente in senso logico, cioè forzata ad agire su un piano puramente immateriale e funzionale. Come fare dunque a integrare la discontinuità logica dei *realia* russelliani all'interno di un pensiero, come quello deleuziano, votato alla processualità? In che modo possono dialogare le relazioni statiche di uno spazio fisicamente neutro con le relazioni viventi di una durata intrinsecamente creativa? Come giustificare, dunque, l'uso deleuziano di Russell – e di Meinong – presente in *Differenza e ripetizione*? Perché, nel menzionare le fonti da cui avrebbe tratto la sua nozione di *Spatium* intensivo e di sintesi asimmetrica del sensibile, Deleuze ricorre all'empirismo logico? Visto e considerato il contesto dichiaratamente genetico di *Differenza e ripetizione*, a tal punto segnato dal problema della comunicazione tra i diversi livelli di profondità degli strati ontologici, come intendere questo riferimento ai *Principi della matematica* di Russell? Non si tratta di un uso improprio delle fonti e di un conseguente cortocircuito tra esigenze metafisiche, da una parte, e istanze prettamente scientifiche dall'altra?

Per tentare di comprendere il senso della manovra deleuziana sarà indispensabile muoversi gradualmente. In un primo momento cercheremo di chiarire gli elementi di base della sua concezione della distanza – tramite l'ennesima incursione in *Differenza e ripetizione* – dopodiché si tenterà di rintracciare delle corrispondenze con la nozione di distanza di Russell, e più in generale con la tesi empiristica dell'esteriorità delle relazioni.

Come sappiamo dalle analisi condotte nel nostro primo capitolo, nella "Sintesi asimmetrica del sensibile" Deleuze tenta di descrivere lo strato profondo da cui proverrebbero il sensibile e il correlato oggettivo dell'estensione. Lo *spatium* intensivo di cui Deleuze tenta di definirne i caratteri è essenzialmente intensità, differenza allo stato puro, vale a dire asimmetria ed eterogeneità originarie. All'interno di questa dimensione, mostra Deleuze richiamandosi all'empirista

Rosny (autore a lui noto tramite Wahl),²²⁵ se si intende porre degli elementi ultimi questi sono già differenze, ossia rapporti tra termini eterogenei; appunto, congiunzioni asimmetriche disposte in ordine seriale sulla tipologia di *e-e'* (DR, p. 288). Dunque, in questo senso, lo spazio intensivo comporta già, in sé, una sorta di pluralismo delle relazioni e, precisamente, un empirismo di le relazioni intensive. Relazioni che dobbiamo concepire come esteriori ai propri termini nella misura in cui la differenza che stabiliscono non è relativa a termini omogenei preesistenti ma implica, al contrario, «serie di termini eterogenei» messi in comunicazione (Ivi, p. 307).

Noi sappiamo già (da Hume) che lo spazio deve essere plurale: costituito da elementi ultimi e, insieme, strutturato in base a relazioni esterne ai propri termini che distribuiscono tali fattori secondo combinazioni variabili. Inoltre, sempre grazie a Hume, possiamo interpretare la dimensionalità complessiva di questo spazio come un sistema di distanze, cioè una rete di relazioni tra elementi la cui posizione è determinata da un sistema di coordinate, altrettanto relativo alle circostanze.

Ma, a livello dello spazio intensivo, cioè nello strato profondo della differenza, la griglia superficiale composta di latitudini e di longitudini non risulta più sufficiente: lo schema metrico applicabile all'estensione, ci dice Deleuze, funziona fintanto che ci si attiene alla mera «divisibilità delle quantità estensive» operata mediante «determinazione relativa di un'unità» (Ivi, p. 306). Uno spazio di questo genere è difatti un'estensione divisibile in parti unitarie tra loro consustanziali; o, se si preferisce, uno spazio che si può dividere *ad libitum*, «senza che nulla cambi nella natura del diviso» (Ivi, p. 307). Con l'estensione si tratta di molteplicità «esplicite», disposizioni analitiche di termini che portano con sé il principio invariabile della propria metrica. Volendo, potremmo parlare di rappresentazioni

²²⁵ Cfr. J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., p. 311.

in scala, ossia tutto l'opposto rispetto al comportamento delle molteplicità «implicite». Quest'ultime sono osservabili in maniera agevole rivolgendosi a fenomeni empirici quali la temperatura o la velocità, il cui carattere distintivo è appunto la quantità intensiva; lì, lo spazio è in un certo senso indivisibile e, qualora lo si volesse dividere, si scoprirebbe il mutamento di natura da parte dei suoi "elementi". Ad esempio, ci dice Deleuze, nello spazio di un moto accelerato noi abbiamo una velocità più grande o più piccola, talché i loro momenti sono quantificabili in grandezze intensive, stranamente capaci di mutare di natura a seguito della loro divisione. La difficoltà più grande è dunque comprendere l'associazione tra la differenza di natura tra queste parti intensive – l'asimmetria – e la continuità indivisibile di fenomeni di questo tipo. Affermare che il "metro" della quantità intensiva «non si divide senza mutare di natura» starà a significare, esattamente, che la ripetizione delle "parti", la discontinuità, non si dà che per assoluta differenziazione, cioè per variazione continua.²²⁶

Secondo Deleuze, pertanto, lo spazio intensivo richiederà un ripensamento del lessico topologico tradizionale. In particolare, la molteplicità estesa deve alleggerirsi della sua nozione di distanza; accontentandosi dell'appellativo di lunghezza, che già chiarisce a sufficienza la propria composizione metrica per parti omogenee. Viceversa, lo *spatium* implicito – si legge in *Differenza e ripetizione* – si compone autenticamente di distanze, non essendo la "distanza" per nulla una quantità estensiva; ma, al contrario, «una relazione asimmetrica indivisibile, di carattere ordinale e intensivo, che si stabilisce tra serie di termini eterogenei ed esprime ogni volta la natura di ciò che non si divide senza mutare di natura»

²²⁶ Scrive Deleuze (DR, p. 307): «una quantità intensiva si divide, ma non si divide senza cambiare di natura. In un certo senso, essa è dunque indivisibile, ma soltanto perché non c'è parte che preesista alla divisione e conservi la stessa natura dividendosi. Si deve parlare tuttavia di "più piccolo" e di "più grande": per l'appunto secondo che la natura di una parte presupponga un mutamento di natura o sia da esso presupposta. Così l'accelerazione o il rallentamento definiscono in un movimento parti intensive, dette più grandi o più piccole, mentre cambiano di natura e secondo l'ordine di tali mutamenti (differenze ordinate)».

(*ibidem*). A questo punto Deleuze interviene con una nota a piè di pagina, per esplicitare l'inattesa provenienza empiristica di questa definizione: certo Leibniz – come mostra bene Gueroult²²⁷ è stato il primo a «fondare la teoria delle distanze»; ma è solo con Meinong e Russell che si preciserà il carattere relazionale, intensivo, indivisibile, asimmetrico e ordinale della distanza (*ibidem*).²²⁸

Soltanto una breve ma mirata analisi all'interno della prima produzione filosofica di Russell potrà permettere di raggiungere il punto di contatto tra l'idea metafisica di distanza elaborata da Deleuze e gli elementi costitutivi della tesi russelliana dell'esteriorità delle relazioni. Nel suo primo testo *An Essay on the Foundations of Geometry* (1897) Russell, aderendo ancora al paradigma idealistico di autori come Bradley e Mc Taggart, inizia da subito a interessarsi al problema dello spazio in relazione alla fondazione degli assiomi della geometria. La domanda posta da Russell in quest'opera è di natura kantiana, dal momento che si tratta di dedurre (giustificare) la natura *a priori* dei giudizi geometrici e, di conseguenza, di fondare la tenuta trascendentale di un sapere che deve essere universalmente vero. Per risolvere il conflitto tra il modello euclideo e le sopravvenute geometrie dello spazio curvo (iperboliche ed ellittiche), Russell propone di individuare nella geometria proiettiva il modello sulla cui base sarebbe ammissibile tanto la validità empirica – metrica – dello spazio euclideo quanto la validità teorico-assiomatrica delle geometrie non euclidee. Ciò detto, a più di mezzo secolo di distanza, la

²²⁷ Cfr. M. Gueroult, "L'espace, le point et le vide chez Leibniz", cit.

²²⁸ Cerchiamo quindi di risalire rapidamente alla specificità semantica di queste proprietà, al significato da loro assunto all'interno del contesto empiristico dell'esteriorità delle relazioni. Se quindi la natura della distanza come componente o meglio, come dimensione ultima, dello spazio intensivo rimaneva, nell'ottica del genetismo kantiano, ancora oscura; ora, alla luce della nostra disamina del pluralismo atomistico e della teoria delle relazioni, risulta maggiormente comprensibile. Prima di procedere con Russell conviene però, forse, riepilogare brevemente le maglie di questo ragionamento a catena. Si è detto che lo spazio esteso trova la sua genesi in uno spazio intenso; l'intensità è differenza; la differenza è a sua volta relazione asimmetrica tra termini eterogenei; lo *spatium* consiste dunque in una complicazione originaria di relazioni tra grandezze intensive. La sua dimensione prima non è pertanto la lunghezza divisibile, ma la distanza indivisibile, pensata empiristicamente come relazione esterna ai propri termini. È di questa ultima affermazione che dobbiamo ancora rendere conto compiutamente.

valutazione retrospettiva di Russell, offerta in *My Philosophical Development* (1959), sfodera un'impetosa critica nei confronti di questo lavoro giovanile. La tesi centrale del testo 1897, soprattutto se posta al cospetto della rivoluzione einsteiniana della relatività e della geometria dei tensori, appare «alquanto banale»: non vi è «alcunché di valido in quel primo libro», afferma Russell; quelle posizioni rappresentano – insieme al coevo saggio hegeliano *On the Relations of Number and Quantity* – nulla più di un «cumulo di sciocchezze» (PD, pp. 39-40).

È con il saggio dedicato a Leibniz, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), che Russell inizierà allora a direzionare la sua riflessione in senso anti-idealistico e a preparare la base teorica necessaria all'ontologia realista dei *The Principles of Mathematics* (1903). La tesi interpretativa su cui ruota l'intera lettura russelliana di Leibniz, e su cui bisogna porre attenzione se si intende comprendere la specificità del suo logicismo, suona pressappoco così: volendo mettere in discussione la tenuta delle asserzioni monistiche dell'idealismo (da Hegel a Bradley), è necessario ritornare alla logica delle relazioni interne, tramite la quale Leibniz avrebbe edificato la propria metafisica monadologica.

In apertura della "Prefazione alla seconda edizione" Russell enuncia con chiarezza i due capisaldi della propria interpretazione: è chiaro che «la filosofia di Leibniz derivi quasi interamente dalla sua logica»; è inoltre vero che «non si possono leggere senza pregiudizi gli "Opuscles" e avere dei dubbi sul fatto che Leibniz abbia ricavato la sua metafisica dalla logica del soggetto-predicato» (PL, p. 9). La filosofia di Leibniz deve dunque essere prima di tutto spogliata degli orpelli metafisici, cioè analizzata dal punto di vista delle sue proposizioni elementari. Ad esempio, la tesi per cui «le sostanze non possono agire reciprocamente le une sulle altre», asserzione evidentemente controintuitiva se ci si pone sul piano empirico della percezione e della pluralità dello spazio esterno, può essere compresa appieno soltanto se ricondotta alla sua proposizione logica primitiva. Si tratta, precisamente, di definire logicamente la nozione di sostanza, così da poter

successivamente comprendere le asserzioni leibniziane inerenti alla negazione delle relazioni tra sostanze. «Il *significato* della sostanza – scrive Russell – precede logicamente la discussione della pluralità o delle percezioni delle sostanze» (Ivi, p. 37). Secondo Russell, dunque, l'assioma principale da cui si genererebbe l'intera metafisica di Leibniz è quello che identifica la sostanza con la proposizione e, precisamente, con una particolare forma di proposizione. La sostanza coincide con il giudizio analitico di attribuzione di un predicato a un soggetto e perciò, afferma Russell, «ogni proposizione è riducibile in ultimo a una proposizione che attribuisce un predicato a un soggetto» (*ibidem*).

Ora, la tesi secondo cui «tutte le proposizioni sono riducibili alla forma soggetto predicato», pur avendo riscontrato un enorme successo filosofico – ad esempio in ambito anglosassone con la logica di Bradley –, solleva diverse difficoltà, introducendo svariati motivi «che inducono a respingere l'opinione tradizionale». Per Russell, dopotutto, è sufficiente rivolgersi ad alcune proposizioni relative all'ambito delle idee matematiche: «tutte le affermazioni di numeri, come ad esempio: “vi sono tre uomini”, affermano una pluralità di soggetti, sebbene possano anche dare un predicato a ciascuno dei soggetti. Tali proposizioni, detto altrimenti, non possono essere considerate una pura somma di proposizioni soggetto-predicato, dato che il numero risulta soltanto dall'unicità della proposizione e mancherebbe se si ponessero tre proposizioni, di cui ciascuna affermasse la presenza di un solo uomo» (Ivi, 41). Ma, incalza Russell, l'irriducibilità di alcune di queste proposizioni a nuclei sostanziali di soggetto-predicato emerge ancora meglio nelle situazioni di valutazione dello spazio. È proprio Leibniz a mostrarlo con chiarezza quando, ponendo a confronto due linee di dimensioni differenti, si pone il quesito relativo alla natura del loro essere rispettivamente più grandi o più piccole. In questo caso il carattere di terzietà della relazione appare evidente: ponendo le linee L e M – scrive Leibniz – «non si può dire che tutte e due, L e M insieme, siano il soggetto di un tale accidente (la

relazione o il rapporto); infatti così avremmo un accidente in due soggetti [...] e questo è in contraddizione con il concetto di accidente» (Ivi, p. 42). Ma, sostiene perentorio Russell, questa giusta considerazione sullo statuto irriducibile della relazione compare in Leibniz soltanto a titolo di ipotesi, anzi, di «imbarazzante scoperta» da liquidare al più presto. Leibniz, pur riconoscendo la natura «puramente ideale» della relazione, è incapace di ammettere, e di valutare come degna di attenzione l'esistenza di occorrenze in cui la relazione dimostra un'esistenza esteriore ai propri termini, irriducibile di conseguenza alla forma soggetto-predicato.

Russell, tuttavia, non si limita a questo generale ammonimento, anzi, ritiene di dover approfondire ulteriormente le ragioni di questa esclusione delle relazioni; e, per farlo, decide di addentrarsi meglio nella concezione leibniziana dello spazio. Così, nel capitolo IX "Il labirinto del continuo", la questione delle relazioni – e del loro rapporto con i termini sostanziali – viene ricollocata all'interno del problema della continuità e della discontinuità. Leibniz – sostiene Russell – ha potuto insistere nel sostenere la priorità metafisico-logica del giudizio di attribuzione grazie a una distinzione di piano tra il livello dell'attuale, composto divisibile di sostanze semplici, e un livello ideale continuo. I termini sostanziali costituiscono i fattori elementari di composizione del discreto, le relazioni sono invece le «idee semplici» costitutive delle serie astratte e continue. Come già visto poco sopra, ora Russell riporta nuovamente due esempi di relazione, anch'essi tratti rispettivamente dalla matematica e dalla geometria: il «numero uno» è «un'idea semplice», l'elemento indivisibile generatore dell'ordine dei possibili numerici, cioè delle varie serie – ad esempio frazionaria – che definiscono il continuo numerico in quanto tale; analogamente, Leibniz distingue la «linea astratta» e «ideale», mai composta, dalla «lunghezza attuale di parti». E, precisa Russell, per Leibniz questa linea ideale e indivisibile non è altro che la «relazione della distanza» (Ivi, p. 190).

La teoria dello spazio – e del tempo – di Leibniz riguarda dunque una “totalità” continua e ideale di «relazioni possibili di distanza». Soltanto in quest’accezione si potranno intendere proposizioni che affermano la maggiore o minore grandezza di una distanza: certo, una volta che lo spazio è stato occupato da sostanze attuali le distanze potranno senz’altro diventare lunghezze misurabili; ma, il punto è che la distanza tra A e B è prima di tutto una relazione, cioè una modalità dei due punti di riflettersi scambievolmente. A e B, nota Russell, sono quindi «punti di vista delle monadi», ossia «pure modalità e non parti dello spazio». A maggior ragione, aggiunge Russell, per comprendere fino in fondo la natura modale, relazionale e logicamente esteriore, delle “parti” ideali dello spazio, cioè delle distanze, occorrerà riallacciare la distinzione tra discontinuità attuale e continuità ideale alla ripartizione in quantità estensive e intensive:

«Questa interpretazione dello spazio – scrive Russell – spiega pure il motivo per cui il tutto non è composto delle sue parti. Infatti le parti di una distanza sono solamente altre più piccole relazioni di distanza, e non sono affatto presupposte dalla distanza maggiore che è logicamente indipendente da esse. In realtà la distinzione è tra quantità intensive e quantità estensive. Le quantità estensive presuppongono tutti i componenti di cui sono la somma; le quantità intensive, invece, non presuppongono assolutamente l’esistenza di più piccole quantità della stessa specie. La tesi di Leibniz è dunque che le quantità spaziali e le quantità temporali sono relazioni, e di conseguenza sono intensive; e che invece l’estensione è una quantità estensiva e presuppone parti attuali in ciò che è esteso» (Ivi, pp. 192-193)

Russell, nella sua opera dedicata a Leibniz, arriva dunque a una definizione “idealistica” della distanza che, per contrasto rispetto ai caratteri estesi della lunghezza, è già in grado di sintetizzare buona parte delle proprietà costitutive della definizione deleuziana: la distanza, per Russell, è difatti relazionale, indivisibile e intensiva.

Ma non è tutto, poiché il passo definitivo per una caratterizzazione veramente aderente agli elementi della descrizione deleuziana non è ancora compiuto. È infatti sufficiente rivolgersi ai *The Principles of Mathematics* (1903), di soli tre anni posteriori rispetto allo scritto su Leibniz, per imbattersi in una definizione completa di distanza, appunto, non soltanto relazionale, indivisibile, e intensiva, ma altresì asimmetrica e ordinale. Del resto questi due aspetti, tutto sommato sinonimici, erano già presenti in forma implicita nelle considerazioni critiche rivolte al monismo e, più nello specifico, nell'attacco contro la tesi di inerenza soggetto-predicato propugnata dal monadismo leibniziano. Non è dunque un caso che, in *My Philosophical Development* Russell individui, tra le sue prime mosse di avvicinamento al pluralismo filosofico, la centralità di un potenziamento delle relazioni esterne ai propri termini (PD, p. 52). Ma – precisa Russell – non era comunque sufficiente dal momento che, per compiere questa impresa, era indispensabile devolvere la propria attenzione a un particolare tipo di relazioni, le relazioni «asimmetriche»; le sole che «se valide da A a B , non sono valide da B a A » (Ivi, p. 53), e che, così facendo, invalidano entrambe le modalità di affermazione dell'interiorità delle relazioni – il monadismo (Sostanze>relazioni) e il monismo (Tutto>relazioni).²²⁹ La relazione asimmetrica incarna infatti un problema di ordine e di irreversibilità che, grazie alla sua universalità logica, confuterebbe tanto il monadismo di Leibniz, quanto il monismo di Bradley. Il fatto è che pensare, ad esempio, di riavvolgere un rapporto di precedenza tra A e B facendone una proprietà tanto di A quanto di B , non condurrebbe ad altro che a un regresso

²²⁹ Scrive Russell: «se A è precedente a B , la stessa cosa non si può dire di B rispetto ad A . Se si tentasse di esprimere la relazione di A nei confronti di B per mezzo degli attributi di A e di B , si dovrebbe ricorrere a delle date. Si potrebbe dire che la data di A è una proprietà di A e che la data di B è una proprietà di B , ma ciò non sarebbe di aiuto perché si dovrebbe continuare dicendo che la data di A è precedente alla data di B , cosicché non si troverebbe alcuna via di uscita. Se si adotta la tattica di considerare la relazione come una proprietà dell'intero formato da A e B , ci si troverà in una situazione ancora peggiore, poiché in quell'insieme A e B non hanno alcun ordine e pertanto non si può distinguere tra “ A è precedente a B ” da “ B è precedente ad A ”» (PD, p. 53).

all'infinito; specularmente, nel concepire tale relazione come una mera emanazione della totalità AB si eliminerebbe la differenza di posizione tra A e B. Quindi, oltre ai giudizi di inerenza, siamo costretti ad ammettere l'esistenza di giudizi che incarnano relazioni asimmetriche e ordinali, necessariamente esterne ai propri termini; sicché, l'idea che qualsivoglia relazione sia riducibile alla forma attributiva del giudizio costituisce una tesi evidentemente falsa.

Com'è noto la concezione russelliana dell'esteriorità asimmetrica e ordinale delle relazioni costituisce lo zoccolo duro dell'ambiziosa proposta dei *The Principles of Mathematics*. Partendo dalla tesi postulativa per cui la matematica sarebbe identica alla logica, Russell si pone l'obiettivo di realizzare una traduzione formale dei principi fondamentali della matematica in proposizioni logiche, altrettanto costanti ed elementari. La finalità ultima di questa operazione insegue una semplificazione logica della filosofia dell'aritmetica; una "fondazione" che fino ad allora era stata acriticamente sottomessa alle esigenze ontologiche dell'enumerazione e al significato metafisico dell'unità. Non solo: dalla logica delle proposizioni la matematica potrebbe inoltre attingere un significativo arricchimento, dal momento che i fenomeni matematici complessi, quali gli insiemi, potrebbero ottenere una spiegazione non meramente tautologica. In effetti, affidandosi all'inveterata equazione scolastica per cui «uno ed essere sono termini intercambiabili», l'insieme è sempre stato presentato alla stregua di una mera rappresentazione complessiva di molti casi, una molteplicità collettiva di unità. Ma che cosa sia in definitiva un insieme, nota Russell, rimane d'altronde ancora piuttosto oscuro. Tramite la logica potremmo invece interpretare l'insieme come una funzione proposizionale, cioè un'espressione contenente una o più variabili; e, analogamente, i suoi elementi (i numeri) verrebbero a determinare la funzione in qualità di valori – o «proprietà» – per cui questa proposizione risulta vera (cfr. PD, p. 63).

Facendo tesoro dell'opera di assiomatizzazione condotta da Peano, nonché assecondando il processo di aritmetizzazione dell'analisi portato avanti da Weierstrass, Cantor e Dedekind, Russell tenterà di formulare delle definizioni logiche atte a tradurre in forma proposizionale i concetti matematici elementari – in particolare quelli di zero, numero e successore. Ma, per fare questo, Russell si rende immediatamente conto della necessità di una logica delle relazioni. Prendiamo il caso della nozione di successione su cui si costruisce l'intera teoria dei numeri naturali: questa è sì una proposizione ma, precisamente, si tratta dell'espressione di una relazione; inoltre, tale relazione non può motivare appieno la propria validità trasversale – ad esempio in fisica con la sua simultanea efficacia nella descrizione dello spazio, del tempo e del movimento – senza poter dimostrare al contempo il proprio carattere intrinsecamente esteriore (rispetto ai termini). Non solo, la successione è necessariamente asimmetrica, cioè dotata di un verso che ne indica l'ordine. Il che vuol dire che, sebbene esistano – come ammette Russell – relazioni «simmetriche» come «l'eguaglianza» (PM, p. 315), la tesi monistica (o monadistica) è inammissibile, poiché, se non altro, non tiene conto di tutta una tipologia di relazioni fondamentali, in assenza delle quali buona parte delle nostre più banali operazioni si vedrebbe irrimediabilmente danneggiata.

L'esteriorità è quindi un aspetto fondamentale delle relazioni, una qualità inemendabile che la specificità delle relazioni asimmetriche fa emergere con particolare trasparenza:

«poiché relazioni siffatte sono implicate nel numero, nella quantità, nell'ordine, nello spazio, nel tempo e nel moto, possiamo difficilmente sperare in una soddisfacente filosofia della matematica, finché aderiremo al punto di vista che nessuna relazione possa essere "puramente esterna". Tuttavia, appena venga da noi adottata una teoria differente subito vediamo il carattere artificiale dei rompicapo logici, che arrestarono i filosofi. Tra i termini comunemente considerati come relazionali, quelli che sono simmetrici e transitivi, come l'eguaglianza e la simultaneità,

sono suscettibili di riduzione a ciò che è stato vagamente chiamato identità di contenuto, ma questo a sua volta deve essere analizzato nella identità di relazione verso qualche altro termine. Le cosiddette proprietà di un termine sono, in effetti, soltanto altri termini verso cui esso si trova in qualche relazione; è una proprietà comune di due termini è un termine verso cui ambedue stanno nella stessa relazione» (Ivi, p. 324)

D'altro canto, il realismo logico di Russell è, come si legge nella "Prefazione alla prima edizione", un «pluralismo» (Ivi, p. 30), l'istantanea filosofica di un mondo pieno di cose. La sua è l'immagine di pensiero più adatta a cogliere l'illimitata sovrabbondanza delle entità ontologiche.

Dunque, se è vero che dal punto di vista logico la realtà, l'essere, può semplificarsi fino al raggiungimento di un esiguo numero di termini minimi, ossia di relazioni universali dal valore di costanti logiche; sul piano ontologico questa stessa realtà si vede riempire di termini, di oggetti («un uomo, un momento, un numero, una classe, una relazione, una chimera, o qualsiasi altra cosa possa venir menzionata, sono sicuramente termini», Ivi, p. 89). Non deve perciò stupire che Russell, ragionando sulle tesi di Lotze, ribadisca così la sua inclinazione verso l'ontologia atomistica. La conferma arriva dalla sua definizione dell'essere come «attributo generale di ogni cosa»: l'essere è «ciò che appartiene ad ogni termine concepibile, ad ogni possibile oggetto di pensiero; in breve, a tutto ciò che può eventualmente comparire in qualsiasi proposizione». L'essere, quindi, combacia esattamente con il regno logico dei termini al quale fornisce consistenza oggettiva; sicché, di questo regno platonico di idee sussistenti, indipendenti dal loro essere attualmente pensate, il filosofo pluralista può ambire a stabilirne le leggi interne. Si tratta cioè di ritracciare le relazioni a governo delle interazioni e delle progressive articolazioni (Ivi, pp. 612-613).²³⁰

²³⁰ Afferma Russell: «i numeri, gli dei omerici, le relazioni, le chimere e gli spazi a quattro dimensioni hanno tutti l'essere, poiché, se essi non fossero entità di un qualche genere, noi non potremmo costruire proposizioni intorno ad essi» (PM, p. 613).

Ora, senza entrare nel merito di una discussione dettagliata della questione, che ci porterebbe troppo lontano, è sufficiente constatare come sotto questo profilo Russell sia avvicinabile a Meinong. Probabilmente, occorrerebbe puntualizzare come la posizione di Meinong sia ancora più radicale, nella misura in cui la sua teoria degli oggetti sostenga una sussistenza a tal punto aliena dall'empirico da qualificarsi come extra-ontologica.²³¹ Ma in questa sede a noi interessano soprattutto le analogie, specie in relazione alla nozione di distanza la quale, tanto nei *Principles of Mathematics* quanto nel saggio di Meinong *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (molto apprezzato da Russell),²³² viene a figurare come una relazione indivisibile, asimmetrica e – soprattutto per Meinong (§3) –²³³ relativa a uno spazio ideale intensivo.

Come mostra bene Russell, nella sua recensione allo scritto di Meinong inerente alla cosiddetta legge di Weber-Fechner (RBWG), il problema della distanza – e della sua eventuale misurabilità – sorge nel momento in cui si tratta di quantificare grandezze dotate di termini coinvolti in relazioni indivisibili. In questo senso il caso della percezione umana dell'intensità di uno stimolo è emblematico. Quando infatti le quantità si comportano come relazioni, per giunta asimmetriche, è indispensabile secondo Meinong ricorrere a misure «surrogative», cioè a sostituzioni tramite le quali una distanza di per sé ideale possa tradursi in una lunghezza numericamente

²³¹ Si veda A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata 2003. Meinong, per caratterizzare la novità "ontologica" introdotta dalla sua teoria dell'oggetto, parla di una «scienza dell'oggetto in quanto tale o dell'oggetto puro» (Ivi, p. 82). Un oggetto, per essere tale, non richiede affatto la proprietà dell'esistenza, anzi, la sua purezza emerge precisamente al di là dei due livelli fondamentali dell'essere (l'esistenza e la consistenza), all'interno di un terzo livello detto del «fuori-essere» (*Aussersein*). Cfr. Ivi, pp. 27-32.

²³² A. Meinong, *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (1896), in *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, 1913 (testo consultabile online all'indirizzo: <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/permanent/vlp/lit30004/index.meta&start=11&pn=16>).

Russell, d'altronde, conferma la sua vicinanza alle tesi meinongiane sia nei capitoli XIX-XXI dei *Principles of Mathematics*, che più esplicitamente nella sua recensione a *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (abbreviata RBWG).

²³³ A. Meinong, *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, cit., pp. 96-99.

misurabile (es. l'uso del logaritmo per la quantificazione dello stimolo). Russell, per parte sua, nei *Principles*, pur riconoscendone il concetto e le proprietà, limiterà la portata della nozione ideale di distanza al solo campo dell'aritmetica. In generale, difatti, avendo perlopiù a che fare con le quantità divisibili dell'esperienza fisico-empirica, si ricorre ai «tratti», cioè principalmente a elementi che, fungendo da parti discrete delle serie, sono «susceptibili di misurazione numerica». L'introduzione delle distanze, in questo senso, complicherebbe inutilmente la situazione (PM, p. 356).

Nonostante il comune realismo di fondo parimenti, riscontrabile in Russell e in Meinong, quest'ultimo parrebbe quindi avvicinarsi maggiormente alla definizione deleuziana di distanza; dal momento che, nel suo tentativo di stabilire una legge di misurazione delle quantità indivisibili, non esita a far ritorno al problema kantiano delle quantità intensive e a definire la distanza nel contesto "metafisico" positivista della sensibilità.²³⁴

§3.2.4. Dall'atomismo al pluralismo. Le cose e le prospettive

Interrompiamo adesso la nostra rapida ricostruzione della nozione logico-empiristica di distanza, per rendicontare alcuni degli elementi interpretativi che, a nostro avviso, meglio manifestano l'atteggiamento deleuziano nei confronti del

²³⁴ Cfr. E. Tegtmeier, *Meinong on Measurement*, in «Erwin Grazer Philosophische Studien, vol. 52, 1996, pp. 161-171. D'altra parte Meinong sembrerebbe conoscere molto bene, probabilmente meglio di Russell, le tesi fondatrici dell'empirismo classico. È infatti noto il suo doppio studio dedicato a Hume: A. Meinong, *Hume Studien. I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, Akademie der Wissenschaften», Wien 1877; *Hume Studien. II. Zur Relationstheorie*, Akademie der Wissenschaften, Wien 1882. Per una panoramica sulle tesi principali espresse in questi due lavori meinongiani si veda K. Barber, *Meinong's Hume Studies: Part I: Meinong's Nominalism*, in «Philosophy and Phenomenological Research, vol. 30, n. 4, 1970, pp. 550-567; Id., *Meinong's Hume studies, Part II: Meinong's analysis of relations*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 31, n. 4, 1971, 564-84.

problema dello spazio. Lo scopo, come di consueto, è quello di far emergere la specificità della sua proposta teorica.

1. Come primo punto vorremmo sottolineare, ancora una volta, il contesto da cui è tratta la definizione di distanza a cui sinora abbiamo fatto riferimento. Non crediamo sia un errore sostenere che questa nozione, così per come viene descritta in *Differenza e ripetizione*, si richiami a un'impostazione metafisica molto ampia, di fatto in grado di estrarre e far convergere a sé aspetti provenienti da riflessioni dalla vocazione non propriamente metafisica. Questo carattere lo si nota bene proprio in riferimento alla nozione di distanza: il primo a fondare la teoria delle distanze e a collegarla allo *spatium* ideale – constata Deleuze sulla scorta di Gueroult – è stato appunto Leibniz. Con lui le relazioni di distanza si caratterizzano prima di tutto come elementi genetici costitutivi di uno spazio metafisico, capace di conservarle allo stato implicato, quanto di esplicarle nell'*extensio*. Deleuze si dimostra quindi “rigorosamente eclettico”, nel riprendere da Leibniz – via Russell – la descrizione delle distanze come relazioni ideali e inserendola, al contempo, nel quadro interpretativo dello *spatium* metafisico evidenziato da Gueroult. Deleuze, d'altro canto lo si era già visto nel capitolo precedente, sembra preferire tale lettura proprio perché permetterebbe di evitare la presunta contraddizione tra ordine oggettivo della continuità ideale e ordine discontinuo – e soggettivo – dello spazio esteso esperito dalle monadi.²³⁵

Deleuze – hanno dunque ragione gli interpreti che insistono sulla temporalità e il flusso – privilegia quindi la continuità: la distanza è una grandezza intrinsecamente temporale e la sua migliore descrizione filosofica la si trova nel concetto di durata bergsoniano. La distanza è «ciò che muta di natura dividendosi» (DR, p. 309). La priorità di questa lettura temporale verrà esplicitata soprattutto in

²³⁵ M. Gueroult, “L'espace, le point et le vide chez Leibniz”, cit., pp. 449-452.

Mille piani e in *Cinema 2*, laddove si enfatizzerà il carattere continuo. La distanza – afferma Deleuze – è una «molteplicità di “distanza”» inseparabile da «un processo di variazione continua» ed «ecco perché ci sembra che Bergson (molto più di Husserl o anche di Meinong e Russell) abbia rivestito un’importanza fondamentale nello sviluppo della teoria della molteplicità» (MP, pp. 572-573).

Russell, che dal canto suo dimostra di avere maggiore sensibilità per lo spazio, critica questa concezione bergsoniana, collegandola a un’interpretazione del tutto errata del numero e della divisione (PB; cfr. PM, pp. 481-491). Bergson, secondo Russell, avrebbe infatti ideato una metafisica dell’intuizione e dell’istinto, apprezzabile più per il pregevole stile letterario che per l’effettiva comprensione del reale. Relegando il numero allo statuto di mera unità, cioè di fattore matematico della divisione spaziale del discreto, Bergson si sarebbe accontentato di attribuire al numero l’immagine empirica della parte. Ma, così facendo, non avrebbe fatto altro che confondere «il concetto generale» di numero, i «vari numeri particolari» e le diverse collezioni a cui i vari numeri particolari sono applicabili» (PB, p. 14). La squalifica dell’intelletto condotta da Bergson si fonda per Russell su un’indebita riattivazione delle tesi metafisiche, intorno cui gravitava la matematica tradizionale: affermando l’indivisibilità del continuo, l’eracliteo Bergson sostiene che in presenza di parti la freccia di Zenone si troverebbe in istanti di stasi, come catturata da fotogrammi che ne renderebbero impossibile il movimento. Per Russell questa entusiasta affermazione di una durata indivisibile non tiene però conto delle ultime teorie matematiche relative alla divisibilità del continuo (Cantor su tutti), per cui tra due numeri di una serie numerica è possibile individuare infiniti altri numeri, talché da un numero all’altro non si passerebbe che per continuità.

Ciononostante, la squalifica bergsoniana della spazialità in favore di una durata che fa coesistere le dimensioni del tempo e che dunque rende possibile la successione continua, non sembra aver motivo – come del resto sembra tener presente Deleuze – di opporsi alla definizione matematica di Russell. A

contrapporre i due argomenti è forse più la mancata distinzione tra due registri filosofici incompatibili che non la loro reale inconciliabilità tematica. A ben vedere, in effetti, pur assecondando stili e procedure molto differenti, queste due riflessioni sembrano concentrarsi sul medesimo problema; arrivando, di fatto, a proporre due tesi molto simili, malgrado le divergenze dovute a un tipo di trattamento alternativamente metafisico o logico-matematico.²³⁶

Sul fronte dell'impostazione metafisica di Bergson la continuità è chiaramente riferita alla dimensione della variazione continua del vivente che, appunto, non fa salti; in quest'ottica è perciò legittimo intendere la divisibilità come un paradosso da risolvere, così come la stasi della freccia qualcosa di fenomenologicamente inammissibile. Al contrario, sul fronte della visione aritmetica di Russell, approntata sulla base delle considerazioni di Weierstrass circa il *continuum* matematico, una rappresentazione «statica», «strutturale», non fa problema. Anzi, come mostra Russell riprendendo Cantor (e implicitamente Weierstrass), il continuo matematico supera l'ostacolo costituito dalla nozione antinomica di «segmento infinitesimale». Il continuo può difatti essere inteso come serie «ordinale» di relazioni asimmetriche tra termini consecutivi, cioè come un sistema di «tratti» o «distanze» indivisibili e mai elementari, una – direbbe Cantor – «successione»; oppure, nel caso lo si volesse analizzare dal punto di vista elementare, egualmente non sarebbe errato identificarlo con un insieme di termini scomponibili (PM, pp. 490-491; cfr. PE, pp. 77-78) facenti parte – per dirla con Weierstrass – di una «serie infinita convergente» o, ancora con Cantor, di un «insieme numerabile».²³⁷

²³⁶ Per una ricostruzione della critica russelliana di Bergson si veda V. Petrov, *Bertrand Russell's Criticism of Bergson's Views about Continuity and Discreteness*, in «Filozofia», vol. 68, n. 10, 2013, pp. 890-904. Sugli aspetti maggiormente problematici della posizione di Russell si consulti invece la lettura «Bergson-oriented» di M. Capek, *Bergson and Modern Physics, A Re-interpretation and Re-evaluation*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, Dordrecht, Boston 1971.

²³⁷ Sul problema del continuo matematico in Weierstrass, Dedekind e Cantor si veda D.F. Wallace, *Tutto, e di più*, cit., pp. 151-251.

In una situazione di duplicità di questo tipo è, se non altro, curioso il fatto che Russell, per descrivere la peculiarità del continuo matematico, si permetta qui di far scivolare la nozione di distanza da un piano strettamente matematico a uno di carattere intensivo. L'attrito con Meinong è in questo senso parzialmente sanato, e le difficoltà sorte dalla loro precedente comparazione sensibilmente ridimensionate:

«Se ammettiamo che un tratto sia essenzialmente seriale, cosicché debba consistere almeno di due termini, allora non esistono tratti elementari; e se il nostro è un continuo in cui esiste distanza, allora parimenti non esistono distanze elementari. In nessuno di questi casi si trova la minima base logica per l'esistenza di elementi. La richiesta di termini consecutivi sorge, come abbiamo visto nella parte terza, da un uso illegittimo dell'induzione matematica. E per quanto riguarda la distanza, le distanze piccole non sono più semplici di quelle grandi, ma tutte, come abbiamo visto nella parte terza, sono altrettanto semplici. E le distanze grandi non presuppongono le piccole: essendo grandezze intensive, esse possono esistere anche là dove non esistono affatto distanze minori. Così il regresso infinito da distanze o tratti maggiori a distanze o tratti minori è di un genere innocuo, e la mancanza di elementi non causa alcun inconveniente logico. Perciò l'antinomia è risolta, e il continuo, per quanto almeno io riesca a vedere, è completamente esente da contraddizioni» (PM, p. 491)

2. La posizione dell'empirismo logico rivela quindi, per rifrazione, i caratteri metafisici del continuo indivisibile. In particolar modo, riferendoci alla questione dello spazio, si è visto in che modalità la visione empiristica del logico favorisca il piano neutro, statico e strutturale, a discapito di una visione dinamica e materialmente vitale. Con Russell (e Meinong) abbiamo una superficie fissa di atomi la cui unica forma di continuità è resa possibile dalle relazioni – asimmetriche e insieme ordinali – che la strutturano. Per utilizzare un criterio preso in prestito da Deleuze, si potrebbe affermare che l'ottica dell'empirismo logico sia di tipo rigorosamente proposizionale, nella misura in cui il reale è analizzabile prima di

tutto a partire da una sua riduzione alla proposizione e agli “elementi” grammaticali che la compongono (cfr. LS). Il pluralismo logico, in effetti, analizza e disarticola, distingue termini, dando vita a un probabilismo “quantitativo” spazialmente statico. La sua è, potremmo dire, una «sintesi statica logica» (cfr. LS, pp. 109-116).

D’altro canto, il pluralismo metafisico – si pensi a Bergson – ingenera un pluralismo delle convergenze, piuttosto che delle divisioni; un probabilismo qualitativo che azzarda un contatto immediato, extra-proposizionale, con la natura in quanto tale (cfr. B, p. 20). Lo scopo ultimo di un pluralismo di questo genere è, dopotutto, proprio quello di comprendere il problema dell’atomismo in senso differenziale. Deleuze lo mostra bene: le proprietà salienti di questo empirismo fisico portano a concepire lo spazio, e le distanze, all’orizzonte di una materia vivente che rende possibile, tramite il concetto di forza, la coesistenza di “elementi” relativamente discontinui e di continuità indivisibili. Le filosofie di Bergson e di Nietzsche possono allora essere viste come delle rivisitazioni speculativamente avanzate del “naturalismo”; legittimamente concepibili come esplorazioni di uno “spazio” a suo modo plurale, costitutivo di un dominio di forze sempre molteplici, di tensioni e distensioni che, malgrado tutto, realizzano la continuità. In altri termini, si potrebbe affermare come lo spazio da loro descritto renderebbe pensabile *l’actio in distans*, effettuandola tramite delle distanze indivisibili che, sebbene fungano da termini e da relazioni esteriori, conservano la continuità tipica del divenire naturale. Deleuze le descrive così:

«L’essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe assurdo pensare la forza al singolare. Una forza è il dominio e contemporaneamente l’oggetto su cui questo dominio viene esercitato. In una pluralità di forze, queste sono reciprocamente attive e passive a distanza, in quanto la distanza è l’elemento differenziale di ogni forza, in virtù del quale essa entra in rapporto con le altre; si tratta per Nietzsche, del principio della filosofia della

natura, in base al quale dev'essere compresa la critica dell'atomismo, volta a dimostrare che l'atomismo è il tentativo di attribuire alla materia una pluralità e una distanza essenziali che, di fatto, appartengono solamente alla forza. [...] Sorge tuttavia il problema di vedere se la nozione di atomo possa, nella sua essenza, dar conto del rapporto essenziale che ad essa fa capo. In effetti, questo concetto risulta coerente solo se al posto dell'atomo si concepisce la forza, in quanto la nozione di atomo non può contenere al proprio interno la differenza necessaria, una differenza nella e secondo l'essenza [...]. L'atomismo sarebbe così una maschera del nascente dinamismo» (NPh, pp. 10-11)

3. Grazie alla scoperta di grandezze come le forze, che consentono di pensare distanze plurali eppure indivisibili, l'empirismo classico, da superficiale che era, si evolve in direzione di un «empirismo superiore» in grado di innalzare l'atomismo in direzione del dinamismo. In altri termini, secondo Deleuze, le due tendenze dell'empirismo – quella logica e quella fisico-naturale – possono convergere in una metafisica del tempo, secondo cui lo spazio è generato dal flusso della temporalità stessa, come sua sottodimensione interna. Da quanto ci è permesso di capire, dai testi di Deleuze trapela quindi la necessità di sintetizzare il dualismo empiristico di termini e di relazioni esterne, nonché lo spazio essenzialmente superficiale di questo mondo neutro di cose, con l'univocità di un solo flusso temporale che, scorrendo, origina i propri termini e la propria voluminosità. Perciò, il monismo e il pluralismo sembrano in Deleuze assimilarsi, purché a patto di una sussunzione della spazialità alla temporalità, dell'esteriorità all'interiorità, della semplice superficialità a un flusso voluminoso in perenne trasformazione.

Quest'idea sembra d'altra parte confermare la nostra ipotesi di una fase deleuziana sempre più proiettata verso una concertazione di profondità trascendentali e genetiche, da un lato, e di superfici e eventi incorporei, dall'altro. Deleuze, per realizzare quest'integrazione di superfici e di profondità, seguirà prima la filosofia stoica (in *Logica del senso*); poi, Bergson in *Mille piani* e in *Cinema 2*, e di nuovo Leibniz in *La piega*. E, se si farà ritorno a Leibniz sarà proprio perché

Leibniz è stato il primo a concepire le relazioni, e le distanze, in un senso tale da poter accordare l'esteriorità e l'interiorità, il pluralismo e il monismo, la superficialità e la profondità. Non dovrà dunque sorprendere vedere Deleuze affermare la grande consonanza tra il «manierismo» stoico e il manierismo barocco di Leibniz (P, pp. 89-90); e, insieme, criticare Russell proprio laddove egli non è riuscito a cogliere che in Leibniz l'esteriorità delle relazioni si dà, per così dire, nell'interiorità di un'«unità attiva» di «cambiamento qualitativo», simile eppure del tutto differente dal rapporto di inclusione soggetto-predicato (Ivi, p. 92). Già Spinoza, e prima ancora di lui gli Stoici, avevano tentato di fornire una risposta a questo dilemma: com'è possibile che esistano differenze, relazioni e pluralità, dove tutto è in realtà da ricondurre all'immanenza della sostanza (o delle sostanze)?

Per Leibniz, come per Spinoza e gli Stoici, la logica del pluralismo si accorda al monismo: le sostanze non sono soggetti di un attributo bensì «unità attive di un cambiamento»; aspetto che, soprattutto su larga scala, garantisce la differenza (la «distinzione reale») e insieme l'inseparabilità di una compartecipazione universale. In tal senso, afferma Deleuze, «come sostengono gli stoici, niente è separabile o separato, ma tutto cospira con tutto, ivi comprese le sostanze tra loro» (Ivi, p. 93).²³⁸ Analogamente, analizzando il cinema di Welles, in *L'immagine-tempo*, Deleuze stabilisce un collegamento tra il comportamento della sostanza temporale di Bergson (la durata) e il «neo-espressionismo» barocco di Leibniz. In entrambi i casi abbiamo a che fare con una «liberazione delle profondità», la conquista di «una continuità di durata che fa sì che la profondità scatenata appartenga al tempo, non più allo spazio». E, considera Deleuze in nota, a riprova di questa subordinazione delle contiguità spaziali rispetto al *continuum* temporale, bisogna ricordare che proprio «Bergson (e Merleau-Ponty) hanno mostrato come la “distanza” (*Materia e*

²³⁸ Sul problema dell'infinito modale in Spinoza e in Leibniz SPE, pp. 157-167.

memoria, cap. 1), come la “profondità” (*Fenomenologia della percezione*) fossero una dimensione temporale» (IT, p. 123).

4. Se si guarda all’omaggio che Deleuze rivolge a Meinong, in *Logica del senso*, l’empirismo sembrerebbe raggiungere il proprio compimento nella forma di un paradosso: anche «le proposizioni che designano oggetti contraddittori hanno esse stesse un senso» e, «nondimeno, la loro designazione non può in nessun caso essere effettuata» (LS, p. 38). Meinong, ci informa Deleuze, nel risalire al campo dell’esperienza pura logica, accede a un ambito comune tanto agli oggetti possibili quanto agli oggetti impossibili. È lo spazio del «senso», dell’«extra-essere», ossia del «minimo comune al reale, al possibile e *all’impossibile*». In questo luogo «esterno dell’essere» possono dunque dimorare, oltre alla «materia delle designazioni» e alla «forma delle significazioni», «puri eventi ideali ineffettuabili in uno stato di cose». Questi, malgrado la loro indipendenza logica, si dimostrano tuttavia inemendabili dal punto di vista ontologico (Ivi, p. 39).

Ora, se si vuole misurare la tensione interna a una proposta empiristica di tal tipo, è necessario riferirsi nuovamente a Russell e alla sua problematica ontologia che – come alcuni hanno mostrato – può essere letta alla stregua di una vera e propria fatica di Sisifo; uno sforzo continuo per tentare, e ritentare, di intonare l’atomismo logico con il razionalismo empirico.²³⁹ Se si deve infatti spiegare la convergenza tra ipotesi logiche e dati di fatto è necessario un terzo elemento che, specularmente rispetto all’extra-essere e alle «relazioni virtuali» di Meinong,²⁴⁰ operi la connessione tra l’ente (l’essere) e il nostro modo di apprenderlo (la sensibilità). Questo elemento di terzietà verrà definito dal Russell della maturità *sensibilia* o,

²³⁹ Si veda B. Linsky, “The Metaphysics of Logical Atomism”, in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, cit., pp. 371-391

²⁴⁰ Sulla specificità delle «relazioni virtuali» in Meinong e le differenze rispetto alla «semantica estensionalista» di Russell, rimandiamo al confronto con la teoria delle relazioni di Russell, di D. Jacquette, *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, Springer, Berlin 2015, pp. 264-275.

come insiste Deleuze in *Che cos'è la filosofia?* (QPh, p. 127), «osservatore parziale». Stando a Russell – nonché alle analisi di Deleuze – i *sensibilia* hanno il compito di sopperire al vuoto sorto tra l'elemento materiale (le molecole, gli atomi, gli elettroni, i corpuscoli) e il dato sensoriale corrispondente. Il problema è dunque di carattere correlazionale e richiede, ancora una volta, un operatore terzo che si inserisca a cavallo tra l'universalità dell'atomo e la sua percezione individuale. Ad esempio, si chiede Russell, come accordare un punto materiale preciso dello spazio, «il posto in cui», con lo «spazio privato», la prospettiva «da cui è osservato» (ML, pp. 146-149). Servirebbe, appunto, una visione interna che, seppur parziale, consentisse di valutare e figurare i fenomeni in maniera attendibile. Ci troviamo quindi nuovamente di fronte – come ammette lo stesso Russell – a un problema monadologico (Ivi, p. 147).

Breve parentesi. Nel nostro percorso abbiamo già avuto modo di incontrare la ritrosia di Deleuze nei confronti della nozione di spazio; una vera e propria ostilità che si è tradotta in una proposta teorica dichiaratamente focalizzata intorno alla nozione di tempo. Il tempo deve per Deleuze costituire il cuore, il punto di partenza e di arrivo di ogni teoresi veramente radicale: il tempo è il significato stesso di ciò che accade o, se preferiamo, la forma universale di ogni evento. Ma non basta, poiché a questa tesi fondamentale fa seguito la piena fiducia rispetto a uno sforzo volto a eludere il carattere rappresentativo – biemente spaziale – dei concetti filosofici. Lo spazio, detto altrimenti, diventa l'obiettivo polemico di una riflessione che si è prefissata come scopo principe quello di presentare senza mediazioni il comportamento temporale della natura – fisica e cogitativa. Ciò che occorre dimostrare è il carattere non indispensabile dello spazio: la sua è una funzione accessoria rispetto a una realtà che può, nonostante le apparenze, darsi a vedere senza il ricorso a determinazioni spaziali. Risulta quindi inevitabile che questa ambiziosa ricerca si scontri immediatamente contro le resistenze del linguaggio e,

in particolare, contro il suo aspetto perlopiù metaforico e figurativo. (chiusa la parentesi)

Il tentativo di scavalcare le procedure più generali di argomentazione può apparire pertanto – oltre che pesantemente oneroso dal punto di vista concettuale – del tutto autocontraddittorio a livello metodologico: non è forse vero che l'uomo, cercando di afferrare il tempo, se lo immagina, raffigura e, in buona sostanza, spazializza? Prendere allora in prestito – come fa Deleuze – immagini letterarie o artistiche, piuttosto che costruzioni geometriche e funzioni matematiche, non testimonierà esattamente di un fondamentale rapporto con lo spazio? Ma, se questo è vero, che senso può avere la sua tenacia nel dichiararsi assolutamente contrario a un tale procedimento?

Ora, che sia vana o meno, questa resistenza di Deleuze appare inevitabile e, in quanto tale, assurge a testimone chiave di un legame difficilmente sostituibile, a ben vedere intrinseco e fondamentalmente trasversale rispetto alle specificità delle singole discipline. L'arte opera a contatto con uno spazio sensibile degli affetti e dei materiali estetici; le funzioni matematiche e i procedimenti di modellizzazione della geometria e della fisica elaborano modelli spaziali; i concetti, finanche intesi metafisicamente come «superfici» e «volumi assoluti», non sembrano a loro modo facilmente svincolabili dalla metaforica dello spazio. Di più: sebbene, come afferma Deleuze, ogni disciplina lavori sul proprio piano utilizzando i «propri elementi» («concetti e personaggi concettuali» per la filosofia; «sensazioni e figure estetiche» per l'arte; «funzioni e osservatori parziali» per la scienza), questa irriducibilità è da subito messa in discussione o, meglio, posta alla prova da interferenze e scivolamenti di piano. Commistioni che, benché siano da Deleuze definite «estrinseche», risultano comunque tutte parimenti accumulate dall'esigenza di costruire un piano. Ossia dalla necessità di definire una dimensione osservabile e in qualche modo riconoscibile (funzionale, materiale-estetica, metafisica): ancora una volta la necessità di istituire, anche soltanto in senso lato, uno spazio tramite il

quale il caos e la variazione continua della natura possano divenire in qualche modo fruibili.

Certamente, lo spazio così inteso non costituirà più una finalità ultima, né dell'arte, né della scienza, né della filosofia; cionondimeno, sarà il problema stesso della temporalità e del caos a intimarci di agire urgentemente sulla nostra elaborazione della nozione di spazio. Pensare il tempo, ossia cercare di dare una forma al caos, comporta una trasformazione del nostro modo di descrivere; impone un adeguamento che renda lo strumento compatibile e conforme rispetto alla particolarità dell'oggetto di studio. L'opera di Deleuze sembra pertanto manifestare le frizioni di questa paradossale connivenza tra un caos temporale e un sapere che, così sollecitato, non può che generare strumenti di elaborazione spaziale. Che si abbia infatti a che vedere con funzioni, opere artistiche, o concetti, si tratta sempre e comunque di un problema di visione; e, dunque, di un dilemma descrittivo sperimentato da un occhio che, per non rimanere abbagliato, deve poter ricorrere a una spazializzazione, più o meno diretta. Si tratta per prima cosa di vedere – per la filosofia di «sorvolare» e «contemplare» – e, nello stesso tempo, anche di mostrare, esibire ed esprimere.

Si prenda il caso, formalmente più chiaro, della scienza e delle sue funzioni. Deleuze afferma che, in generale, non è scorretto notare che le funzioni utilizzate in campo scientifico possiedono «qualcosa di figurale» (QPh, p. 120), ossia qualcosa che ci «fa vedere il corso della funzione e le sue differenti affezioni» (*ibidem*). Ma per legittimare, oltre che per far vedere, questa corrispondenza tra variabili e funzioni è necessario un osservatore che, appunto, certifichi le affezioni dell'oggetto studiato. Ecco allora Deleuze riprendere esattamente il Russell di *The relation of sense-data to physics*, a piena conferma di questa necessità scientifica di un elemento terzo, irriducibile tanto al soggetto quanto all'oggetto: nella scienza devono comparire degli «osservatori parziali», vale a dire «dei sensibilia che si affiancano ai funtivi» (Ivi, p. 127).

Ma bisogna fare attenzione al tipo di osservazione e – avverte Deleuze – distinguere, di conseguenza, due tipi di *sensibilia*: nonostante lo scopo ultimo sia per entrambi quello di osservare e di registrare, i «*sensibilia* di concetto» (filosofici) si distinguono da quelli «di funzione» (scientifici) per il differente tipo di rapporto che intrattengono nei confronti del loro spazio, cioè del piano che istituiscono con le loro operazioni. Il personaggio concettuale, molto “empiristicamente” ci verrebbe da dire, sorvola le superfici di una molteplicità virtuale e, nell’atto stesso di contemplarla, ne traccia i dipartimenti disponendovi le componenti concettuali; concetti che quindi, in definitiva, non sono altro che distribuzioni di intensità ordinali su una superficie metafisica assoluta (Ivi, pp. 10-11, pp. 213-214). L’osservatore parziale si cala invece nel mondo fisico, ne diventa uno spettatore interno e, a tal fine, costruisce sistemi di referenza dotati di coordinate che, tramite le funzioni, trasformano le percezioni in tanti piccoli occhi, singolarità o «fuochi di percezione» in grado di veicolare le informazioni relative a quello che sta materialmente accadendo. Secondo Deleuze la differenza di natura tra il prospetto funzionale della scienza e il concetto consterebbe quindi nella velocità di cui è dotato quest’ultimo: il «cervello» è il pensiero che percorre il caos a «velocità infinita», lo contempla, determinando senza mediazione alcuna ciò che vi accade (Ivi, pp. 213-214). Per tale ragione il concetto riguarda propriamente degli eventi, mentre la funzione – che è invece mediazione e registrazione delle velocità – traccia prospetti, costruisce cioè modelli per fissare gli effetti osservati.

In entrambi i casi si tratta comunque di captare ciò che non si può vedere. Per Deleuze, come del resto anche per Russell, la posizione dello scienziato è peculiare dal momento che riceve effetti dall’oggetto naturale «grazie all’osservatore ideale che ha egli stesso installato, come un golem nel sistema di referenza» (Ivi, p. 126). Il problema degli osservatori parziali e dei *sensibilia* di funzione non è perciò affatto estraneo alla filosofia; anzi corrisponderebbe esattamente a quello delle singolarità posto dalla monadologia. Del resto è lo stesso Russell, in questo testo dedicato alla

correlazione tra dati sensoriali e conoscenza del mondo fisico, a richiamarsi esplicitamente a un compito filosofico di tipo leibniziano. Non è quindi peregrino osservare Deleuze mentre associa questo scritto di Russell al prospettivismo della scienza e, *a fortiori*, al trattamento specificamente scientifico della monadologia di Leibniz. In quest'ottica fisica, in cui lo spazio non si limita più a formalizzare le relazioni superficiali del campo logico-proposizionale, Russell sembrerebbe ridiscendere verso le profondità, verso gli spessori dei suoi strati, dei suoi ripiegamenti e, nondimeno, delle sue prospettive interne. Le monadi operano all'interno del campo fisico, lo funzionalizzano, trasformandolo in un modello spaziale specifico. Stando dunque alla lettura di Deleuze, l'empirismo di Russell, una volta entrato in contatto con la dimensione fisica essenzialmente continua e voluminosa, è stato probabilmente costretto a ripensare la sua ontologia atomistica la quale, presa eccessivamente alla lettera, mostrava serie difficoltà di armonizzazione con la tesi fisica continuista e con il regime ordinale delle relazioni esterne ai propri termini.

Questa revisione metafisica in chiave monadologica, presente in *The relation of sense-data to physics*, sembra pertanto contravvenire l'iniziale obiezione mossa da Russell nei confronti del solipsismo monadologico. L'accusa di eliminazione delle relazioni, riportata da Deleuze in *La piega* (P, p. 90), sembra da Russell ritrattata. Ponendo l'osservatore all'interno dello stesso divenire naturale, il rapporto tra monade e suo "esterno" non pare più costituire l'oggetto di contenziosi. La funzione è infatti in grado di descrivere una situazione topologica, secondo la quale, l'esteriorità delle relazioni è perfettamente compatibile con l'interiorità del punto di vista. Gli spazi riemanniani, il nastro di Möbius ad esempio, mostrano bene come uno spazio fisico possa essere osservato e insieme registrato; studiato tanto a partire da prospettive tra loro indipendenti (variabili), reciprocamente esteriori, quanto colto dal di dentro del suo continuo variare. Si potrebbe quindi dire che la scienza, specie quando si rivolge a un oggetto fisico, rimane presa in una problematica

barocca di flussioni e ripiegamenti, cioè di dati sensoriali instabili che, per questo, richiedono di essere organizzati all'interno una griglia di presentazione spaziale, relativamente costante.

La soluzione topologica al problema monadologico delle relazioni, presentata da Deleuze in *La piega* (P, pp. 188-189), ben lungi dall'eliminare la modellizzazione spaziale in favore della pura temporalità dei fenomeni, sembra al contrario confermare la necessità di una mediazione funzionale che richiede ancora una volta lo spazio. La trasposizione della monadologia in chiave topologica, detto altrimenti, confuta l'iniziale critica russelliana ai danni di Leibniz: non è vero che Leibniz nega le relazioni esteriori asimmetriche a beneficio di giudizi analitici di inerenza sostanziale. Questa critica perde di mordente poiché nello spazio barocco, cioè all'interno della dimensione dei ripiegamenti topologici, le distanze possono assumere un valore puramente ideale, ben prima che metrico. E, in una certa misura, è lo stesso Russell a arrivare a una conclusione simile mostrando, con la teoria dei *sensibilia*, come una funzione capace di catturare i fenomeni fisici si componga prima di tutto di rapporti tra variabili indipendenti, ossia di relazioni asimmetriche allo stato puro. Relazioni ideali, beninteso, di cui le lunghezze misurabili non sono altro che rappresentazioni esteriori.

Si può dunque pensare a una situazione di interiorità rispetto al fenomeno fisico senza con ciò dover per forza escludere le relazioni, riducendo tutto quanto a una logica sostanzialista di attribuzione. La monadologia d'altronde – e lo spiega bene Deleuze in *La piega* (P, pp. 181-182) – serve esattamente a questo: rendere metabolizzabile l'accostamento e l'interazione tra le relazioni interne di una monade dominante (es. un corpo), che funziona da punto di vista privilegiato, e termini variabili o relazioni esteriori, posti al di fuori della costante. Secondo Deleuze, le apparenti contraddizioni monadologiche tra interno ed esterno, e tra discontinuità e continuità, possono di conseguenza ottenere una convincente risoluzione dalla «topologia» (P, p. 182). Quando si entra in uno spazio che si

comporta in maniera tale da rendere l'interiorità e l'esteriorità coestensive e, per così dire, immediatamente comunicanti, ci si trova infatti nella migliore palestra per allenarsi a pensare, in termini plurali, l'unicità del *continuum* reale. La monadologia è, in questo senso, una topologia, che coordina punti di vista dominanti a realtà oggettive esteriori, «dominate»; il tutto all'interno di una costante «flussione» complessiva, che si piega e dispiega all'infinito.

§3.3.1. *William James: empirismo radicale e genesi funzionale dello spazio*

Dovessimo sintetizzare quanto si è detto finora a proposito dell'empirismo e della particolare assimilazione deleuziana, si potrebbe affermare che la lettura del nostro abbia agito principalmente per incrocio e selezione di elementi. Dell'empirismo classico di Hume è importante recuperare la tesi atomistica e il problema correlato dell'associazionismo, ossia la questione della strutturazione degli elementi. Il nesso tra punto sensibile e spazio di distribuzione ha difatti stimolato Hume a elaborare una delle prime filosofie della differenza (atomismo) e della ripetizione (relazioni, associazioni, tendenze, abitudini). Sul fronte dell'empirismo logico di Russell, invece, l'isolamento dell'aspetto atomistico ha mostrato, al di là della legittima filiazione con la tradizione humeana, uno specifico potenziamento in direzione di una logica delle relazioni esterne, decisamente innovativa nel suo favorire il punto di vista proposizionale a discapito di quello sensibile. Eppure, nonostante il carattere statico connaturato a ogni ottica logico-matematica che si rispetti, nulla ha impedito di rintracciare proprio nell'alveo dell'empirismo logico una definizione intensiva dello spazio continuo. Tale aspetto intensivo, connesso al nome di Meinong (e di Russell), ci ha dunque garantito di ricomporre la definizione leibniziana di distanza, presente in *Differenza e ripetizione*. Non solo: questo percorso ci ha inoltre permesso di individuare un'ipotesi circa l'uso deleuziano del pensiero di Russell. Per stemperare il razionalismo logico e per

rendere dunque spendibile, in ambito sia fisico che metafisico, la dottrina delle relazioni esterne, Deleuze ha da un lato enfatizzato le proprietà ideali del concetto di relazione – propriamente leibniziane – e, dall'altro, ricontestualizzato empiristicamente quelle sensibili e intensive – di impronta chiaramente trascendentale. Il risultato è, com'è noto, un «empirismo trascendentale» definibile nei termini di un pluralismo, ontologico e metodologico; di fatto per nulla estraneo al motivo della genesi interna, specie se intesa in senso monadologico. Questo ritorno o, se vogliamo, questa ristrutturazione del prospettivismo in chiave empiristica determina una discesa nel mondo fisico, tanto di Deleuze quanto – lo abbiamo accennato – dello stesso Russell; nonché una rivalutazione del problema tipicamente scientifico della correlazione tra interiorità del fenomeno ed exteriorità delle sue descrizioni. A riprova di questa tesi si è visto come il modello spaziale topologico fosse da Deleuze tenuto in massima considerazione, proprio al fine di presentare la particolare relazione tra interiorità ed exteriorità, tipica del prospettivismo monadologico.

Ora, nella sua monografia su Hume Deleuze aveva già individuato nella tesi dell'esteriorità delle relazioni il principio fondamentale dell'empirismo; una proprietà così generale – va detto – da consentire, almeno potenzialmente, di avvicinare posizioni filosofiche altrimenti incomparabili. Deleuze non esita d'altronde a classificare il pluralismo di William James e il realismo di Bertrand Russell sistemandoli sotto la comune macrocategoria dell'empirismo. A ben vedere, tuttavia, anche ammettendo una condivisione della tesi delle relazioni esterne ai propri termini, quella tra Russell e James non sarebbe che un'analogia puramente esteriore, una somiglianza – rileva ironicamente Madelrieux – simile a quella esistente tra «le pinne dello squalo e quelle della balena».²⁴¹ E, del resto, è sufficiente un'analisi di poco più accurata perché la loro divergenza emerga

²⁴¹ S. Madelrieux, *Pluralism anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James*, in «Archives de Philosophie», vol. 69, 2006, pp. 375-376.

inequivocabilmente; almeno quanto basta per farci dubitare della bontà della sistematizzazione deleuziana. L'“empirismo” sembra così fungere da vaga etichetta, pare fornire niente di più di un ampio contenitore filosofico all'interno del quale poter svolgere, senza traumatizzanti attriti, qualsivoglia manovra di commistione.

Un'operazione del genere è filosoficamente ammissibile? Sì, ma a condizione che venga posta nell'ottica di una vasta e profonda operazione di sintesi filosofica; cioè all'interno di un lavoro di selezione, di innesto e di rielaborazione che – nella sua sistematicità – elicit la cura analitica così come la forzatura, le operazioni di fino al pari delle indispensabili sgrossature. In altre parole, ciò che a nostro avviso può legittimare genericità di tal fattura è la finalità sistematica di un più articolato progetto di assorbimento e reinterpretazione. E in questo, possiamo affermarlo con una certa neutralità, Deleuze sembra essersi impegnato a fondo. La fortuna e la risonanza critica incontrate dagli studi deleuziani sembrano del resto dare ragione a questo suo uso disinvolto dei metodi di lettura, ideato a partire da procedure e nozioni che, sotto molti punti di vista, sarebbero considerate poco ortodosse se non addirittura deprecabili.

Ma arriviamo a James per cercare di capire quale sia l'aspetto che ha maggiormente catturato l'attenzione di Deleuze e che, in qualche modo, ha contribuito a declinare la sua nozione di spazio in senso empiristico. Prendendo le mosse dai *Saggi sull'empirismo radicale* (ERE) ci accontenteremo di raccogliere e ordinare alcuni tra i caratteri salienti della prospettiva empiristica di James, avendo cura di ribadire, laddove lo si richieda, il forte influsso che l'opera di Wahl ha esercitato sulla ricezione deleuziana. In effetti, com'è stato altrove giustamente notato,²⁴² il pensiero di James compare in Deleuze in una forma già piuttosto filtrata, che rispecchia appieno la presentazione del suo maestro.²⁴³

²⁴² S. Madelrieux, “Pluralism without Pragmatism”, cit.

²⁴³ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, cit., pp. 145-234.

Dovessimo elencare le tesi cardine dell'interpretazione di Wahl potremmo stilare un elenco simile a questo. L'empirismo (di James) è: mondo o natura plurale di cose particolari e concrete; relazioni altrettanto indipendenti ed esterne ai propri termini; concatenamenti e relazioni di confluenza mai del tutto compiute e totalizzate; un'unica realtà continua e fluente da concepirsi come una sola e medesima corrente vitale; una molteplicità relativamente discontinua (rispetto alle singole prospettive); un «polisistematismo»²⁴⁴ che tiene insieme, in un solo grande fatto, la pluralità noetica dei soggetti e dei loro sistemi individuali, con la varietà ontologica dei domini empirici; la sperimentazione della novità nello spazio e nel tempo, negli incontri e nelle distribuzioni del mondo fisico, così come negli eventi e nelle irruzioni inaspettate del divenire cronologico; un anti-intellettualismo che si converte in un realismo dinamico, essenzialmente pragmatico nel suo atteggiamento di scoperta (invece che di analisi).

Eppure, basta scorrere velocemente questa lista per cogliere un'incertezza di fondo, una pungente tensione tra propensioni teoriche dagli opposti orientamenti, in grado di sollevare nuovamente l'interrogativo circa lo statuto filosofico della realtà: continuità o discontinuità?

Secondo Wahl, il motivo di questa apparente contraddizione è da rintracciarsi nella duplice filiazione dell'ontologia di James, da un lato debitrice del "discontinuismo" logico di Russell così come, dall'altro, impensabile in assenza del contributo della continuità bergsoniana. James, nota Wahl, sembra dondolare tra il principio dell'esteriorità delle relazioni e quello della loro interiorità; lasciando in sospeso la scelta tra il punto di vista logico e quello psicologico-metafisico. Tuttavia, benché sia proprio Wahl a enfatizzare questa sorta di insuperabile dualismo, una direzione pare emergere con maggiore forza: l'argomentare di James sembra propendere verso un modello di filosofia maggiormente affine allo spazio

²⁴⁴ Ivi, p. 189.

empirico e discontinuo, tale che il suo lessico arriverebbe a evidenziare uno scarto rispetto al gergo della durata temporale fluente. James appare opporsi a Bergson favorendo il realismo russelliano dell'esteriorità delle relazioni, ma secondo una declinazione in senso empiristico tradizionale; cioè verso quella tipica sensibilità da Hume mostrata nei confronti dei comportamenti dello – e nello – spazio concreto. L'anti-intellettualismo di James, in altre parole, sembrerebbe coniugarsi con il pluralismo di ascendenza empiristica: al fine di combattere le tesi degli idealismi e dei monismi, l'unica soluzione resta quella di pensare un essere concreto che si struttura per addizioni e aggiunte, un essere che cioè disprezza la totalità astratta e che perciò si distribuisce dandosi – come scrive Wahl – «un po' per volta».²⁴⁵

Per quale ragione, allora, James insiste così tanto sul fatto che l'«esperienza pura» sia «l'immediato flusso di vita», e consista in una «corrente di esperienza» soltanto secondariamente frantumata dall'intervento della riflessione (ERE, pp. 51-52)?

Soffermandoci sul testo di Wahl vediamo come la maggiore incompatibilità tra James e Bergson la si misurerebbe in relazione alle rispettive reazioni nei confronti del classico problema della divisibilità infinita dello spazio. L'affermazione jamesiana di una nozione plurale e distributiva del reale mette infatti in discussione «la concezione monista e collettiva», portando a definire l'idea di continuità e divisibilità infinita alla stregua di una «finzione della nostra intelligenza». «Il paradosso di Zenone – dichiara Wahl – è, per James, un argomento a favore dell'anti-intellettualismo precisamente perché si tratta di un argomento in favore della discontinuità».²⁴⁶ Dunque, nonostante sia corretto sostenere con Madelrieux come quello di James possa implicare un pluralismo temporale, ripreso dall'indeterminismo di Renouvier e incentrato sul problema dei futuri

²⁴⁵ Ivi, p. 199.

²⁴⁶ *Ibidem*.

contingenti;²⁴⁷ resta secondo noi altrettanto lecito insistere – come del resto fa Wahl – sulla differenza sostanziale tra la durata continua e assolutamente indivisibile di Bergson e la «continuità fatta di parti discontinue» di James.²⁴⁸ Questa discrepanza è a nostro avviso testimone di un approccio che, sebbene si inserisca – parimenti a Bergson – nel quadro temporale di una «metafisica» e di una «cosmologia»,²⁴⁹ è esemplare rispetto a un trattamento empiristico della realtà all’insegna delle determinazioni spaziali. Congiunzioni, disgiunzioni, prolungamenti, transizioni, sostituzioni, parti, frammenti, bordi, orli, mosaici, sono tutte espressioni utili a esprimere il paradosso di una continuità non assoluta; cioè di un fluire che poggia su di un atomismo di fondo e che, pertanto, si sviluppa in maniera strutturalmente composita: come un *patchwork* che cresce per addizione di parti. Dunque, la discontinuità non riguarda soltanto uno spazio empirico parcellizzato, bensì lo stesso divenire temporale che, appunto, viene a sorgere per giustapposizione e distribuzione di elementi, passibili perciò dell’appellativo di “contingenti” (i futuri). Se si volesse ricercare un raffronto nell’ambito delle teorie scientifiche e, precisamente fisiche, si potrebbe dire che in James la descrizione dello spazio-tempo predilige il modello quantico e corpuscolare, sconfessando quello ondulatorio – forse più affine al bergsonismo.

Questa fluida discontinuità o, se si preferisce, questa continuità associativa e relazionale è di per sé semanticamente ambigua. James lo dimostra bene comparandola a un «mosaico» privo di «letto» cementato: «nell’empirismo radicale – si legge – non esiste “letto”; è come se le tessere stessero attaccate per gli orli: il cemento sarebbe formato dalle transizioni sperimentate tra di esse». Ma, aggiunge subito dopo James, «naturalmente una simile metafora è fuorviante perché nell’esperienza concreta le parti più solide e quelle più mutevoli passano

²⁴⁷ S. Madelrieux, *Pluralism anglais et pluralisme américain*, cit., pp. 386-390.

²⁴⁸ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes*, cit., 201.

²⁴⁹ S. Madelrieux, *Pluralism anglais et pluralisme américain*, cit., p. 390.

continuamente le une nelle altre, non c'è in generale alcuna separazione che sia necessario superare con un cemento esterno, e qualsiasi separazione effettivamente sperimentata che non viene superata, rimane tale e vale come separazione fino in fondo». Questo non significa altro all'infuori del fatto che «l'Esperienza stessa, presa in generale, può accrescersi lungo gli orli. Che un momento di essa proliferi nel successivo mediante transizioni che, sia congiuntive che disgiuntive, continuano il tessuto esperienziale [...]» (ERE, pp. 47-48).

Come intendere allora questo testacoda tra discontinuità e continuità? A questo proposito, ci si potrebbe richiamare alla locuzione utilizzata da Deleuze per definire la concezione leibniziana della materia: una «tessiturologia», cioè «un ampio spazio per mutazioni, esplosioni, associazioni e dissociazioni repentine, sempre nuovi concatenamenti» (P, pp. 188-189).

Ora, da quanto ci è possibile desumere dai *Saggi sull'empirismo radicale*, i tratti principali della teoria dello spazio di James si trovano perlopiù raccolti in corrispondenza delle frequenti discussioni critiche intorno al dualismo filosofico tra spazio esteso dei corpi (il fuori) e spazio inesteso della coscienza (il dentro). Lo schema della rappresentazione, a detta di James, tende infatti a stabilire una distinzione tra le due sfere dell'esperienza, una separazione che può essere accettata soltanto da un punto di vista, per così dire, funzionale. L'atteggiamento che occorre impiegare se si decide di spiegare l'apparente paradosso dello sdoppiamento dello spazio, per cui tutto ciò che è fisicamente presente verrebbe a reduplicarsi nello spazio mentale, è di tipo pragmatico. In che senso? Nel senso che, per individuare la sorgente di questo dualismo, e per scansare il comune errore di presupporre come evidente la correlazione tra i due poli della rappresentazione (il soggetto e l'oggetto), dobbiamo situarci all'interno del flusso concreto degli eventi, in modo tale da poterlo valutare senza pregiudizi. James propone allora l'esempio di una stanza che, come il punto all'incrocio di due linee, sembra – almeno di primo acchito – appartenere contemporaneamente a due luoghi differenti, in me e fuori

di me. In realtà, ci dice James, ciò che noi facciamo quando iniziamo a distinguere il luogo reale esteso dal suo contenuto mentale, non è altro che l'esito di una specificazione funzionale che va ad aggiungersi alla sola e unica esperienza dello spazio: l'esperienza pura.

L'esperienza della stanza è difatti qualcosa di unitario che, cionondimeno, si complica e si accresce venendo a partecipare di molteplici relazioni. Tra gli svariati processi che la interessano i più ricchi di conseguenze sono senz'altro quello fisico, di costituzione effettiva della stanza, e quello mentale, di formazione dell'idea della stanza nella mente. Il rapporto tra questi due vettori dell'esperienza è particolarmente travagliato per il fatto che i due «gruppi», o «contesti», a cui le loro rispettive operazioni appartengono sono «curiosamente incompatibili». Le operazioni relative alla stanza fisica – tanto di costruzione quanto di abitazione – hanno conseguenze di un certo tipo, sono in un certo senso inemendabili; mentre le operazioni della mente godono al contrario di una significativa volatilità. Quel che però le congiunge, e che rende il loro legame parte di un'unica realtà, è il fatto che, al di là delle specifiche operazioni, l'essere e l'apparire coincidono (ERE, p. 20; cfr. Ivi, p. 107). Nel caso della stanza l'esperienza pura diventa allora passibile di divisione a causa di una specificazione funzionale che le attribuisce dimensioni e direzioni, per così dire, addizionali.

«L'esperienza – scrive James – partecipa a diversi processi che si possono seguire lungo linee interamente differenti che vanno discostandosi da essa. Quell'unica cosa identica a se stessa ha tante relazioni col resto dell'esperienza, che si può considerarla parte di svariati sistemi di elementi associati fra loro, e trattarla come se appartenesse a contesti opposti. In uno di questi è il vostro "campo di coscienza"; in un altro è "la stanza in cui sedete", ed entra in entrambi i contesti nella sua interezza, non fornendo alcun pretesto per cui si possa dire che essa si lega alla coscienza con una delle sue parti o aspetti e alla realtà esterna con un'altra» (Ivi, p. 14)

La differenza tra lo spazio del mondo esteriore e quello del mondo interiore non dipenderà pertanto dall'inestensione della coscienza. Tanto per il mondo fisico quanto per le immagini mentali abbiamo a che fare egualmente con quantità estese, benché organizzate secondo modalità differenti. L'estensione oggettiva e materiale è il risultato di un ordine rigido tra distanze: ciò che chiamiamo «Spazio reale», afferma James, è composto da estensioni «esterne», «in contrasto, per così dire, l'una all'altra», che «si escludono reciprocamente e mantengono le loro distanze»; quanto invece alle estensioni interne, abbiamo invece a che fare con un ordine che non è rigido, cioè con un «*Durcheinander*», una compenetrazione «in cui l'unità si perde» (ERE, p. 22). Dunque, in altre parole, si tratta di un problema empiristico di differente distribuzione: strutturazioni specifiche che conseguono a una disparità funzionale tra relazioni associative di diverso genere. Ne consegue che «la differenza tra estensione oggettiva ed estensione soggettiva è soltanto una differenza di relazione rispetto a un contesto» (*ibidem*).

L'unità originaria del concreto si salda così alla pluralità delle mie operazioni, in modo tale da costituire un mondo di parti concatenate secondo relazioni. Relazioni che, appunto, a seconda che si tratti della dimensione fisica o di quella mentale stabilisco legami più o meno stretti tra i *relata*: i nostri concetti e le nostre sensazioni sono ad esempio posti sotto relazioni di «confluenza»; nello spazio-tempo la confluenza lascia invece il posto a relazioni di maggiore esteriorità come quelle di «conterminalità», «contiguità», «prossimità», «simultaneità», oppure di «essere-in», «essere-su», «essere-per», «essere-con» (Ivi, p. 58). L'«empirismo radicale» di James recupera dunque la tesi empiristica secondo cui, con buona pace per Bradley e i monisti, le relazioni possono avere un «valore esteriore», cioè uno statuto in grado di renderle «altrettanto reali dei termini che esse uniscono» (ERE, p. 57). Il monismo ha infatti sempre avuto il difetto di non riuscire a spiegare – e comprendere – il carattere esteriore delle relazioni spaziali: la loro presunta esteriorità è considerata «irrazionale», cioè sostanzialmente incapace di giustificare

un ruolo all'interno di un sistema consistente di termini. Stando a quando sostiene Bradley, una volta intaccate anche le relazioni, l'atomismo finisce per confinare la categoria di spazio nell'ambito di astrazioni concettuali del tutto irrilevanti, se non addirittura antinomiche. Uno spazio in cui le relazioni sono del tutto indipendenti rispetto ai termini impedisce difatti di comprendere il concetto stesso di relazione: in una relazione di dislocazione, ad esempio, che ragione vi sarebbe di parlare di relazioni dal momento che i termini (i *relata*) non contribuiscono ad alcun processo, né tanto meno vengono affetti dalla variazione di posizione? Così pensato ogni elemento diventa «irrilevante» e, con ciò, ogni connessione del tutto «irrazionale».

Alla domanda di *Appearance and Reality* che ci chiede se una «pura relazione esterna (cioè una relazione che può cambiare senza forzare simultaneamente i suoi termini a cambiare la loro natura) sia possibile e ci venga imposta dai fatti», Bradley risponde, com'è noto, affermando che la disposizione spaziale dipende «dall'interna connessione e dallo sfondo» della totalità presupposta. Perché vi sia esperienza nello spazio «deve esserci una confluenza totale delle sue parti, ciascuna in e attraverso l'altra». Le relazioni sono, secondo Bradley, sempre interne ai propri termini e la loro presunta exteriorità non è nient'altro che il frutto dell'ipostatizzazione di separazioni effettuate per meri fini pratici (Ivi, pp. 59-62).

James, da parte sua, definisce invece la propria posizione come una «*Identitätsphilosophie* più frammentata», ossia un'«esperienza pura» fondamentalmente unitaria, ancorché si componga di molteplici relazioni che ne ritagliano l'interno secondo altrettanto plurimi contesti. Questo fatto e, secondo James, accettabile soltanto se ci si trasferisce dal punto di vista «sostanziale» (del monismo e dell'idealismo) a quello funzionale dell'empirismo. Una stessa penna potrà allora essere al contempo un oggetto fisico, un percetto, e un'immagine mentale perfettamente integrata nella vita interiore della coscienza; o, addirittura, comparire contemporaneamente – come quasi sempre accade – in due o più coscienze diverse. Come spiegare dunque una simile ubiquità? Si tratta appunto di

valutare empiricamente uno stesso fenomeno, classificandone le operazioni e inserendole in gruppi contraddistinti da una relativa unità funzionale. Ciò che accade alla penna e che ne fa moltiplicare le dimensioni è infatti una sorta di serializzazione, ossia una tipologizzazione e un conseguente raggruppamento delle operazioni che si verificano all'interno della medesima realtà («questa penna»). Il passaggio dalla dimensione pura e unitaria a quella dell'eterogeneo e del plurale si compie allora per progressiva aggiunta di esperienze; come sommatoria di sempre ulteriori modalità «di entrare in una relazione definita con l'unità in questione» (Ivi, pp. 65-71).

In James la *vexata quaestio* del rapporto tra continuità e discontinuità pare quindi trovare risposta, come abbiamo appena visto, in una sorta di parallelismo in grado di coordinare i motivi di discontinuità dell'empirismo più classico alle esigenze di continuità del bergsonismo. La comunicazione tra questi due assi avviene a livello pragmatico e l'apparente spezzettamento della realtà a opera dell'intelletto diviene un'espansione funzionale dell'esperienza pura di partenza. James non sembra, d'altro canto, voler cedere a discorsi di tipo genetico e, sebbene accordi il suo apprezzamento ai neokantiani (Ivi, p. 11), l'affermazione della continuità dell'esperienza è condotta su di un piano che rimane empiristico. La sua postura risulta, nonostante tutto, analitica e, da quanto si legge, mai costruttivista o genetista: «dobbiamo – scrive James – astrarre diversi gruppi e trattarli separatamente se vogliamo in qualche modo parlarne. Ma non possiamo neppure iniziare a comprendere come le esperienze *vengano a costituirsi*, o *per qual motivo* le loro caratteristiche e relazioni siano proprio come appaiono» (Ivi, p. 69).

È del resto il problema dell'empirismo classico, quello per cui gli elementi costitutivi dell'esperienza (atomi e relazioni) si associano formando conglomerati caotici, privi di ogni intima ragione di coesione. Questi composti sono come le teste del Borneo: James li paragona alle «teste umane disseccate con cui i Daiacchi del Borneo ricoprono le loro capanne. Il cranio forma un solido nucleo ma

innumerevoli penne, foglie, fili, perline e pendagli decorativi di ogni sorta ricadono giù da esso ondeggiando, e salvo il fatto che vi terminano, sembrano non avere niente a che fare l'uno con l'altro» (Ivi, p. 30). Fuor di metafora, questo significa che «se consideriamo le relazioni spaziali non possiamo servirci di esse per connettere in alcun sistema regolare ciò che è mentale». Al contrario, l'empirismo divenuto radicale fa derivare la divisione degli elementi, le fratture, da un'esperienza originaria di continuità, precisamente detta di «transizione continua» (ivi, pp. 30-31). Ma come fare a spiegare dal punto di vista dello spazio la continuità di un processo – finanche di transizione – senza con ciò chiamare in causa principi genetici? Come è possibile aggirare la discontinuità dell'atomismo tradizionale senza servirsi di forme che decidono dello sviluppo dei fenomeni? Che cosa garantisce il comune orientamento all'interno dello spazio? Se ogni suo elemento è casualmente accostato al suo contiguo e se non ci sono processi trascendentali di genesi, che cosa consente di produrre l'accordo tra spazi privati (da me percepiti) e spazi pubblici (da tutti riconosciuti)? Si tratta di una pura e semplice convenzione?

Come sostiene Flaxman – a nostro parere correttamente – l'empirismo radicale di James inscena un pluralismo prospettico, stando al quale la molteplicità delle serie funzionali, parallelamente disposte, converge nel punto di pura esperienza; le serie e i gruppi di relazioni costituiscono cioè punti di vista, prospettive, tutte parimenti focalizzate sulla medesima realtà. In un certo senso, paragonato al *modus operandi* trascendentale di *Differenza e ripetizione*, ci troviamo qui nella situazione inversa: è la profondità a prodursi sullo sfondo di una medesima superficie reale. Così come accade con l'artificio pittorico della prospettiva o come in quelle fotografie in cui i binari del treno «sono prolungati dentro la profondità del quadro» fino al punto di reciproca coincidenza.²⁵⁰ In questa maniera, lo spazio non richiederà più un processo genetico generatore delle dimensioni, dalla profondità

²⁵⁰ G. Flaxman, "A More Radical Empiricism", in *Deleuze and Pragmatism*, cit., p. 63.

alle lunghezze, bensì una serie di vedute interne allo spazio stesso, capaci di fornirci differenti prospettive del medesimo oggetto. Punti di vista immanenti alla realtà che, noterà Deleuze in un suo corso, sono essi stessi coinvolti nelle dinamiche proiettive di metamorfosi e anamorfosi (Cfr. CVL, 15/04/1980). «Lungo la linea di questa prospettiva – afferma Flaxman – la variazione del soggetto stabilisce un nesso con la trasformazione dell’oggetto».²⁵¹

Il prospettivismo di James si concretizza allora in una visione realista dello spazio; per nulla distante, a questo riguardo, dal prospettivismo dei *sensibilia* di Russell. Tante prospettive quanti sono gli osservatori parziali, tanti «percetti» quanti sono gli aspetti avvistati all’interno di questo «spazio in comune». Si prenda l’esempio della Memorial Hall, ci dice James: diversi percetti (il miei, i tuoi, i vostri) prendono di mira il medesimo spazio senza che però tale relatività di prospettiva ne infici minimamente l’integrità dell’edificio. Anzi, questo gioco apparentemente aleatorio dei percetti non fa che precisare progressivamente la consistenza unitaria del reale, per cui, appunto, la Memorial Hall rimane esattamente la medesima, che ne si percepisca l’interno o che si rilevi «la struttura interna dei suoi mattoni o della sua calce» (ERE, p. 46). I percetti seguono un metodo seriale di composizione che consente di conservare sia la pluralità degli sguardi e delle loro dimensioni, che l’unità inemendabile dello spazio in comune. Questo «spazio in comune» sarà dunque materialmente presupposto dai percetti che lo sondano:

«A parte il daltonismo e possibilità del genere, vediamo la Hall da prospettive diverse. Voi potete essere da un lato e io dall’altro. Il percetto di ciascuno di noi, mentre vede la superficie della Hall, è oltretutto soltanto il suo termine provvisorio. La cosa più vicina, al di là del mio percetto, non è la vostra mente, ma altri percetti miei in cui si sviluppa il mio primo percetto, l’interno della Hall, ad esempio, [...]. Se le nostre menti fossero conterminali in senso

²⁵¹ Ivi, pp. 66-67. Riguardo al tema della prospettiva e della genesi – statica o dinamica – della profondità dello spazio, rimandiamo alla disamina di G. Châtelet, *Les enjeux du mobile, Mathématique, physique, philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1993, pp. 83-96.

letterale, né l'una né l'altra potrebbe andare al di là del percepito che avevano in comune [...]. Il naturalismo, ammissibile sul piano della logica, è confutato dunque dal fatto empirico? Non hanno, dopotutto, le nostre menti un oggetto in comune? Sì, hanno senza dubbio lo *spazio* in comune [...]. Tutte le relazioni, sia geometriche che causali, della Hall hanno origine o terminano in quel luogo dove le nostre mani si incontrano e dove ciascuno di noi comincia ad agire se desidera far cambiare la Hall davanti agli occhi dell'altro. [...] Qualsiasi ulteriore conoscenza l'uno o l'altro di noi possa acquisire circa la reale costituzione del corpo che avvertiamo in questo modo, voi dall'interno e io dall'esterno, è in quello stesso luogo che gli elementi costitutivi appena concepiti o percepiti devono essere localizzati, ed è *attraverso* quello spazio che il vostro e il mio rapporto mentale reciproco devono sempre effettuarsi, tramite la mediazione delle impressioni che io rivolgo a voi e delle reazioni che quelle impressioni possono provocare da parte vostra» (Ivi, pp. 46-47)

Russell avrà pertanto le sue buone ragioni di definire la propria teoria prospettica dei *sensibilia* come «compatibile» con le teorie dei «nuovi realisti», specialmente di Mach e James (ML, p. 140). In un passo di *The relation of sense-data to physics* – così vicino a James da sembrare un commento delle tesi appena enunciate – Russell propone una teoria dello spazio che fa coincidere la nozione di costruzione, solitamente riferibile a un contesto trascendentale, con la metodologia empiristica di organizzazione seriale degli elementi.²⁵² La «costruzione dell'unico ordine onnicomprensivo della fisica», invece di mettere capo a principi costitutivi della soggettività, diviene qui il risultato dell'«ordine spaziale delle prospettive» (Ivi, p. 149):

«Dobbiamo spiegare adesso come le diverse prospettive vengono ordinate in uno spazio. Ciò viene fatto per mezzo dei *sensibilia* posti in correlazione tra loro e considerati come apparenze di una stessa cosa nelle diverse prospettive. Spostandoci, e grazie alle testimonianze altrui, scopriamo che due prospettive differenti,

²⁵² Russell omaggia James nel suo saggio contenuto in *Philosophical Essays* dal titolo "William James's Conception of Truth" (PE, pp. 127-150).

pur non potendo contenere entrambe i medesimi *sensibilia*, possono nondimeno contenerne di assai simili; e si constata che l'ordine spaziale di un certo gruppo di *sensibilia*, in uno spazio privato di una prospettiva, è identico o assai simile all'ordine spaziale dei *sensibilia* correlativi nello spazio privato di un'altra prospettiva. [...] Una data cosa presenterà delle apparenze in alcune prospettive, ma presumibilmente non in certe altre. Essendo definita la "cosa" come la classe delle sue apparenze, se x è la classe delle prospettive in cui appare una certa cosa δ , allora δ è un membro della classe moltiplicativa di x , essendo x una classe di classi reciprocamente esclusive di *sensibilia*. [...] La sistemazione delle prospettive in uno spazio viene effettuata per mezzo delle differenze tra le apparenze di una data cosa nelle varie prospettive. Supponete, diciamo, che una moneta appaia in numerose prospettive diverse; in alcune appare più grande e in altre più piccola, in alcune appare circolare, in altre presenta l'apparenza di un'ellisse di eccentricità variabile. Possiamo raccogliere insieme tutte le prospettive in cui l'apparenza della moneta è circolare. Le sistemeremo su un'unica linea retta, ordinandole in una serie in base alle variazioni delle dimensioni apparenti della moneta. Sistemeremo analogamente su un piano le prospettive in cui la moneta appare come una linea retta di una certa grossezza [...]. Lo spazio la cui costruzione è stata testé spiegata, e i cui elementi sono tutte le prospettive, si chiamerà spazio "prospettico"» (Ivi, pp. 148-149)

§3.3.2. Gilbert Simondon: il principio dell'analogia e lo spazio relazionale di individuazione

La filosofia di Deleuze ha perlopiù osteggiato l'utilizzo filosofico dell'analogia, in ragione di una teoria ontologica dell'univocità dell'essere, profondamente contraria alla figurazione rappresentativa ed equivoca del reale. Non è perciò difficile individuare, lungo pressoché l'intero corso dell'opera deleuziana, coriacee pagine di invettiva contro i procedimenti analogici. Come non ricordare, ad esempio, le pagine conclusive di *Differenza e ripetizione* a favore di una teoria dell'univocità che, tramite una ripresa concertata di Duns Scoto e di Spinoza, fosse in grado di giustificare differenziazioni modali di una medesima sostanza. Come spiegare, del resto, «il senso collettivo dell'essere» e il «gioco della differenza

individuante nell'essente» senza che questi, una volta passati attraverso le larghe maglie della rete analogica di somiglianze tra generi e specie, andassero irrimediabilmente persi? (DR, pp. 386-388). Lo stesso trattamento critico dell'equivocità viene riservato ad alcune teologie negative neoplatoniche, ree di aver sostenuto una logica negativa di attribuzione analogica, e di aver così mancato la distinzione puramente formale – per Spinoza «reale e non numerica» – operante tra la sostanza e suoi attributi (SPE, pp. 38-51). Similmente, un anno più tardi, nelle pagine finali di *Logica del senso*, le altezze retoriche dell'analogia, dell'eminenza e dell'equivocità, dovevano essere superate in direzione delle superfici del senso e del non senso, ossia all'orizzonte dell'Evento che «comunica l'univocità dell'essere al linguaggio» (LS, pp. 217-219). Nel testo su Kafka (1975) questo problema si ricalibra invece in un attacco mirato del carattere analogico-spaziale del linguaggio: nel passaggio da *La muraglia cinese* e *America* alla «perfezione topografica» de *Il processo* e *Il castello*, con Kafka si assiste – ritengono Deleuze e Guattari – a un declino delle «figure spaziali» e alla contemporanea emersione di serie di immagini intensive: la scrittura dà vita a una «cartografia che ha cessato di essere prima di tutto spaziale» (KLM, pp. 135-137). In *Mille piani* la “figura” del rizoma propone dal canto suo un modello logico-proposizionale teso a incarnare le «rotture asignificanti» costitutive del piano di consistenza, nonché a riprodurre le dinamiche di univocità ontologica che lo tracciano (lo schema mimetico vale difatti «soltanto a livello degli strati», MP, p. 54-55). In *Cinema 2*, similmente, le «immagini-tempo» si assumono l'onere di una semiologia non analogica, adeguata a una presentazione diretta di una sostanza temporale non stratificata (IT, pp. 37-57, pp. 130-131); un nuovo rapporto con i segni che fa il paio, in ambito letterario, con una ricerca impegnata nell'elaborazione di formule funzionali (Melville: «I would prefer not to»), atte a tradurre la letteralità originaria, non metaforica, del linguaggio (CC, pp. 93-119; DRF, p. 26, 38, 305).

Ora, se è vero che questa carrellata testimonia una profonda avversione di Deleuze nei confronti dello statuto tanto ontologico, quanto correlativamente epistemologico, dell'analogia, come possiamo giustificare la linea di sviluppo da noi sinora proposta? La nostra tesi per cui lo spazio resterebbe un elemento centrale della filosofia di Deleuze, dovuto principalmente all'irriducibilità analogico-spaziale del linguaggio e all'urgenza ostensiva dell'approccio scientifico (in senso lato), sembra contravvenire le finalità di una riflessione metafisica sull'univocità dell'essere, proiettata verso la meta ultima dell'immediata espressione temporale dei fenomeni.

La nostra tesi è che questa tensione, apparentemente insostenibile, possa essere ridimensionata una volta posta sotto l'ampio ombrello concettuale dell'empirismo trascendentale. Ora, questa convergenza di empirismo e trascendentalismo sembra – a nostro parere – trovare un'ottima rappresentazione nella riflessione di Gilbert Simondon. La teoria dell'individuazione simondoniana ha infatti elaborato un empirismo trascendentale *sui generis*: un'ontologia analogica delle relazioni che, riportando in auge la teoria medievale dell'individuazione univoca, sembra essere riuscita a mettere d'accordo i motivi del discontinuismo empiristico con quelli della continuità genetica trascendentale; il tutto nel contesto di un'operazione di profonda riflessione intorno alle questioni ontologico-metafisiche sollevate dalle scoperte scientifiche di fine '800 e inizio '900.

Il pensiero filosofico precedente – si pensi alle riflessioni di Nietzsche, Bergson, Husserl e Heidegger – aveva già iniziato a elaborare, da punti di vista differenti, teorie relative allo statuto energetico dell'esistente. Cosa che, evidentemente, traduceva già a un livello concettuale ancora germinale l'impulso decisivo delle scoperte fisiche coeve: Maxwell con le sue leggi del campo elettromagnetico, Planck con l'introduzione della nozione di "quanto", e Einstein con l'elaborazione della teoria della relatività ristretta, hanno tutti parimenti contribuito a ristrutturare radicalmente le basi della meccanica classica, ridefinendo *ex novo* la natura

elementare della materia, sempre più mobile, dinamica e relazionale. Ad un materialismo di stampo Cartesiano, fondato sul presupposto dell'omogeneità della *res extensa* e dei suoi elementi costitutivi, si sostituì così un energetismo basato su processi di costituzione dei campi di relazioni, a livello sia microscopico che macroscopico. Subentrò dunque, potremmo dire usando l'espressione di Heisenberg, un certo grado di indecidibilità (o indiscernibilità), tale da richiedere nuovi modelli esplicativi e nuovi strumenti di misurazione. In Simondon, in particolare, la specificità di questa "incertezza" si manifestò in una duplice istanza. A livello ontologico, i campi di energia, formati da particelle («quanta») prive di una natura individuale fissa e definita, elicitano fenomeni di natura transitoria; relazioni di carattere discontinuo che si svolgono nel campo, come effetti momentanei di un processo complessivo di costituzione. In senso epistemologico, d'altro canto, la natura indecidibile della materia vanifica ogni tentativo di neutrale analisi dell'oggetto, ponendo le condizioni per un *double bind* – di mutua genesi – tra osservatore e oggetto osservato.

Autore fino a poco tempo fa trascurato e, di recente, protagonista di un'improvvisa notorietà, Simondon ha avuto il merito di accettare il confronto con la svolta accorsa nelle scienze fisiche; prendendosi a carico l'ambizioso progetto di fornire loro una metafisica che fosse all'altezza dei nuovi problemi. A questo scopo, pertanto, il percorso congiunto tra ontologia ed epistemologia si rivelava necessario: risalire alla dinamica originaria di individuazione dell'essere, per mostrare come le sue operazioni comportassero un tipo specifico di interazione che, agendo tanto a livello «micrologico» (ad esempio nella formazione dei cristalli) quanto a livello «molare» (ad esempio nel rapporto che si instaura nella percezione umana), produce i termini della relazione di cui si compone (gli individui elementari).

La riscoperta di Simondon deve parte del suo merito a Deleuze e al proprio reimpiego massiccio di nozioni simondoniane. La loro consonanza è d'altronde così

forte da rendere problematico il confronto: dovendo ricostruire le ragioni del debito teorico-filosofico contratto da Deleuze nei confronti di Simondon, si rischia di frequente un'indebita sovrapposizione, e una conseguente indistinzione dei due percorsi di pensiero. È sufficiente leggere con attenzione *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964) – di cui Deleuze in tempi non sospetti ne redasse un'elogiativa recensione (1966) – per comprendere come dietro a questo sfacciato riutilizzo della terminologia “dell'individuazione” operasse già – di base – una straordinaria affinità di intenti. I problemi di fondo, nonché le conseguenze teorico-metodologiche di queste due filosofie sembrano essere i medesimi: per entrambi si tratta di comprendere se, e come, sia possibile una complementarità tra la discontinuità e la continuità dell'esperienza; per ambedue i progetti, l'elaborazione di strumenti concettuali fortemente innovativi – l'analogia simondoniana ne è un esempio – ha come obiettivo ultimo quella di ridisegnare il profilo e le funzioni della nostra più comune, nonché talvolta triviale, nozione di spazio.

Relazioni con valore d'essere

Con tutta probabilità Simondon è l'autore che – insieme a Bergson – ha maggiormente influenzato, in ambito metafisico e speculativo, la ricerca deleuziana. È, infatti, sufficiente soffermarsi sul terreno delle loro rispettive riflessioni inerenti alla natura dell'essere per riscontrare la notevole affinità di pensiero, e per osservare come quello di Simondon possa essere a buon diritto definito un pionieristico avvicinamento all'empirismo trascendentale. La comune impresa di «seguire l'essere nella sua genesi» (IFI, p 47) pone d'altronde, per entrambi, ragguardevoli difficoltà operative, legate allo scacco a cui è sottoposto il procedimento analitico-deduttivo. Alternativamente situato dal lato discontinuo di elementi già individuati, o nel flusso continuo di un divenire privo di punti

rilevanti, esso si dimostra fundamentalmente incapace di tallonare *pas à pas* la processualità del reale.

Secondo la tesi di Simondon, per evitare che il «sistema di realtà» sfugga alla lente filosofica, sarà allora indispensabile prendere di mira l'individuazione come operazione, vale a dire l'«ontogenesi» in quanto tale: il divenire effettivo di un individuo colto attraverso i suoi processi costitutivi, piuttosto che a partire da forme individuali astrattamente presupposte (Ivi, pp. 33-34). Ma in che cosa consiste precisamente l'individuazione? L'individuazione – afferma Simondon – è «il divenire dell'essere», un processo strutturato di sviluppo tramite il quale l'essere si esplica, realizzandosi sotto le forme specifiche di un movimento di sfasamento e di progressiva stratificazione.

Ora, secondo Simondon, l'essere «primo» possiede una dimensione essenzialmente «preindividuale» e «problematica» che, sebbene appaia «monofasica» e priva di termini sostanziali, non è da concepirsi priva di proprietà riconoscibili. Anzi, è esattamente nel tentativo di sanare l'indeterminatezza delle posizioni filosofiche del passato – sospese tra i due estremi del caos e del *quod est* (identità), del sostanzialismo e dell'ilomorfismo – che Simondon avvicina il preindividuale alla descrizione di alcuni processi di individuazione, provenienti dall'ambito scientifico. In particolare, al fine di scansare il rischio di indistinzione, l'essere simondoniano beneficia dell'aiuto della teoria dei quanti e della meccanica ondulatoria – nonché dell'idea maxwelliana di «campo». In effetti, sulla scorta di queste nuove «modalità di esprimere il preindividuale» l'essere si mostra come un campo «metastabile», all'interno del quale è l'«energia potenziale» a tendere il suo sistema e a produrre – come propri limiti – gli individui. In questo senso, dunque, l'essere coinciderà, già originariamente, con una specifica dinamica di mediazione e, più precisamente, di «relazione» (Ivi, p. 36).

La teoria della relazione simondoniana, tuttavia, non accontentandosi di ratificare le ragioni delle teorie scientifiche correnti, elabora una critica filosofica

atta a superare i dualismi che ancora sopravvivono all'interno delle nuove concezioni fisiche. Ragion per cui sarà necessario, ad esempio, operare un capovolgimento dello schema adottato in microfisica, al fine di dimostrare come, rispetto ai singoli termini che costituiscono le coppie concettuali di onda e corpuscolo, di energia e di materia, vi sia all'opera una basilare relazione che, riprendendo de Broglie, Simondon definisce di «complementarietà». L'onda e il corpuscolo non rappresenterebbero infatti che due modalità – correlate – di espressione della realtà preindividuale, due processi indissolubilmente complementari costituenti «la risonanza epistemologica della primigenia e originaria metastabilità del reale» (*ibidem*).

Ciò che dunque ostacola la possibilità di pensare la reale operazione di costituzione dell'esistente, cioè il suo essere intimamente relazionale, è l'ammettere «la preesistenza dei termini estremi». Questa errata strategia si osserva, in una delle sue forme più raffinate, nella distinzione kantiana tra *a priori* e *a posteriori*, la quale, a detta di Simondon, vedrebbe le forme della sensibilità e dell'intelletto comparire come termini residuali, ottenuti magicamente per astrazione dall'empirico (Ivi, p. 42). A un'osservazione più attenta, però, tali forme non sorgerebbero che all'interno dello stesso processo di individuazione, come risposte e risoluzioni strutturali di una tensione problematica di carattere preindividuale. La sensibilità, e dunque la percezione – così come a un livello più complesso la conoscenza e la scienza – inventa in prima istanza «cornici spazio-temporali» in risposta a quello che può essere definito uno «scontro di unità tropistiche primitive». È quindi chiaro come l'epistemologismo di matrice kantiana venga qui criticato, ridimensionato e riformulato in una prospettiva eminentemente ontologica, sotto certi aspetti anticipatrice dell'empirismo trascendentale e, in particolare, precorritrice di quella che Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, definisce un'estetica trascendentale «apodittica» (DR, pp. 79-80). La forma kantiana dell'esperienza – *a posteriori* come *a priori* –, solitamente associata alla natura precostituita delle categorie e della

sensibilità, costituirebbe perciò, agli occhi di Simondon, una modalità di risoluzione soltanto derivata, il succedaneo astratto di un processo di individuazione originatosi a partire dalla ben più profonda tensione preindividuale, il cui modello paradigmatico è da ricercarsi in ambito prettamente fisico.

Di primo acchito potrebbe di conseguenza stupire – dato il carattere differenziale del preindividuale – l'uso che Simondon fa dell'analogia come legge interna di tutte le relazioni trasduttive (di individuazione). Eppure, è proprio l'analogia, in opposizione alla semplice «rassomiglianza», a tradurre operativamente ogni possibile parallelismo tra ontologia ed epistemologia. Infatti, concepita come «identità di relazioni» e non come rapporto di identità, l'analogia opera tanto a livello della superficie preindividuale quanto a livello degli strati di individuazione successivi. *L'analogon*, essendo *in primis* «relazione tra due relazioni» (IFI, p. 114),²⁵³ concretizza l'analogia implicita tra realtà disparate e, come nel caso del rapporto tra le polarizzazioni del cristallo e quelle della sostanza amorfa (Ivi, p. 127), si rivela ontologicamente «funzionale». Detto altrimenti – in termini informativi – ogni individuazione richiede già, come condizione minima della relazione e della conseguente comunicazione, un'analogia tra recettore ed emettitore (Ivi, p. 301).

L'analogia svolge altresì una funzione più propriamente epistemologica poiché, sulla base dell'isomorfismo ontogenetico vigente tra realtà e pensiero (Ivi, p. 213), consente il confronto tra i vari strati dell'essere, illuminando retrospettivamente – geneticamente – l'essere dell'individuo (Ivi, pp. 761-764). In altre parole, per Simondon, siccome «l'essere è ciò che fa» sarà possibile definire le strutture a partire dalle analogie tra operazioni identiche e, in questa maniera, coronare

²⁵³ Cfr. J.-Y. Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, Ellipses, Paris 2008, pp. 110-116.

l'ambizione di «razionalizzare il divenire» (Ivi, p. 773), tramite un «paradigmatismo analogico» (Ivi, p. 46).²⁵⁴

L'*enjeu* ontologico-epistemologico veicolato dalla proposta simondoniana interessa dunque il legame complesso operante tra le nozioni di relazione, trasduzione e analogia. Secondo Simondon, difatti, «la possibilità di adoperare una trasduzione analogica per pensare un dominio del reale implica che questo dominio sia effettivamente sede di una strutturazione trasduttiva». La trasduzione – precisa Simondon – «corrisponde alla suddetta esistenza di rapporti che sorgono durante l'individuazione del preindividuale, esprime cioè l'individuazione e consente di pensarla. Si tratta, quindi, di una nozione tanto metafisica quanto logica e *si applica all'ontogenesi, costituendo l'ontogenesi stessa*» (*ibidem*). L'analogia trasduttiva, come sottolinea efficacemente Bardin, deve pertanto poter implicare «una "teoria dell'essere"» di matrice «allagmatica», che renda conto tanto dell'aspetto strutturale – ontologicamente primario – quanto di quello operatorio – epistemologicamente ineludibile.²⁵⁵

Ora, per comprendere in che modo Simondon riesca a tenere insieme questi due aspetti, è necessario comprendere, prima di tutto, il significato che egli attribuisce alla nozione di «relazione». Dopodiché, si vedrà come a essere oggetto di una profonda trasformazione semantica sia la stessa nozione di «analogia» dato che, una volta caricata di inediti significati ontologici, essa legifera sin dal livello elementare delle operazioni della materia. Detto altrimenti, la riabilitazione dell'analogia condotta da Simondon in ambito epistemologico poggierebbe su una sua più profonda funzione ontogenetica. Potremmo dunque parlare per Simondon

²⁵⁴ Cfr. J.-G. Barthélémy, *Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre, Appareil* [En ligne], 16, 2015, p. 2-3; mis en ligne le 09 février 2016, URL: <http://appareil.revues.org/2253> ; DOI : 10.4000/appareil.2253.

²⁵⁵ A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Vicenza 2010, pp. 59-64.

di un «realismo» fondato su di un «relazionismo» analogico, a sua volta radicato in una «ontogenesi» (Ivi, p. 192).

Diversamente – cercheremo di vederlo meglio in seguito – il «puro metafisico» Deleuze pare seguire la pista dell'univocità dell'essere sino alle sue estreme conseguenze: come si legge nelle pagine conclusive di *Differenza e ripetizione*, «un solo clamore dell'essere per tutti gli essenti» (DR, pp. 384-386) esclude *a fortiori* ogni ricorso agli strumenti della rappresentazione, e in particolare a quello principe dell'analogia. Eppure, anche nel suo caso, l'intento di elaborare una «logica del concreto» – per usare l'espressione di Enzo Melandri –²⁵⁶ sembra rendere necessario il passaggio attraverso una certa idea di analogia, sebbene completamente restaurata. Quanto in Simondon si può definire ambiguo rispetto all'univocità, per Deleuze lo si potrà allora affermare in relazione all'analogia.²⁵⁷

Analogia e geologia: dagli strati alle distribuzioni di superficie

Le precedenti considerazioni simondoniane intorno all'incipite volto dell'analogia (ontologico ed epistemologico, strutturale e operatorio) sono sintetizzabili all'incirca come segue: l'analogia acquisisce un senso positivo nel momento in cui si fa «analogia reale», ossia nel momento in cui consiste in «un'identità di rapporti e non piuttosto in un rapporto di identità», quando cioè implica trasduzione piuttosto che «rassomiglianza» (Ivi, p. 148).²⁵⁸ Adesso, se si riflette su quanto appena osservato in merito all'idea di ontologia relazionale, sul ruolo centrale svolto dalla nozione di analogia (nella sua interpretazione trasduttiva), e infine sulla volontà di Simondon di fornire – bergsonianamente –

²⁵⁶ E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Isedi, Milano 1974, p. 98.

²⁵⁷ Si veda ad esempio l'uso che Deleuze fa della nozione di «figura» nella sua funzione di «analogo» estetico-differenziale in *Francis Bacon. Logica della sensazione* (FB, p. 229).

²⁵⁸ In particolare, su Simondon e la critica del principio metaforico di rassomiglianza, cfr. G. Carrozzini, *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, in IFI, pp. 196-211. Cfr. Ivi, p. 777.

alle scienze fisiche una propria fondazione metafisica, è lecito stabilire un parallelismo tra l'operazione simondoniana e quella deleuziana. In particolar modo, può essere utile sviluppare un rapido confronto con *Mille Piani*: si prenderà in visione la distinzione tra «analogia di proporzione» e «analogia di proporzionalità» presente nel capitolo "1730. Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile", e la sua conseguente esaustione in direzione di una cartografia dei «divenire»; a seguire, sulla scorta di una succinta esposizione della tesi deleuziana di una stratificazione per «isomorfismo senza corrispondenza», si esaminerà il suo superamento verso un'immanenza completa degli strati rispetto al piano. Una volta sviluppate queste due linee guida si potrà forse intendere l'operazione di Deleuze come un potenziamento e una radicalizzazione delle tesi simondoniane in direzione metafisica; un rilancio teorico che certamente comporta scarti rispetto alle tesi di Simondon ma che, ciononostante, prospetta finalità analoghe.

All'inizio del capitolo di *Mille Piani* dedicato ai divenire Deleuze e Guattari evidenziano come la storia naturale, affrontando il problema dei rapporti tra animali, abbia fatto ricorso principalmente a due strategie: la serie e la struttura. Ponendosi come obiettivo quello dello studio delle differenze – e non come nell'evoluzionismo le discendenze per gradi – la storia naturale ha intrapreso due percorsi analogici differenti: quello seriale dell'«analogia di proporzione», già adoperato dai teologi della *via eminentiae*, per cui si stabiliscono somiglianze a catena (A somiglia B, B a C, etc.), tutte parimenti riconducibili a un termine apicale che funge da «ragione della serie»; quello strutturale dell'«analogia di proporzionalità» – usato ad esempio da Lévi-Strauss a proposito del totemismo – che mira a rilevare e «ordinare le differenze per arrivare a una corrispondenza dei rapporti», o a distribuire «corrispondenze senza rassomiglianza fra loro» (A sta a B come C sta a D) (MP, pp. 293-296).

Ora, benché i vantaggi arrecati dall'analogia di proporzionalità siano stati riconosciuti (su tutti la sua attenzione per le differenze), Deleuze e Guattari non si ritengono ancora pienamente soddisfatti: numerosi elementi paiono sfuggire irrimediabilmente dalle larghe maglie di questa doppia rete analogica, mancando così un adeguato trattamento. Si tratta, nella fattispecie, dei «divenire-animali» che lo strutturalismo poneva alla stregua di meri fenomeni di degradazione, ma che, a ben vedere, comportano movimenti tanto indipendenti rispetto ai termini che chiamano in causa (l'uomo non diventa veramente animale e viceversa), quanto perfettamente reali («c'è un blocco di divenire che investe la vespa e l'orchidea») (Ivi, p. 298). Tali dinamismi si comportano come le «relazioni esterne ai propri termini» dell'empirismo – formula, questa, che come sappiamo Deleuze aveva già introdotto in *Empirismo e Soggettività*, anticipando uno dei temi cardine del suo pensiero.²⁵⁹ Di più, i divenire non generano né serie, né strutture, bensì alleanze e comunicazioni; implicano «molteplicità» (mute, bande, popolazioni), configurandosi come «modi di espansione, di propagazione, di occupazione, di contagio, di popolamento» (Ivi, pp. 298-299). Una domanda sorge a questo punto spontanea: come studiare il divenire, con le sue folli velocità, i suoi improvvisi rallentamenti e le sue pericolose linee di fuga? È possibile individuare dei «criteri» adatti (Ivi, p. 310)?

Deleuze e Guattari ritengono di dover porre la questione in termini di dislocazione spaziale, dal momento che, per raggiungere la precisione dei divenire, è richiesta una forma di dimensionalità inedita, tale da eccedere le gerarchie delle serie e gli strati delle strutture. Sicché, onde liberarsi dalla doppia gogna della rassomiglianza e della proporzionalità, è necessario il ricorso all'idea di «spazio topologico» qui, anche detto, «piano di consistenza». Si tratta di porsi al di sopra di

²⁵⁹ Cfr. ES, p. 120 e ss. Simondon, nel suo saggio *Allagmatica*, precisamente nel paragrafo “teoria dell'atto analogico”, sviluppa un'idea di relazione esterna ai propri termini avvicinata a quella proposta dall'empirismo deleuziano. Cfr. IFI, p. 773.

una superficie ripiegata capace di raccogliere tutte le dimensioni dei divenire senza tuttavia confonderle o ridurle a rigide dualità (*ibidem*). I due autori, radicalizzando ulteriormente il loro tono speculativo, paragonano questo piano (accompagnato dai suoi divenire) all'infinito attuale di Spinoza: «è un piano d'esposizione, una sorta di sezione di tutte le forme, la macchina di tutte le funzioni, le cui dimensioni crescono tuttavia con quelle delle molteplicità o individualità che interseca. Piano fisso, dove le cose non si distinguono se non per la velocità e la lentezza. Piano di immanenza o di univocità, che si oppone all'analogia» (Ivi, p. 313). Come correlato procedurale di quest'ontologia del piano, si ricorrerà quindi a un particolare lavoro di «cartografia» (Ivi, p. 312), un'attività di sperimentazione e di esplorazione compiuta su di uno spazio intenso e perfettamente immanente.

Da questo punto di vista, rilevano Deleuze e Guattari, nell'ambito della storia naturale Geoffroy Saint-Hilaire è andato più lontano di Cuvier. Se quest'ultimo ha infatti avuto il merito di far «passare l'analogia allo stadio scientifico», ossia al livello di analogie di proporzionalità, di «struttura e genesi» (Ivi, p. 314), è stato Saint-Hilaire a porre al centro dell'attenzione il problema della distribuzione di elementi astratti su un piano di consistenza. Il suo problema, effettivamente, non era più quello dell'organizzazione di un «piano trascendente» – come in Cuvier – ma quello della «piegatura» e della «composizione» di un piano di immanenza (Ivi, pp. 313-315). Non è pertanto un caso che il confronto tra Cuvier e Saint-Hilaire funga da prototipo anche per l'argomentazione del capitolo di *Mille Piani* “10.000 a.C. La geologia della morale”. In queste ostiche pagine il problema dell'analogia assume un'impostazione chiaramente simondoniana, traducendosi nella questione della stratificazione «inevitabile» della Terra: dopotutto, come fare – si chiedono Deleuze e Guattari – a rendere conto delle continuità e delle discontinuità degli

strati (l'inorganico, l'organico e il vivente) e quale rapporto intercorre tra la loro trascendenza e il piano di immanenza della Terra (Ivi, p. 87-88)?²⁶⁰

Anche in questo caso Deleuze, in qualità di agguerrito rivale dell'analogia, si impegna in un «elogio di Geoffroy Saint-Hilaire», il «metafisico» che già nel XIX secolo aveva osato elaborare una «grandiosa concezione della stratificazione» (Ivi, pp. 92-93), imperniata sull'idea di piegatura di un piano di consistenza. Il dialogo tra Cuvier e Saint-Hilaire si configura come uno scontro tra i sostenitori dell'analogia di proporzionalità e del piano di organizzazione degli strati (che consente di stabilire omologie interne) da un lato, e «l'isomorfismo senza corrispondenze» su un piano di composizione dall'altro. Si arriva così a definire due punti di vista differenti che traducono due altrettanto dissimili concezioni della spazialità. Ma Deleuze, evidentemente, intende insistere sull'importanza e l'attualità del contributo del biologo francese: anticipatore dell'idea bergsoniana di temporalità, come di una cinematografica «coesistenza di durate» tra loro differenti (Ivi, p. 297), egli è stato tra i primi a mostrare in che modo la realtà del divenire e della sua necessaria stratificazione in piani si esprima rigorosamente solo in termini topologici:

«Cuvier riflette in uno spazio euclideo, mentre Geoffroy pensa topologicamente. Oggi invociamo il corrugamento della corteccia con tutti i suoi paradossi. Gli strati sono topologici e Geoffroy appare come un grande artista del ripiegamento, un formidabile artista, che manifesta il presentimento di un certo rizoma animale, dalle comunicazioni aberranti, i mostri, mentre Cuvier reagisce in termini di foto discontinue e di calchi fossili» (Ivi, p. 95)²⁶¹

²⁶⁰ È decisamente sintomatico il fatto che Deleuze descriva la situazione utilizzando una terminologia ripresa da Simondon: l'uso di nozioni quali «intensità», «singolarità», «risonanze», «molecolare e molare», «metastabilità», «disparazione», «struttura» e «strati» stabiliscono forti parallelismi tra la teoria dell'individuazione a partire da un piano preindividuale allo stato intenso e il divenire di Deleuze sul piano di immanenza.

²⁶¹ Deleuze ne parlava già in DR, pp. 317-324.

Le ragioni dello spazio e il paradigma del vivente

Come si è visto, soprattutto in relazione alla questione dell'analogia, Simondon sembrerebbe un autore più vicino a Cuvier (che a Saint-Hilaire), dacché anch'egli concepisce l'analogia in termini di identità di relazioni e di proporzionalità strutturale. Una finalità di carattere scientifico, atta a studiare le continuità e le discontinuità che accorrono nel passaggio da uno strato all'altro dell'essere, sembra proiettare a livello ontologico un'ingiunzione di tipo primariamente epistemologico. In questo senso Simondon pare svolgere un'analisi strutturale del divenire fondata sull'idea di «strato» e di «corrispondenza». Chiarificatrice, a questo proposito, la sua analogia tra il livello del vivente e quello del cristallo: «il vivente corrisponde a un ipotetico cristallo in grado di mantenere attorno a sé e nella sua relazione all'ambiente una sorta di metastabilità permanente» (IFI, p. 321).²⁶²

In realtà, ed è per questo motivo che risulta particolarmente illuminante il confronto con Deleuze, Simondon conserva una certa ambiguità operativa. In certi punti della sua argomentazione, sottolineando l'essenza trasduttiva dell'analogia, egli sembra in effetti privilegiare l'aspetto destratificato e non gerarchico del campo di operazione analogico. Per superare la contraddizione tra continuità e discontinuità della dimensione fisica, Simondon auspica una «topologia del reale» che miri a mappare le «piste di trasduttività» e a seguire le sue molteplicità, le sue «“bande” e “sottobande”» (Ivi, pp. 162-163). Questi passi parrebbero testimoniare una significativa affinità con Deleuze: accostandosi a un pensiero che rinuncia almeno provvisoriamente alla considerazione degli strati, il pensiero simondoniano dell'individuazione conferisce centralità alla distribuzione delle realtà fisiche, «né identiche né eterogenee, bensì contigue» (Ivi, p. 147).

²⁶² Analogia di proporzionalità che riprende lo schema $A:B=C:D$.

Riferendosi a quest'aria di famiglia alcuni interpreti – come Pierre Montebello –²⁶³ hanno sostenuto la convincente tesi secondo la quale Deleuze e Simondon condividerebbero l'idea di un essere univoco; il pensiero di un unico processo ontogenetico che si sfasa e si individualizza per modulazione continua.²⁶⁴ Simondon, secondo questa lettura, non giungerebbe però a un'idea compiuta di immanenza, come farebbe d'altro canto Deleuze. Ciò premesso, non comporterebbe – in ogni caso – particolari forzature teoriche rimarcare la sua influenza decisiva nei confronti della riflessione deleuziana, esattamente per quanto concerne la fondazione dell'idea di immanenza.²⁶⁵ Certo Simondon risulta ancora ambigualmente debitore di una storia naturale *à la* Cuvier e promotore di un uso della analogia di proporzionalità; cionondimeno la sua riflessione intorno alla topologia, come chiave di lettura delle relazioni differenziali di contiguità, sembra costituire la base teorica dell'idea di deleuziana di distribuzione e di piano di consistenza. Del resto, in tempi non ancora sospetti, fu proprio Deleuze a riconoscere esplicitamente – tra i tanti meriti di Simondon – quello di aver colto l'importanza del tema topologico (ID, pp. 106-111).

Non sarà dunque ammissibile rintracciare la chiave di lettura di questa “analogia impossibile” – tra Deleuze e Simondon – nella comune esigenza di confrontarsi con un nuovo modo di concepire il reale? Non si tratta forse, per i nostri, di elaborare un pensiero che sia finalmente in grado di affrontare gli spazi topologicamente complessi dell'individuo? Del resto, la sfida di fornire una struttura al cambiamento risulta probabilmente la stessa, sebbene avvicinata da due punti di

²⁶³ P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008, pp. 61-97.

²⁶⁴ Non è dunque strano che Deleuze favorisca – in termini simondoniani – il versante strutturale della modulazione a quello operativo dell'analogia. Cfr. IFI, pp. 769-779.

²⁶⁵ B. Stiegler, per sottolineare la componente di «profondità» caratteristica della posizione di Simondon, parla di un'immanenza «ampiamente voluminosa». Cfr. B. Stiegler, “L'inquiétante étrangeté de la pensée et la métaphysique de Pénélope”, in G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 2007, p. XIII. Sul debito deleuziano nei confronti di Simondon, per quanto concerne l'idea immanenza e di spazialità intensa, si veda anche A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme Transcendantal*, cit., pp. 240-265.

partenza differenti: da una parte Deleuze, il «puro metafisico» (LT, p. 78) che mira alla superficie assoluta – univoca – del divenire; dall’altro Simondon che, forte del suo *background* radicato nelle scienze fisiche, ricerca una «topologia della trasduttività» (IFI, pp. 178-179), in ottica per così dire «uni-equivoca».²⁶⁶ Il problema è comune: reperire un modello descrittivo – inevitabilmente spaziale – all’altezza della problematica temporale del divenire. Sotto questo aspetto anche la vicinanza terminologica risulta altrettanto indicativa: Deleuze parlerà di «topologia trascendentale» (ID, p. 220)²⁶⁷ e di «dinamismi spaziotemporali» (Ivi, p. 116, p. 122, pp. 127-128), Simondon di «topologia e cronologia» come «dimensionalità del vivente che si individua» (IFI, p. 309).²⁶⁸

Attenendoci qui alla persuasiva analisi di Barthélémy, in base alla quale la riflessione di Simondon potrebbe essere definita un’originale ripresa della «filosofia della natura»,²⁶⁹ vediamo allora come il motivo del vivente svolga in questo senso una funzione paradigmatica, capace di subentrare, con la sua descrizione topologica dell’immanenza, laddove il modello spaziale euclideo palesava tutti i suoi limiti di staticità strutturale. Il *trait d’union* con la filosofia deleuziana è dunque esplicito e, benché la via della perfetta equiparazione permanga impraticabile, non è fortuito che nel paragrafo finale di *L’individu et sa genèse physico-biologique* “Topologia e ontogenesi”, tanto lodato da Deleuze (ID, p. 109), Simondon rimarchi – sotto l’egida del vivente – lo statuto topologico del reale.

²⁶⁶ Sulla nozione di “uni-equivocità” si veda G. Masi, *L’uni-equivocità dell’essere in Aristotele*, Tilgher, Genova 1989.

²⁶⁷ Sarà in *Logica del senso* che Deleuze svilupperà la questione della superficie topologica in stretto rapporto con il concetto di «campo trascendentale impersonale» e in una prospettiva ontogenetica prossima a quella simondoniana. «Il campo trascendentale reale – afferma Deleuze – è fatto da questa topologia di superficie, da queste singolarità nomadi, impersonali e preindividuali. Come l’individuo ne derivi fuori del campo, questo costituisce la prima tappa della genesi» (LS, p. 102).

²⁶⁸ Molto istruttivo sarebbe, a questo proposito, un confronto dettagliato con il capitolo di *Differenza e ripetizione*, “Sintesi asimmetrica del sensibile” in DR, pp. 287-336.

²⁶⁹ J.-H. Barthélémy, *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L’Harmattan, Paris 2005, p. 233.

«Nulla prova che non si possa pensare adeguatamente il vivente attraverso rapporti euclidei, sebbene, in realtà, lo spazio del vivente non possa effettivamente essere concepito come spazio euclideo, poiché il vivente può essere considerato nello spazio euclideo solo come corpo fra corpi: solo in tal senso le strutture del vivente possono essere descritte in termini euclidei. [...] A tal proposito, ci si può a tutt'oggi strettamente limitare mere congetture, sebbene risulti piuttosto interessante constatare che le proprietà della materia vivente si manifestano alla stregua di un mantenimento e di un auto-intrattenimento di certe condizioni topologiche, piuttosto che come pure condizioni energetiche e strutturali. [...] la vita esiste in modo essenziale come aspetto di una topologia dinamica che mantiene di per se stessa una propria metastabilità grazie alla quale assicura la sua esistenza. La vita consiste nell'automantenimento di una certa metastabilità, di una metastabilità che necessita di una condizione topologica: struttura e funzione risultano connesse, poiché la struttura vitale più originaria e più profonda è topologica. [...] Le strutture funzionali di base sono topologiche e lo schema corporeo converte queste strutture topologiche in strutture euclidee attraverso un sistema mediato di relazioni che corrisponde alla dimensionalità propria dello schema corporeo» (IFI, pp. 304-308)

CONCLUSIONI

DALLE VARIETÀ TOPOLOGICHE AI MODELLI DELLO SPAZIO CONCRETO

§4.1.1. Astrazione e funzionalizzazione dello spazio

Se si guarda alle nostre analisi condotte nei capitoli precedenti è possibile osservare un tragitto interpretativo della nozione di spazio di carattere, per così dire, astrattivo. Il punto di vista kantiano che ci aveva dapprima imposto un registro estetico, calato nel campo del sensibile, si è progressivamente incurvato, dando luogo a un mutamento di prospettiva, segnatamente formalistico. Da che lo studio dell'istanza genetica kantiana ci aveva inizialmente condotto verso una geometria archimedeo, essenzialmente preoccupata di rispondere – tramite adeguate rappresentazioni – a problematiche di ordine fisico; il motivo teorico del genetismo, una volta passato in mano ai postkantiani, si è visto potenziato in senso analitico e dialettico: da un'estetica trascendentale kantiana – di per sé già fortemente tormentata dal pungolo delle grandezze continue – si è così transitati (con Cohen e Maimon) verso un trattamento “strutturalista” dell'idea di spazio. Seguendo quello che nella storia della matematica è stata una graduale evoluzione dall'antico metodo di esaustione (Eudosso e Archimede) al moderno calcolo differenziale (Newton e Leibniz), passando per il metodo degli indivisibili (Cavalieri), Deleuze sembra aver seguito, passo dopo passo, le vicende dei paradossi zenoniani relativi alla continuità. E si dà il caso che sia proprio Leibniz il

nume tutelare a cui ricondurre le problematiche genetiche insite nel kantismo: come hanno compreso lucidamente Cohen e Maimon, le difficoltà connesse alla fondazione di una nozione di spazio, che fosse compatibile con le transizioni continue del pensiero e della materia, trovano la loro prima grande risoluzione sistematica nella monadologia leibniziana. Monadologia che, com'è noto, argina i pericoli del relativismo più triviale, ancorando il pluralismo delle sostanze alla nozione matematica di differenziale, inteso come coefficiente di inflessione, cioè di variazione e di piegatura intrinseche allo spazio medesimo. Non solo: pur prendendo le mosse da problemi di dinamica fisica – ad esempio il rapporto tra rotazioni planetarie e modellizzazioni coniche in Keplero e Galileo – Leibniz giunge a una formulazione matematica dei principi genetici dello spazio, immune dalle secche teoriche in cui era incorso l'atteggiamento geometrico e fisicalista degli albori.

Questo processo di algebrizzazione della fisica, di fatto innescatosi con la rivoluzione scientifica, ma giunto alla sua massima espressione soltanto con Newton e Leibniz, riceverà un'ulteriore impulso – veramente straordinario – tra il '700 e la prima metà dell''800. Per la verità, a testimonianza della gradualità dei progressi filosofici e scientifici, già il contesto seicentesco di Leibniz aveva battuto la strada dell'analiticità matematica: de Fermat, de Roberval, il già citato Cavalieri, Barrow e Wallis avevano, tra gli altri, contribuito a perfezionare la strumentazione matematica necessaria all'analisi delle quantità infinitesimali (massimi e minimi, tangenti, funzioni di velocità, integrali e teoremi binomiali). Tuttavia, soltanto con la sistematizzazione fisica di Newton e con quella metafisica di Leibniz, nonché con la conseguente introduzione della moderna nozione di funzione, si diede il via – nel corso di un processo che attraversa tutto il '700 fino a metà '800 – alla liberazione definitiva dal rappresentazionismo geometrico.

Ora, in maniera del tutto controintuitiva, la sostanziale defisicizzazione della disciplina matematica realizzò esattamente il contrario di ciò che avremmo potuto

aspettarci: invece di innalzare una trincea invalicabile tra il sapere fisico, materiale, e quello matematico, sempre più astratto e rigoroso, l'esponenziale aritmetizzazione della matematica ha inaugurato un'inedita, ma estremamente efficace, forma di implicazione espressiva tra analisi e discipline empiriche. David Foster Wallace, nel suo brillante saggio dedicato alla nozione di infinito, coglie questa centralità teorico-pratica dell'astrazione concettuale. La progressiva formalizzazione dei linguaggi matematici – sottolinea Wallace – avrebbe prodotto un fecondo paradosso, per cui nell'atto stesso di allontanare i numeri dalla materia, ha simultaneamente svelato e provato – tramite la via regia della sperimentazione – la validità dello strutturalismo matematico dei fenomeni. La funzione matematica emancipa lo sguardo scientifico dalla compromissione fisica tra osservatore e mondo, mostrando come sia esattamente l'indipendenza rispetto alla dimensione del designato a garantire l'applicabilità trasversale delle formule, all'interno dei più disparati ambiti scientifici.

«In generale – scrive Wallace – la situazione della matematica dopo il 1700 è decisamente bizzarra [...] l'analisi è esponenzialmente più astratta e difficile di qualsiasi cosa sia venuta prima. È vero però che anche il suo potere esplicativo non ha precedenti e che le sue applicazioni pratiche schizzano alle stelle. Questo soprattutto a causa della capacità dell'analisi di quantificare il movimento, il processo e il cambiamento e dell'enorme incremento della generalità delle leggi fisiche espresse come equazioni differenziali e serie trigonometriche. [...] gli strumenti dell'analisi funzionavano davvero ovunque, dall'astronomia all'ingegneria, dalla navigazione alle scienze militari eccetera. Il risultato fu quella che il buon vecchio M. Kline chiama "una fusione virtuale della matematica con vaste aree della scienza"»²⁷⁰

Ora, è pur vero che durante il '700, con matematici del calibro di Eulero, Bernoulli, LaGrange, LaPlace e d'Alembert, l'analiticità delle equazioni

²⁷⁰ D.F. Wallace, *Tutto, e di più*, cit., p. 124.

differenziali si sviluppò e si potenziò conservando parte del ruolo strumentale e ancillare fino ad allora esercitato in rapporto con la scienza fisica. Per questa ragione, come già era accaduto in Leibniz, il progresso della matematica restava connesso a una propensione per le dimostrazioni geometriche; legato com'era a un gusto illuministico per la sola e semplice efficacia che, di fatto, si traduceva in un'immediata dismissione della pretesa di assoluto rigore formale. Durante il '700 la giustificazione della validità matematica rimaneva perciò ancora essenzialmente saldata ai risultati sperimentali conseguiti.

Così, non appena si iniziò a riscontrare la vaghezza concettuale perdurante nelle analisi dei fenomeni dinamici e continui – quali l'elasticità e il calore (ad esempio nel primo '800 con Fourier) – si aprì una stagione di ricerche matematiche orientata verso la rigorizzazione concettuale degli strumenti matematici (tra i nomi più noti quelli di Cauchy, Abel e Galois). Come mostra Wallace, tuttavia, per raggiungere una purezza dimostrativa incondizionata, assolutamente indipendente e al contempo perfettamente descrittiva dei comportamenti fisici, era necessario un lavoro propedeutico di definizione puramente funzionale del continuo matematico. Ciò significava, prima di tutto, dotarsi di una definizione di "numero reale" completa, che desse finalmente ragione del carattere tanto necessario quanto paradossale dei numeri irrazionali. In effetti, dalla scoperta pitagorica delle grandezze incommensurabili sino all'inizio dell'800 moderno, l'assenza di una definizione soddisfacente di numero irrazionale aveva impedito una risoluzione coerente dei cosiddetti "orridi" geometrici. Ora, la ragione di questa millenaria squalifica è da ricercarsi principalmente in ambito metafisico e, in particolare, in stretta connessione con l'inveterata equazione tra ordine matematico e armonia cosmologica.

Col senno di poi, oggi, ci è possibile osservare come malgrado le frequenti riapparizioni dei numeri irrazionali, in geometria come in matematica, le problematiche connesse all'idea di continuità si accontentarono, in fondo, di

risposte di compromesso. Pur operando ingegnose costruzioni geometriche, nonché approntando procedure di calcolo estremamente raffinate, la matematica proseguì a posizionare i paradossi cardine dell'antichità – l'incommensurabilità irrazionale della diagonale del quadrato e la dicotomia del continuo di Zenone – in una griglia sistematica pacificatrice. Fatto salvo per quei rari casi di eretica lungimiranza teorica, che com'è noto vennero facilmente reintegrati all'interno della compagine della scienza maggiore, tali questioni vennero perlopiù confinate nella sfera aristotelica dell'ipotesi di un infinito soltanto possibile, mai realmente attuale. Dalla sua scoperta antica, occorrerà attendere più di due millenni perché la situazione si capovolgesse e l'infinito venisse matematicamente – e metafisicamente – concepito come una realtà dotata di piena attualità.

Colmando la lacuna ancora persistente in Bolzano e Weierstrass, Dedekind e Cantor, nella seconda metà dell'ottocento, elaboreranno rispettivamente una definizione di numero irrazionale rigorosamente formale e una teoria dei numeri transfiniti codificabile tramite la teoria degli insiemi, anch'essi infiniti. Ora, ciò che è interessante dal punto di vista filosofico è esattamente il fatto che grazie a questa duplice scoperta, Dedekind e Cantor furono in grado di concepire lo statuto della retta dei numeri reali come un infinito attualmente esistente. La sistematizzazione aristotelica di potenziale/attuale viene definitivamente derubricata, in favore di uno strutturalismo di matrice idealistico-platonica. A tal proposito, non dovrà allora stupire scorgere nell'atteggiamento di un autore come Bertrand Russell, estremamente vicino alle posizioni di Dedekind e Cantor, una ripresa in campo filosofico e logico-matematico del razionalismo platonico. Così come d'altro canto, rivolgendoci a Deleuze, dovrà cessare di destare scalpore l'apparente paradosso di utilizzare la metafisica dell'infinito in atto, annessa all'atteggiamento matematizzante di questi scienziati, al fine di elaborare un «empirismo dell'idea».

Per quanto concerne l'aspetto specifico della teoria dello spazio, il modello matematico a cui Deleuze si richiama con maggiore ricorrenza – e del resto lo si è

più volte incontrato nel corso della nostra precedente trattazione – è quello della geometria topologica, formulata dal matematico e fisico tedesco Bernhard Riemann (1826-1866). Data la nostra ridotta competenza circa questioni tecniche di matematica avanzata, e considerato il nostro obiettivo filosofico-ricostruttivo, ci limiteremo in questa sede a rintracciare – e possibilmente a organizzare – il portato filosofico di alcune nozioni riemanniane, da Deleuze mutate con lo scopo di elaborare una personale concezione dello spazio. Il testo di Riemann a cui si farà qui riferimento è *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*,²⁷¹ dissertazione presentata nel 1854 presso l'università di Gottinga, ma pubblicata postuma nel 1867.

§4.1.2. La grandezza delle grandezze: Riemann e la varietà n-estesa

La lezione inaugurale (*Habilitationschrift*) del '54, tenuta da Riemann per il concorso da *Privatdozent*, e tradotta in italiano con il titolo *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, mira a una teoria unitaria dello spazio, inclusiva e allo stesso tempo fondante rispetto alle varie forme di assiomatizzazione circolanti. Riemann dunque, in piena conformità con l'allora imperante tendenza di ricerca del massimo di generalità, non si accontentò di divulgare la scoperta di una nuova geometria non-euclidea – come talvolta sembra trapelare da una certa *vulgata* storico-matematica – ma tentò di sottolineare l'urgenza di una teoria topologica assolutamente generale.²⁷² La ragione è che, in geometria, sia il concetto di spazio che le regole per la sua costruzione sono rimasti dei presupposti sostanzialmente insondati, sinora accettati in virtù della loro mera forma assiomatica e

²⁷¹ Testo che abbrevieremo con la sigla UHGG.

²⁷² «Riemann – scrive il curatore dell'edizione italiana – non si limita dunque, come spesso si ripete, a gettare le basi della geometria ellittica, ma propone una teoria unitaria che ingloba in sé, come ipotesi possibili, sia l'ipotesi dell'angolo acuto, sia quello dell'angolo ottuso, oltre naturalmente alla geometria euclidea» (UHGG, p. XXVII)

“pseudofondativa”. Dello spazio – afferma Vuillemin – «non se ne può dare che una definizione nominale o *implicita*, il cui contenuto esatto non può che apparire tramite l’enumerazione degli assiomi». ²⁷³

Indi per cui, a seguito dei pur eccellenti e in un certo senso rivoluzionari lavori di Lobačevskij e Bólyai (sugli spazi iperbolici elaborati a partire dall’assioma della somma degli angoli interni del triangolo $< 180^\circ$), il compito della geometria deve poter – come afferma Boyer – oltrepassare «l’esempio specifico» e puntare a una nozione di grandezza meno angusta rispetto a quella delle singole metriche degli spazi euclidei e non-euclidei. Quest’ultime, sostiene infatti Riemann, sono appartenenti all’ordine delle «varietà» spaziali, e per questo motivo sono *tout court* incluse sotto il concetto generale di «grandezza pluriestesa»; cioè normate e integrate da una grandezza «susceptibile di diverse relazioni metriche» rispetto cui – pensiamo ad esempio allo spazio comunemente inteso – la metrica ordinaria costituirà niente più di «un caso particolare di grandezza triestesa» (UHGG, p. 3). ²⁷⁴

Come si determinano allora le relazioni metriche dello spazio? È mai possibile uscire dalla sfera ipotetica e probabilistica dei fenomeni empirici, cioè dai «sistemi di fatti semplici» (UHGG, p. 4), costruiti assiomaticamente sulla falsa riga di quello euclideo? La misurazione di queste grandezze metriche – ci dice Riemann – è caratterizzata da un’essenziale proprietà di discontinuità, poiché la determinazione delle misure di questi spazi avviene per numerazione. Questo tipo di grandezza, assolutamente dominante nella nostra esperienza ordinaria, è detta «varietà

²⁷³ J. Vuillemin, *La philosophie de l’algèbre*, cit., p. 407 (trad. nostra).

²⁷⁴ «Riemann – afferma Boyer – non forniva alcun esempio specifico; sosteneva invece una visione globale della geometria come studio di varietà di un numero qualsiasi di dimensioni in qualsiasi genere di spazio. Le geometrie di Riemann sono non-euclidee in un senso molto più generale di quella di Lobačevskij, dove si tratta semplicemente di stabilire quante rette parallele sono possibili per un punto. Secondo la concezione di Riemann la geometria non dovrebbe neppure necessariamente trattare di punti o di rette o di spazio nel senso ordinario, ma di insiemi di ennuple ordinate che vengono raggruppate secondo certe regole». C.B. Boyer, *Storia della matematica*, cit., p. 625.

discreta» o «discontinua». Si tratta di una molteplicità formata per giustapposizione di *quanta*, ossia di elementi che fungono da coordinate di una struttura costituita – e rappresentata – secondo domini di misurazione numerica: la possibilità stessa della misurazione è così fondata sulla posizione relativa degli elementi interessati di cui, perciò, il piano euclideo-cartesiano ne rappresenterà il caso paradigmatico.

D'altro canto però, nell'esperienza "esoterica" della matematica superiore, non è affatto impossibile imbattersi in determinazioni continue e autonome rispetto alle relazioni locali tra elementi. Si tratta, in questi casi, di grandezze astratte e *n*-estese a fronte delle quali, sostiene Riemann, l'idea di misurazione assume un significato del tutto nuovo, per così dire, affrancato dai domini dei vari elementi delle varietà. In una grandezza di siffatta natura, continua e pluriestesa, le determinazioni metriche reclameranno perciò «l'indipendenza della grandezza dal luogo» (UHGG, p. 8). Al cospetto di queste molteplicità assistiamo così allo scacco della comparazione metrica, e quella che nelle varietà discrete consisteva in una semplice comparazione tra grandezze realizzata per mezzo di una scala di misura appositamente isolata, lascia ora il posto a un'operazione di tipo sostanzialmente astratto e funzionale. Ad esempio, se si accetta il presupposto secondo cui le linee di una varietà possiedono una «lunghezza indipendente dalla posizione», si dovrà individuare la funzione capace di esprimere come la lunghezza di una linea sia «misurabile per mezzo di ogni altra».

Detto altrimenti, nello "spazio qualsiasi" di una molteplicità *n*-estesa continua la distanza tra due punti può tradursi in una generalizzazione della formula euclidea della distanza ($ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$), tale per cui essa – ipotizzando ad esempio il caso di una rotazione conica della superficie – si trasformerà a seconda del numero sopraggiunto di dimensioni della varietà, ma lasciando costante il valore del rapporto espresso dalla funzione medesima – dal momento che il coefficiente di variazione per ogni punto della varietà si presuppone costante.

«Nella geometria euclidea ordinaria – scrive Boyer – questa “metrica” è data dalla formula $ds^2=dx^2+dy^2+dz^2$; ma si possono usare infinite altre formule come formule della distanza, e naturalmente la metrica usata determinerà le proprietà dello spazio o la geometria». ²⁷⁵ Gilles Châtelet, che insieme a Vuillemin rappresenta la fonte principale di Deleuze circa questioni riemanniane, sottolinea come, a proposito della nozione di distanza, Riemann riprenda la cosiddetta «rappresentazione parametrica di una superficie dello spazio», fornita dal *theorema egregium* di Gauss. ²⁷⁶

Riemann elabora quindi una «geometria intrinseca per uno spazio qualsiasi» ²⁷⁷ che consente di ricondurre, per sottrazione di dimensioni ($n-1$), le relazioni metriche di una varietà n -estesa a «un numero finito di determinazioni quantitative» (UHGG, p. 8). ²⁷⁸ Ragion per cui, nella sua spiegazione geometrica, Riemann si concentra sulle varietà piane dotate di una misura di curvatura ovunque uguale a 0; essendo queste particolarmente adatte a esibire la proprietà di continuità – oltre che l'indipendenza della grandezza dal luogo.

«La caratteristica comune di queste varietà, la cui misura di curvatura è costante, si può esprimere anche dicendo che le figure che si trovano su di esse possono essere mosse senza deformarsi. Ché evidentemente le figure su di esse non potrebbero venir spostate e fatte ruotare se, in ogni punto, la misura di curvatura non fosse la stessa in ogni direzione. D'altra parte, però, le relazioni metriche della varietà sono completamente determinate dalla

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel. Mathématique, physique, philosophie*, Rue d'Ulm, Paris 2010, p. 88 (trad. nostra)

²⁷⁷ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., p. 1038.

²⁷⁸ Per converso – mostra Riemann – il concetto di varietà a n dimensioni si costruisce come una composizione di $n + 1$ dimensioni (UHGG, p. 6). Ora, questo piano della costruzione e della genesi del concetto n -estensivo ($n + 1$), specularmente rispetto al procedimento $n - 1$, ci mostra come si possa stabilire una corrispondenza tra il continuo infinito (in termini di estensione e dimensioni) e un numero finito di determinazioni quantitative a esso relative. Questo procedimento ci richiama alla mente il metodo dedekindiano dei tagli applicati alla retta dei numeri reali per poter dimostrare la coesistenza degli irrazionali e dei razionali. Sull'applicazione della nozione di taglio in relazione alla genesi dello spazio si veda J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, cit., pp. 446-450.

misura di curvatura; le relazioni metriche sono perciò esattamente le stesse per qualsiasi punto, in tutte le direzioni, e quindi da ogni punto si possono condurre le medesime costruzioni, e di conseguenza nelle varietà con misura di curvatura costante alle figure può essere data qualsiasi posizione» (UHGG, pp. 14-15)

Ora, come si è notato nella nostra considerazione precedente circa lo statuto delle matematiche ottocentesche, il rasoio dell'astrazione teorica ha potuto coincidere esattamente con l'applicabilità più ampia e fattiva. E con Riemann, a ben vedere, questo sodalizio sembra raggiungere una delle sue massime espressioni: *in primis*, poiché la continuità matematica – nonché geometrica – riceve un'espressione funzionale formalmente rigorosa; *in secundis*, perché lo spazio della rappresentazione geometrica torna a giocare un ruolo di primo piano, a tal punto influente da condizionare – come nota Boyer a proposito delle tesi riemanniane sugli spazi metrici curvi ⁻²⁷⁹ lo sviluppo della fisica della relatività generale. In questa misura, con le tesi riemanniane inerenti alle relazioni metriche delle varietà *n*-estese, si assiste a un evento capitale per la storia del concetto di spazio, profondamente gravido di implicazioni filosofiche.

«Queste relazioni metriche – scrive Riemann – si possono studiare solo in riferimento a concetti astratti di grandezza ed esprimere in modo coerente soltanto mediante formule; in base a certi presupposti è tuttavia possibile dividerle in relazioni che, prese singolarmente, sono suscettibili di una rappresentazione geometrica; in questo modo, diventa possibile esprimere geometricamente i risultati del calcolo. Volendo raggiungere un terreno sicuro, sarà dunque certamente inevitabile una ricerca astratta, per mezzo di formule, i cui risultati però potranno essere rappresentati in veste geometrica» (UHGG, p. 8)

Il secondo aspetto che vorremmo ora porre in evidenza, anch'esso estrapolato dall'*Habilitationschrift* del '54, riguarda il significato teorico-filosofico dell'uso che

²⁷⁹ C. B. Boyer, *Storia della matematica*, cit., p. 626.

Riemann fa delle varietà biestese (superfici) con comportamento euclideo, in vista di uno studio locale – e in una certa misura discontinuo – delle molteplicità n -estese a variazione continua. Col dire che «le relazioni delle varietà biestese sono rappresentabili geometricamente, mediante superfici, e le relazioni di quelle pluriestese si possono riferire alle superfici in esse contenute» (UHGG, p. 13), Riemann non sembra fare altro che utilizzare dei fazzoletti infinitesimali di superficie come “unità” utili alla planimetrizzazione di spazi curvi. Detto altrimenti, questo procedimento permette di sfruttare piccolissime porzioni di spazio euclideo, cioè frammenti di superficie piana, come mezzo intermedio per esplorare, almeno potenzialmente, ogni tipo di varietà pluriestesa. In questo modo la cosiddetta pseudosfera di Lobačevskij, con curvatura costante negativa, così come la stessa sfera a curvatura positiva, oggetto privilegiato della geometria ellittica riemanniana, assumeranno il significato di varietà determinate appartenenti a una grandezza pluriestesa generale.²⁸⁰ Qui, con Riemann, si ritrova dunque un modello di spazio paradossale, continuo ed eterogeneamente composito, un’idea questa che abbiamo già visto essere molto cara all’atteggiamento filosofico empiristico: lo spazio generale è concepibile come un *patchwork* di frammenti eterogenei costitutivi di un’unica realtà, illimitata e continua nella sua espansione, ma normata localmente da leggi di contiguità e distribuzione. Lo spazio euclideo, potremmo allora dire con Deleuze, è necessario per compiere le striature, a loro volta indispensabili, per una più agevole mappatura e misurazione delle estensioni.

²⁸⁰ Ci dice Riemann: «Se si immaginano queste superfici come luoghi in cui si possono muovere dei frammenti delle superfici, come lo spazio è il luogo dei corpi, allora in tutte queste superfici i frammenti di superfici si possono spostare senza deformazioni. Le superfici con curvatura positiva si possono sempre formare in modo tale che i frammenti di superficie possono essere spostati a piacere, anche senza fletterli, ad esempio in superfici sferiche, ma non quelle con curvatura negativa. Oltre a questa indipendenza dei frammenti di superficie dal luogo, nella superficie con misura a curvatura zero si ha anche una indipendenza della direzione dal luogo che non si ha invece nelle altre superfici» (UHGG, p. 16)

Ora, come mostra bene Riemann, l'uso della planimetria e dei frammenti di superficie interessa principalmente il piano dell'«esposizione geometrica» e dell'«applicazione» (UHGG, p. 13), ossia l'ambito in cui lo spazio ritorna a essere espresso tramite determinazioni empiriche. Subentra pertanto un problema epistemologico concernente la fondazione dell'estensione della validità teorica di questi risultati empirico-osservativi, soprattutto quando l'ottica di spinge sino alle grandezze incommensurabilmente piccole (o illimitatamente grandi); giustificazione indispensabile se si desidera che questi risultati raggiungano una legalità rigorosa pari a quella matematica. Detto altrimenti: se finora ci si era preoccupati di rinvenire «sistemi di determinazioni metriche semplici» (UHGG, p. 17), in grado di applicarsi in maniera trasversale rispetto alle differenti tipologie di relazioni di estensione, ora si tratta di capire se e come – e con quale diritto – questa teoria dello spazio pluriesteso si attagli al comportamento della realtà fisica.

Riemann, ponendosi nel solco della storia del calcolo differenziale, mostra una netta propensione nei confronti della scienza e dei problemi legati all'infinitamente piccolo, piuttosto che a quelli relativi all'incommensurabilmente grande. «I problemi relativi all'incommensurabilmente grande – dichiara Riemann – sono problemi oziosi per la comprensione della natura. Ben diversa invece è la situazione dei problemi relativi all'incommensurabilmente piccolo» (UHGG, p. 18). “Oziosi” perché, estendendo le costruzioni spaziali all'incommensurabilmente grande, non si può arrivare a penetrare la nozione affermativa di infinito, condannandosi di fatto a gravitare intorno a quella – estensiva e negativa – di «illimitato». In effetti, come già avevano intuito genialmente Archimede, Galileo e Newton, è nella nozione di infinitamente piccolo che risiede il segreto della continuità dei fenomeni naturali, nonché la fonte ultima di ogni precisione metrica. Porsi nell'ottica dell'infinitesimale, sottolinea Riemann in piena assonanza con la linea “differenziale” da noi tracciata, consente di mostrare la differenza di natura tra molteplicità discrete e molteplicità continue (avevamo visto in *Differenza e*

ripetizione la distinzione tra lunghezze e distanze), ossia tra varietà che includono il principio delle proprie relazioni metriche all'interno del proprio concetto e varietà il cui *métron* è da ricercarsi altrove (UHGG, p. 19). Ed è proprio questo "altrove", conclude Riemann, a sancire il passaggio dal punto di vista geometrico dei postulati – inermi se calati nell'infinitamente piccolo – a quello fisico delle «forze coesive», ultimo baluardo della ricerca dell'«elemento reale che sta alla base dello spazio» (*ibidem*). Kline, del resto, lo evidenzia molto bene: l'atteggiamento di Riemann è, in prima istanza, intriso da preoccupazioni di ordine fisico, o meglio, da un atteggiamento empiristico incentrato sul nesso tra fatti e strutture: «il problema di determinare quali sono i fatti concernenti lo spazio fisico intorno ai quali possiamo essere certi. Quali condizioni o fatti sono presupposti nella stessa esperienza dello spazio prima che si determinino con l'esperienza gli assiomi particolari che valgono nello spazio fisico?»²⁸¹

§4.1.3. La lettura di Gilles Châtelet: critica del trascendentale e monadologia

Gilles Châtelet, nel suo breve testo *Sur une petite phrase de Riemann*,²⁸² svilupperà una lettura della teoria riemanniana dello spazio (limitatamente all'*Habilitationschrift* del 1854) partendo esattamente dalla frase di Riemann appena menzionata. L'affermazione relativa alla distinzione tra varietà discrete con principio metrico interno e varietà continue con criterio di determinazione esteriore può essere concepita come un punto di partenza valido per ripensare da capo il ruolo ricoperto – nella storia del pensiero in generale – dal concetto di spazio. Secondo Châtelet in effetti – e come vedremo è proprio su questo aspetto che si basa la fondamentale sintonia tra lui e Deleuze – l'analisi filosofica deve tornare a impegnarsi nella definizione di un'ontologia del divenire, che sia capace di

²⁸¹ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., p. 1038.

²⁸² In G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel*, cit., pp. 85-95.

spiegare efficacemente il rapporto tra dimensione continua e discreta. E per farlo è necessario ripercorrere le fasi cruciali della riflessione intorno alla rappresentazione concettuale del mutamento; nella fattispecie proprio laddove lo spazio ha azzardato un colpo di mano nei confronti del dominio, letteralmente metafisico, del tempo. Ora, affiancandoci a Duffy nel sostenere che Deleuze avrebbe colto – meglio di Bergson – l'importanza della prospettiva spaziale di Riemann,²⁸³ abbiamo intenzione di rimarcare come la figura di Châtelet abbia svolto in tal senso un'importante funzione di mediazione. Châtelet, più precisamente, grazie alla sua rilettura delle *Ipotesi* riemanniane, ha offerto una trasposizione filosofica della concezione topologica di Riemann, estremamente congeniale rispetto agli scopi deleuziani. Tra Châtelet e Deleuze si è così esercitata una reciproca influenza, all'insegna della comune volontà di ricostituire la teoria dello spazio in vista di una trattazione ontologicamente fondata del *continuum* – e delle sue regioni discrete. Ma qual è il loro preciso punto di contatto?

Dal punto di vista di Châtelet, nella storia della filosofia l'urgenza pressante di una determinazione concettuale adeguata alla nozione di spazio si era già palesata, piuttosto chiaramente, con la teoria platonica della *chora* (*Timeo*, 47e- 53b). Lì, Platone aveva mostrato con una certa perspicacia come lo spazio fosse il vero responsabile delle trasformazioni, «la reale condizione della dispersione» o, afferma Châtelet in termini enfatici, degli «scandali e delle insensate provocazioni dell'Altro».²⁸⁴ Nel momento stesso in cui venne da Platone innalzato, e di conseguenza confinato, nell'empireo dorato dell'immota eternità, il tempo iniziò a ricoprire la funzione di zoppo portavoce della perfezione statica dell'eternità («immagine mobile dell'eternità», *Timeo*, 37d). Analogamente, fatto salvo per gli opportuni distinguo, anche in Aristotele (*Fisica*, IV, 12, 219b) e in Plotino (*Enneadi* I, V, 7) la temporalità venne ricondotta al ruolo di rappresentante terreno

²⁸³ S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit. p. 107.

²⁸⁴ In G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel*, cit., p. 85.

dell'ordine intangibile dell'eternità. «Lo stesso, il numero, l'Uno – scrive Châtelet – assoggettano il tempo ai problemi dell'eternità, della misura, della fine e dell'origine e non permettono l'emergere di una temporalità autonoma».

Ora, secondo Châtelet, per riuscire a distillare la specificità – nonché l'attualità – dell'apporto concettuale riemanniano, è necessario tener presente due aspetti, per così dire, filosoficamente dirimenti. Queste due problematiche, se opportunamente analizzate e sviluppate, possono predisporre le basi filosofiche di una teoria topologica adeguata alle esigenze scientifiche odierne.

Il primo elemento riguarda la possibilità di scalfire la compattezza e l'omogeneità del modello spaziale kantiano-newtoniano; di modo che la “ferita narcisistica”, così inflitta al soggetto trascendentale, penetri sino all'invalsa prassi scientifica di derivare dal sistema di fatti un unico sistema metrico a esso coordinato. Ma di questo d'altro canto, avverte Châtelet, non mancano di certo le prove storiche: a partire dagli anni '20 dell'ottocento il lavoro di Lobačevskij sulle geometrie non-euclidee diede inizio e impulso a quella che di lì a poco si sarebbe configurata come una grande panoplia di assiomatiche. Restò tuttavia il bisogno – almeno questo era ancora quanto si avvertiva in profondità all'epoca di Riemann – di una sua metabolizzazione metafisica, all'altezza della rivoluzione matematica appena accorsa.

Il secondo elemento pertiene esattamente le caratteristiche essenziali di questo impianto metafisico; proprietà che per Châtelet sono deducibili proprio a partire dalle intuizioni filosofiche riemanniane, contenute *in nuce* nella dissertazione del '54 e, ancor prima, codificate nel *theorema egregium* di Gauss. Merito di quest'ultimo fu, in particolare, quello di aver formalizzato la nozione di distanza innalzandola a «specificità dello spaziale». La distanza diventa infatti il criterio di misura per superfici parametriche qualsiasi, ossia la nozione guida per mappare “spazi” matematici «completamente indifferenti al “nostro” spazio». In altre parole, questa nuova nozione di distanza, sfruttando il suo carattere puramente funzionale rende

possibili dei trasferimenti parametrici da una dimensione all'altra dello spazio; passaggi, questi, che ci consentono, in ultimo, di accedere al campo generale della «topologia». Siamo in altre parole introdotti, dichiara Châtelet, nella «spazialità delle matematiche»;²⁸⁵ il campo di indagine sul quale gli elementi dello spazio si distribuiscono e si connettono – per relazioni di distanza e prossimità – come a formare una strana monadologia matematico-fisica. Un vero e proprio pluralismo delle superfici, estremamente vicino alla prospettiva empiristica di Deleuze.²⁸⁶

«La distanza di Gauss – scrive Châtelet – ha introdotto un tipo di pensiero che potremmo qualificare come tangenziale: delle monadi (fisiche, matematiche, filosofiche...) vivono su una superficie. Ciascuna di esse possiede un punto di riferimento (condizione di effettuazione della rappresentazione), e rispetto a esse conta soltanto la prossimità (l'inverso della distanza) che, d'altronde, determina la comunicazione con le altre, tramite la prospettiva delle geodetiche che questa può irradiare attorno a sé. Ma non si presuppone né un orientamento globale dato da un soggetto trascendentale, né un quadro globale, omogeneo, da cui si trarrebbe un tipo di vissuto annichilito dalla *congruenza*. Un mondo immerso rivendica ancora il rilievo e richiede inevitabilmente il “nel” [le “dans”]. Se vivo su una superficie, il mondo non è più di fronte a me e l'alterità non è più vissuta come un confronto. La differenziazione si propaga poco a poco in questa comunità di monadi che intrattengono dei rapporti tattili descritti da un certo tipo di tensione che si potrebbe definire *connessione* [...]»²⁸⁷

Riemann, dal canto suo, non fa altro che addentrarsi ulteriormente in questo prospettivismo metrico di distanze e prossimità, declinandolo in direzione geometrico-topologica. Il problema, lo abbiamo menzionato a proposito delle sue

²⁸⁵ Ivi, p. 89.

²⁸⁶ Ad attestare la loro prossimità teorica ci pensa lo stesso Deleuze il quale, riferendosi esplicitamente alla «monadologia matematica» contenuta nel breve testo di Châtelet *Sur une petite phrase de Riemann*, scrive: «la matematica moderna ha immaginato un universo fibrato nel quale le “monadi” sperimenterebbero diversi percorsi ed entrerebbero in sintesi associate ad ogni percorso. Un mondo di catture più che di closure» (P, p. 135).

²⁸⁷ G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel*, cit., pp. 89-90.

superfici a curvatura positiva, concerne la possibilità di legiferare circa le connessioni tra punti di vista interni alla superficie stessa, di modo che le molteplici rappresentazioni prospettiche convergano in una funzione parametrica definita, garante della comunicazione complessiva del sistema. Châtelet introduce a questo scopo la nozione di «trasporto parallelo» – ripresa dal matematico italiano Levi Civita – per cui, nelle «molteplicità qualunque», si instaurano connessioni convenzionali tra campi prospettici assimilati da un'estrema contiguità, e pertanto studiabili tramite gli strumenti della geometria differenziale. Ed è esattamente questa loro «grande vicinanza» a giustificare e a rendere possibile la natura continua delle molteplicità fisico-matematiche. Detto altrimenti, se ci si attendesse letteralmente all'idea di una grandezza pluriestesa n-dimensionale soggetta a uno stato di variazione continua, cioè a una topologia di matrice riemanniana in cui a causa dell'eterogeneità assoluta della variazione sarebbe del tutto impossibile individuare gruppi e sottogruppi spaziali (come fa invece la teoria "isomorfica" di Lie e Klein), lo spazio in quanto tale soccomberebbe a un progressivo spezzettamento anisomorfo, assolutamente deleterio rispetto a ogni tipo di connessione spaziale. Scrive perciò Châtelet, riferendosi esplicitamente all'interpretazione del matematico francese Élie Cartan, e volgendo in direzione di una convergenza tra teoria geometrica dello spazio e scoperta fisica:²⁸⁸ «la possibilità di comunicazione tra monadi» viene «realizzata tramite la trasmissione di segnali che seguono percorsi di estrema prossimità», come si vede con l'irradiazione delle geodetiche, che «assicura il legame con gli *ego* vicini e fonda la "realtà" delle rappresentazioni ottenute dal mio punto di riferimento».²⁸⁹ Ma in questo modo, nell'atto stesso di fondare il prospettivismo, le presunzioni aprioristiche della geometria pura, finora eretta su sedicenti punti di riferimento

²⁸⁸ Cfr. M. Calamari, *The Mathematical Model of Smooth and Striated Spaces and the Connectivity Problem*, in «Deleuze Studies», vol. 11, 2017, pp. 328-355.

²⁸⁹ Ivi, p. 91.

privilegiati, vengono vanificate. Gauss e Riemann, così facendo, aprono quindi la strada alle grandi scoperte geometrico-fisiche di fine '800 e inizio '900 dando il via, in particolare, a un capovolgimento trascendentale delle nozioni di spazio e tempo che, com'è noto, incontrerà la sua più geniale espressione nella relatività generale di Einstein.

Le connessioni di vicinanza tra riferimenti mobili vengono elegantemente formalizzate dalle funzioni parametrico-differenziali di queste geometrie; la realtà fisica concreta, per parte sua, certifica la validità della struttura monadologica di queste rappresentazioni, le quali, di conseguenza, risulteranno «perfettamente adattate alla relatività generale». Nondimeno, anche il tempo *a priori* di Kant diviene testimone di questa svolta, poiché – da che era principio astratto del senso interno – si trova a dover lasciare il passo a una rappresentazione di carattere topologico. Entrando in possesso di concretezza e precisione scientifiche, il tempo topologico potrà d'ora in poi figurare sia da dimensione additiva – parametro t – della molteplicità, sia da stato di coesistenza e prossimità delle monadi.

«La comodità e l'eleganza del calcolo si manifestano una volta che si comprende il mondo, visto dalla relatività, alla stregua di una comunità di monadi fisiche che si scambiano le loro rappresentazioni per trasporto parallelo; trasporto reso possibile dalla connessione associata alla prossimità e indotta dalla presenza della "materia". Il tempo "reale" di queste monadi (tempo misurato, sentito o vissuto...) non è più la coordinata astratta che presso Kant rappresentava la forma del senso interno [...]. I lavori matematici di Gauss e Riemann e il colpo di forza fisico-matematico di Einstein restaurarono la temporalità, distinguendo un tempo t parametrico, una semplice quarta "dimensione" necessaria all'attività di rappresentazione in ogni punto di riferimento, nonché convenzionalmente scelta, e un tempo proprio direttamente collegato alla prossimità, descrittivo dunque dell'esistenza (e della coesistenza!) delle monadi»²⁹⁰

²⁹⁰ Ivi, pp. 92-93.

§4.1.4. Il modello matematico di Mille piani

Proporre una disamina esaustiva dei modelli spaziali descritti da Deleuze e Guattari in *Mille piani* significherebbe prolungare la nostra trattazione in maniera eccessiva. Non soltanto il tenore argomentativo, ma anche le nostre energie – già piuttosto esigue – avrebbero la peggio di fronte a un così impegnativo e variegato trattato topologico. In *Mille piani*, in effetti, la complessità della tematica spaziale viene affrontata non senza una certa disinvoltura teorica e metodologica; le sue ardite operazioni di attraversamento epistemico rendono alquanto complessa ogni sorta di operazione ricostruttiva, specie se condizionata dalla clausola della brevità. Perché uno studio di poche pagine possa allora rendere adeguata giustizia a questa elaborata articolazione dello spazio, sarebbe necessario approntare tutta una serie di distinzioni, connesse con i vari ordini del discorso (antropologico, sociologico, politico, biologico, fisico, estetico, tecnologico, geografico, etc). Lavoro che, di fatto, non ci resta che rimandare a data e luogo da destinarsi.

In questa sede ci si limiterà invece a prendere le mosse da due stringate definizioni delle nozioni di «spazio liscio» e di «spazio striato»; per poi sfruttarle come punto di appoggio per un'analisi del “modello matematico” proposto nelle pagine conclusive di *Mille piani*. Nostro malgrado, il “modello tecnologico”, il “modello marittimo”, il “modello fisico” e il “modello estetico” verranno lasciati da parte, comparando alla meglio per vaghi e non del tutto circostanziati accenni. Il nostro scopo sarà piuttosto quello di mantenere un minimo di coerenza argomentativa rispetto all'itinerario teorico sin qui percorso che, come sappiamo, si è focalizzato intorno alla problematica dello spazio interpretata in chiave empiristico-trascendentale.

Prima di iniziare a estrapolare le nostre due definizioni e però necessario premettere che «spazio liscio» e «spazio striato» sono due concetti che sorgono per reciproca genesi o che, se non altro, mostrano il proprio carattere specifico

attraverso i loro continui rapporti di scambio e di incrocio. Se è infatti vero che, da un lato, lo spazio striato si manifesta nel fornire la materia espressiva dello spazio liscio, la sua organizzazione e la sua omogeneizzazione; dall'altro, è altrettanto vero che lo spazio liscio si fa strada – avanzando come un deserto – alle spalle di ogni crisi della spazialità omogenea e striata.²⁹¹

1. Lo spazio striato è caratterizzato dalla forma dell'omogeneità e sorge dall'esigenza – tanto ordinaria quanto scientifica – di formulare leggi costanti per fenomeni in stato di variazione continua. In particolare, nella scienza, scrive Deleuze, «la ricerca di leggi consiste nell'isolare le costanti, anche se sono soltanto rapporti tra variabili (equazioni)». Il suo schema metafisico-ontologico di riferimento è dunque quello ilomorfo (materia-forma) in conformità del quale la ricerca consiste nel rinvenire una «forma invariabile delle variabili, una materia invariabile dell'invariante» (MP, p. 440). La traduzione geometrica perfetta del concetto di striatura trova il suo *exemplum* nel postulato euclideo delle parallele; mentre la sua espressione fisica nella nozione di peso e di gravità, poiché lo spazio dei gravi in caduta si configura come «laminare, striato, omogeneo e centrato» (MP, p. 441). Volendovi attribuirne connotazioni antropologiche, lo spazio striato è uno spazio sedentario, più vicino alle organizzazioni socio-culturali statalizzate che non ai regimi anarchici di certe popolazioni nomadi.

²⁹¹ «A volte possiamo notare un'opposizione semplice tra i due tipi di spazio. Altre volte dobbiamo rilevare una differenza molto più complessa, per cui i termini successivi delle opposizioni considerate non coincidono del tutto. Altre volte ancora dobbiamo ricordare che i due spazi esistono in realtà solamente per i loro incroci reciproci: lo spazio liscio non cessa di essere tradotto, intersecato in uno spazio striato, lo spazio striato è costantemente trasferito, restituito a uno spazio liscio. In un caso si organizza perfino il deserto, nell'altro il deserto vince e cresce, e le due cose insieme» (MP, p. 564).

2. Lo spazio liscio è contraddistinto dal parametro della variazione e dell'eterogeneità. Se nello spazio striato l'organizzazione procede secondo linee rette verticali e orizzontali, con lo spazio liscio assistiamo, inversamente, al dominio della «forma differenziale del *clinamen*» (MP, p. 442). A essere prioritario, infatti, è qui il movimento curvilineo degli elementi; e l'obiettivo della sua scienza non soltanto nega la ricerca delle costanti, ma si dedica addirittura a «mettere le variabili stessi in stato di variazione continua» (MP, p. 441). Il suo schema metafisico-ontologico è da ricercarsi in quelle filosofie che hanno individuato nei concetti di «evento» e di «ecceità» le loro stelle polari, pensieri, questi, dell'intensità e dell'individuazione. In questo campo anomalo si tratta dunque di «essenze vaghe», cioè di concetti di natura intermedia rispetto all'inesattezza sensibile e all'esattezza ideale. La geometria che si dedica alla ricerca di queste «essenze morfologiche vaghe» sorge allora come una «protogeometria» vagabonda, originariamente archimedeo, che si oppone sostanzialmente alla scienza regale e che, nel farlo, si concentra sulle trasformazioni, le deformazioni, le ablazioni e le crescite della figura teorematologica – altrimenti troppo fissa per essere reale. Se la sua geometria, in generale, mira a registrare le variazioni (metodo di esaurimento e degli indivisibili, calcolo differenziale, geometria proiettiva, etc.); la sua fisica si concentrerà su tutte quelle forze supplementari che si esercitano su di un corpo in caduta, deviandone il normale corso rettilineo (la velocità, il calore, le cariche elettriche, etc.). Rispetto ai percorsi perpendicolari delle striature – afferma pertanto Deleuze –

«lo spazio liscio è appunto quello del minimo scarto: non presenta omogeneità se non fra punti infinitamente vicini e il raccordo fra le prossimità avviene indipendentemente da ogni via determinata. È uno spazio di contatto, di piccole azioni di contatto, tattile o

manuale, piuttosto che visivo, come quello striato di Euclide. Lo spazio liscio è un campo senza condotti o canali. Un campo, uno spazio liscio eterogeneo, sposa un tipo molto particolare di molteplicità: le molteplicità non metriche, acentrate, rizomatiche, che occupano lo spazio senza “contarlo” e che non è possibile “esplorare se non camminandovi sopra”» (MP, p. 442)

Nel nostro capitolo dedicato all’atteggiamento filosofico empiristico avevamo già menzionato l’immagine del *patchwork*, a proposito del particolare tipo di sviluppo – paradossalmente continuo e discontinuo – a cui era soggetto lo spazio di distribuzione degli elementi. In *Mille piani* Deleuze riprende questa figura per descrivere come questa tipologia di spazialità si esprima in un modello tecnologico determinato, tipico di certe modalità di trattamento dei tessuti. Ora, il *patchwork* è ben altra cosa rispetto all’organizzazione striata che emerge se si guarda alla tessitura secondo trama e ordito: lì, sostiene Deleuze, convergono gli aspetti principali della striatura, cioè il parallelismo o l’intreccio tra linee perpendicolari, il movimento riferito a elementi statici, la delimitazione dello spazio su almeno un lato e la sua conseguente chiusura, la propria struttura ricorsiva e la necessaria compresenza di un dritto e di un rovescio.

Al contrario, sarà invece un «anti-tessuto» come il feltro ad avvicinarsi maggiormente alla struttura del *patchwork*. Il feltro è infatti un groviglio piuttosto che un intreccio, non possiede fili che si estendono in maniera rettilinea, bensì «micro-scaglie» che si intricano e che non danno mai vita a una disposizione omogenea. Questo materiale, precisa Deleuze, «è tuttavia liscio, e si oppone punto per punto allo spazio del tessuto (è infinito di diritto, aperto o illimitato in tutte le direzioni, non ha né rovescio né dritto né centro, non assegna ruoli fissi e mobili, ma distribuisce piuttosto una variazione continua)» (MP, p. 565). Così è il *patchwork* che nel suo fondamentale non avere un centro, nel comporre per giustapposizione una collezione amorfa, nel non avere appunto né un dritto né un rovescio (come il nastro di Möbius), nel possedere cioè una struttura nomade del tutto propria,

costituisce uno spazio liscio. In questo senso, notano gli autori, questo spazio è «letteralmente riemanniano». O meglio, sarebbe più corretto dire il contrario: è lo spazio riemanniano – chiosa sintomaticamente Deleuze – a costituire letteralmente un *patchwork* (MP, p. 566).

Adesso, al di là di questi caratteri specifici, tratti per analogia dall'ambito antropologico delle tecniche, è necessario sottolineare un aspetto che si era già precedentemente incontrato a proposito di Riemann e che ci consentirà di procedere oltre, verso il nostro obiettivo rappresentato dal "Modello matematico". La cosa che ci preme notare è che pur nel distinguersi da ogni sorta di lavorazione lineare a tessitura il *patchwork*, lo spazio liscio, mantiene con l'idea di striatura un legame complesso di differenziazione, per cui la sua struttura essenzialmente eterogenea potrà sempre essere ricondotta – anche con un certo profitto – a una striatura. Questa relazione di «differenza complessa», che non esclude la correlazione fra i due, costituisce precisamente l'idea riemanniana di una possibile planimetria, di una mappatura cioè delle pluriestensioni "lisce" tramite porzioni di superficie – per così dire striate.

Come abbiamo avuto modo di osservare finora la nozione deleuziana di spazio è venuta a costituirsi come una sorta di *cluster concept*, formato da una moltitudine di aspetti e di caratteristiche qualificanti. Un'eterogeneità di caratteri – se non addirittura una contraddittorietà – tale da risultare, almeno in apparenza, difficilmente compatibile rispetto alle esigenze protocollari di una teoria organica dello spazio. Ora, il "Modello matematico" presentato da Deleuze in *Mille piani* (MP, pp. 572-576) raccoglie in maniera sintetica, ma estremamente precisa, queste numerose proprietà, dandoci modo di trarre un bilancio circa un discorso che, come detto, rischia di diventare gravemente confuso. In questa nostra panoramica intendiamo pertanto tenere separate le tesi "generali" relative al significato filosofico (ontologico ed epistemologico) del concetto di spazio; dalla descrizione

tecnica dei suoi elementi costitutivi. Questo ci consentirà di definire un quadro sufficientemente ordinato all'interno del quale poter esporre con chiarezza le conclusioni del nostro discorso, nonché le posizioni peculiari espresse dal nostro autore. Inizieremo quindi con un elenco – essenzialmente di riepilogo – dei fattori che compongono la struttura dello spazio matematico deleuziano; dopodiché esporremo quella che a nostro parere rappresenta la tesi fondamentale racchiusa nella topologia deleuziana. Vale a dire l'insopprimibile correlazione tra la dimensione rappresentativa (epistemologica) dello spazio metrico striato e l'ordine ontologico-metafisico, veridico eppure inesatto, dello spazio liscio.

- **Molteplicità:** Deleuze è solito associare il nome di Riemann a un'innovativa modalità di concepire il rapporto uno-molti, secondo un uso per così dire «sostantivo» della nozione matematica di «molteplicità» (cfr. SV, pp. 117-121; B, p. 162; DR, p. 236-237; C, pp. 143-144). Che la molteplicità cessi di indicare l'esito di un'operazione esercitata sulle unità vuol dire, sostanzialmente, liberarla dal suo consueto significato numerico e computazionale, per cui solitamente si dichiara ad esempio "molteplice" o "multiplo" qualcosa che è formato da più unità. Si è già visto, precedentemente, come Deleuze riprenda questo concetto riemanniano (via Bergson) per superare le *impasses* della dialettica tradizionale, finora incapace di concepire una molteplicità che non fosse già l'attributo di una sostanza preesistente. Con Riemann la molteplicità diviene una natura autonoma dotata di n determinazioni, a sua volta determinabili o in senso metrico, cioè misurabili in base a un criterio interno alle grandezze comparate, oppure in senso non metrico, se la comparazione può essere esercitata soltanto previo ricorso a «mezzi indiretti». Ricordiamo a questo proposito – come del resto anche Deleuze non manca di fare (MP, p. 572) –

il caso delle grandezze intensive necessitanti, secondo l'espressione di Meinong, di misure «surrogative» (*surrogative Messung*).²⁹²

- Distanza: le molteplicità metriche sono quindi delle grandezze agevolmente misurabili, cioè facilmente striabili, divisibili e contabili senza scarti, come le lunghezze; le molteplicità non metriche, o lisce, sono dal canto loro misurabili soltanto in maniera indiretta e al costo di resistenze e di risultati «anesatti». Per questa ragione Meinong e Russell, ci ricorda Deleuze, oppongono alla nozione metrica di lunghezza quella di «distanza». Le distanze – sul suo significato ci siamo intrattenuti a lungo nel III capitolo – «non si dividono senza cambiare di natura ogni volta». Esempari a questo riguardo le “grandezze” intensive, le temperature o le velocità, che non sono composte «da grandezze addizionabili e spostabili», ma da intensità. L'intensità, più precisamente, è «essa stessa una differenza, si divide secondo un ordine in cui ciascun termine della divisione si distingue per natura dall'altro». È cioè una distanza: «un insieme di differenze ordinate, avvolte le une nelle altre, tale che si possa valutare la più grande e la più piccola, indipendentemente da una grandezza esatta» (*ibidem*).²⁹³
- Continuità (e materia): queste distanze, sono relazioni asimmetriche costitutive del «processo di variazione continua», a differenza delle molteplicità di grandezza che lo suddividono in «fissi» e in «variabili». Ora,

²⁹² Deleuze, in *Mille piani*, per quanto concerne il tema delle grandezze non metriche – soprattutto in riferimento a Meinong e Russell, si serve del testo di A. Spaier, *La pensée et la quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, Alcan, Paris 1927. In particolare sulla teoria di Russell, pp. 23-30; in merito a Meinong e all'artificio di misurazione per quantità intensive, pp. 271-287. Ricordiamo il nesso grandezze intensive-Spatium presente in *Differenze e ripetizione* e rimandiamo per un confronto con la questione topologica a L. Burchill, *The Topology of Deleuze's Spatium*, in «Philosophy Today», n. 51, 2007, pp. 154-160.

²⁹³ Sul fatto che in queste molteplicità non metriche la “misurazione” e il confronto si possa svolgere soltanto in maniera anesatta, Riemann – nella sua dissertazione del '54 – scriveva: «la misurazione consiste nella sovrapposizione delle grandezze da confrontare; per misurare è necessario dunque un mezzo atto a isolare una grandezza come scala di misura per un'altra. In mancanza di ciò, due grandezze si possono confrontare soltanto se l'una è una parte dell'altra, e in questo caso si può stabilire soltanto il più o il meno, ma non il quanto» (UHGG, p. 5).

facendo esplicito riferimento a Bergson, Deleuze assimila il comportamento della molteplicità continua a quello della durata bergsoniana che, appunto, «non si divide senza cambiare di natura a ogni divisione».²⁹⁴ Tuttavia, come si è appena osservato, nella realtà dei fatti lo spazio liscio e lo spazio striato non cessano di intersecarsi e di rilanciarsi a vicenda. Ragion per cui il concetto bergsoniano veramente capace di rendere conto di questa avviluppante relazione tra continuo e discreto sarà quello di «*materia*». In Bergson, infatti, «la *materia* opera una specie di andata e ritorno tra le due, in alcuni casi avvolta ancora nella molteplicità qualitativa, a volte sviluppata già in uno “schema” metrico che la spinge fuori da se stessa». Ed è proprio sotto questo profilo – sostiene Deleuze – che ci sarà concesso transitare dal punto di vista metafisico a quello fisico, rendendo possibile un fruttuoso confronto tra Bergson e la relatività di Einstein. Il tutto alla luce della «teoria di base delle molteplicità riemanniane» (Ivi, p. 573).²⁹⁵

- Numero cardinale e ordinale: sostenere che le molteplicità striate di grandezza (metriche, estensive, centrate, arborescenti, numerarie, dimensionali, di massa, di taglio e di suddivisione) occupino, per

²⁹⁴ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002, pp. 264-280.

²⁹⁵ Sul concetto bergsoniano di materia si veda H. Bergson, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996. Sull'interpretazione “temporale” della teoria riemanniana delle molteplicità si veda C, pp. 143-146 e SV, pp. 117-120; sulla riabilitazione ed estensione – in senso spaziale – del progetto bergsoniano a opera di Deleuze si veda invece S. B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit. pp. 89-117. In merito al confronto tra Einstein e Bergson, imbastito a partire dal concetto di molteplicità, si veda il capitolo IV de “Il bergsonismo”, in B, pp. 63-81. Come mostra bene Deleuze, lo scarto tra Bergson e Einstein si giocherebbe sul mancato riconoscimento, da parte di quest'ultimo, delle molteplicità puramente virtuali e temporali. Secondo il Bergson di *Durée et simultanéité*, Einstein avrebbe infatti confuso i due tipi di molteplicità, riducendo e sottomettendo la specificità di quella temporale a quella spaziale. Einstein avrebbe inventato solo un nuovo modo di spazializzare il tempo, sebbene non si possa negare l'originalità e la portata scientifica della sua operazione. La spazializzazione, in questo senso, «non era mai stata spinta così avanti, né mai era stata considerata in questo modo» (B, p. 76). E, del resto, chiosa Deleuze rimarcando lo scarto tra la posizione metafisica di Bergson e quella di Einstein, è comprensibile che le cose stiano così dal momento che «la spazializzazione del tempo è, senz'alcun dubbio, inseparabile dalla scienza» (B, p. 77). Cfr. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2013, pp. 88-106.

sovrapposizione perfetta, l'intero campo dei numeri è un errore o, se non altro, una considerazione parziale. È vero, nota Deleuze, il numero ha a che fare direttamente con la misurazione e, più precisamente, con la possibilità di striare le grandezze dimodoché, a livelli di complessità elevata, tali relazioni definiscano costruzioni di spazi ideali a tal punto estesi da poter essere considerati coestensivi alla materia. Sulla base di questo procedimento costruttivo sorgono allora le teorie assiomatiche dello spazio, con finalità fisico-misurative e descrittive. Questo, rileva Deleuze, è il dominio della «scienza maggiore» e del «numero cardinale», luogo privilegiato dove si può instaurare una sistematica correlazione tra geometria, algebra e fisica (MP, p. 573). Ai margini di questa egemonia vede però la luce una «geometria minore», che riguarda molteplicità non metriche, e che appare «puramente operativa e qualitativa». Il numero che attraversa lo spazio liscio sarà allora estremamente differente rispetto a quello cardinale: si tratta di unità ametriche che rappresentano distanze e relazioni asimmetriche, piuttosto che lunghezze o grandezze reversibili; più che a contare questo numero serve a esplorare, a seguire articolazioni e direzioni di spazi in stato di variazione continua. L'unità stessa diventa un punto di vista, un operatore attivo, nomade e itinerante, nella misura in cui esprime già l'ordine e la direzione di un percorso. Il numero ordinale è pertanto definito da Deleuze «numero numerante», invece di «numero numerato» (MP, p. 574).²⁹⁶ In questa misura, dunque, è ammissibile rilevare

²⁹⁶ A proposito della metafisica del numero sarebbe opportuno confrontare le differenti nozioni di molteplicità elaborate da Badiou e Deleuze. Un diverso modo di intendere la natura e il ruolo metafisico del numero, fa sì che le loro posizioni divergano profondamente, determinando un differente trattamento del concetto di molteplicità (come struttura matematico-metafisica del reale). Non essendoci qui né il tempo né, tanto meno, lo spazio per svilupparlo in maniera adeguata, preferiamo rimandare la trattazione del tema direttamente ai testi di A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino, 2004; Id., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007. Deleuze, dal canto suo, farà riferimento a Badiou – come un breve cenno circa la loro distanza teorica – in *Che cos'è la filosofia?* (QPh, pp. 148-149). Quanto alla posta in gioco

una disparità – quantomeno di piano – rispetto alla concezione temporale del numero, presente in Bergson. A quanto sostiene Deleuze, in effetti, il numero per Bergson (e per Husserl) possiede una natura innanzitutto cardinale invece di ordinale, poiché trova la sua condizione prima nelle molteplicità virtuali di coesistenza, piuttosto che in quelle spaziali di successione (SV, pp. 119-120).

- Frammenti, accumulazioni e frequenza: lo spazio liscio, sostiene Deleuze, possiede due caratteri positivi, benché come si è visto peculiarmente anesatti. Uno, lo abbiamo appena visto, concerne lo statuto «avvolgente» dello spazio liscio, la sua capacità di includere distanze e determinazioni prive di unità di misura, del tutto indifferenti rispetto alla loro collocazione. In questi casi – come sappiamo da Riemann – il confronto potrà riguardare soltanto il più e il meno, come parametro relazionale tra distanze avvolte. Queste distanze sono dunque delle «differenze ordinate», ossia degli elementi privi di riferimenti metrici che, tuttavia, tramite le loro relazioni di ordine definiscono strutture distributive. Vi è poi un secondo aspetto, strettamente connesso con gli spazi riemanniani: la loro composizione è assolutamente eterogenea, costitutiva di una collezione amorfa fatta di frammenti giustapposti che, sebbene siano pensabili come micro tasselli di spazio euclideo, non possiedono alcuna determinazione reciproca. Manca una connessione logica vera e propria. Non potendo cioè usufruire del loro essere parte di un'estensione che le include, né tantomeno sfruttare tagli e striature metriche, queste determinazioni configurano un sistema di vicinanze scollegate che Deleuze – seguendo la descrizione di Lautman tratta da *Les Schémas de Structure* –²⁹⁷ paragona nuovamente a un «puro

filosofico-matematica veicolata dal dibattito tra Badiou e Deleuze, consigliamo la lettura di S. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit., pp. 137-161

²⁹⁷ A. Lautman, *Les Schémas de Structure*, Hermann, Paris 1938, pp. 23, 34-35. Sul rapporto tra Deleuze e Lautman si veda S. B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit. pp. 117-137. Inoltre, sempre

patchwork». Il comportamento di questo «insieme di vicinanze» può dunque essere studiato, *in extremis*, sulla base di condizioni di «frequenza» e di «accumulazione» (MP, pp. 574-575).²⁹⁸

- Insiemi vaghi: alla domanda «è possibile giungere a una definizione matematica generale degli spazi lisci?», Deleuze risponde proponendo una descrizione delle proprietà dei cosiddetti «oggetti frattali» di Benoît Mandelbrot. Questi oggetti costituiscono degli insiemi vaghi, cioè insiemi i cui elementi – scrive Deleuze poche pagine prima – «gli appartengono solo in virtù delle loro operazioni specifiche di consistenza o di consolidamento» (MP, pp. 421-422),²⁹⁹ cioè in base alla logica dei loro processi. Nella fattispecie, a proposito degli oggetti frattali, assistiamo a «insiemi il cui numero di dimensioni è frazionario, non intero, oppure intero, ma con variazione continua di direzione» (MP, p. 576). Dal punto di vista della

in relazione alla prospettiva topologica di Riemann, rimandiamo alla disamina di Hermann Weyl, da Deleuze citato fuggacemente in *La piega* (P, p. 79). Si veda in particolare H. Weyl, *Space-Time-Matter*, Dover Publications, New York 1952, pp. 77-102.

²⁹⁸ Sul problema connettivo dei frammenti di spazio liscio si vedano le eccellenti ricostruzioni di M. Calamari, *The Mathematical Model of Smooth and Striated Spaces*, cit.; A. Plotnitsky, “Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze”, in AA.VV., *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*, Clinamen, Manchester 2009, pp. 182-208. Uno spunto interessante, circa la questione della connessione e della vicinanza tra elementi spaziali, ci proviene invece dal contesto logico-analitico della «mereotopologia» di Varzi e Casati. Si veda in particolare R. Casati, A. Varzi, *Topological Essentialism*, in «Philosophical Studies», vol. 100, 2000, pp. 217-236.

²⁹⁹ Per una definizione di insieme vago si consultino i riferimenti deleuziani a A. Kaufmann, *Introduction à la théorie des sous-ensembles flous*, Masson, Paris 1975; H. Sinaceur, *Logique et mathématique du flou*, in «Critique», n. 372, pp. 512-525. Per approfondire invece la questione dei cosiddetti *fuzzy sets* (insiemi sfocati o sfumati), nonché della branca logica da questi inaugurata, rimandiamo all’articolo che ne introdusse per la prima volta l’espressione: L.A. Zadeh, *Fuzzy Sets*, in «Information and Control», n. 8, 1965, pp. 338-353. Per gli sviluppi e le applicazioni di questa teoria si veda il più recente H.-J. Zimmermann, *Fuzzy Set Theory – And Its Applications*, Kluwer, Boston-Dordrecht-London, 1996. Ora, per evitare di addentrarsi eccessivamente nella questione è sufficiente notare come la nozione di *fuzzy set* ci richiami alla logica anessatta, processuale e topologicamente continua, a cui sembrerebbe mirare Deleuze in *Mille piani*. Basta leggere la definizione di Wikipedia – «un *insieme sfocato* è caratterizzato da una *funzione di grado di appartenenza*, che mappa gli elementi di un universo in un intervallo reale continuo $[0;1]$ » – per capire che qui si gravita nella medesima aria di famiglia del probabilismo quantistico e dei principi di indeterminazione.

costruzione matematico-geometrica troviamo degli esempi di questa “anesattezza” strutturale nella curva di von Koch – «più di una linea, meno di una superficie» – e nella spugna di Sierpinsky – «più di una superficie, meno di un volume»; in biologia e in fisica nel moto browniano o nel regime turbolento dei fluidi; in geopolitica, nelle distribuzioni vorticosose e turbinanti dei nomadi sui territori sfrangiati di uno «spazio aperto, indefinito e non comunicante» (cfr. MP, p. 452). Lo spazio liscio si comporta quindi come un insieme vago dal momento che rappresenta una dimensionalità puramente direzionale, a variazione continua e senza tangente; non possiede inoltre dimensioni supplementari rispetto a ciò che lo percorre e, pertanto, tende a identificarsi con ciò che lo occupa; è dunque numerante e non numerato, come i numeri ordinali che occupano, che segnalano una distribuzione, senza poter contare alcunché; è amorfo ma concretesce per accumulazioni di vicinanze che vengono a costituire zone di indiscernibilità, ossia sedi di parametri intensivi propri di una continuità in divenire.

Ora tutti questi aspetti descritti da Deleuze e Guattari sembrerebbero concorrere verso un elogio – a tratti “romantico” – di una spazialità metafisica essenzialmente caotica e anarchica. Le qualità distintive dello spazio liscio (non metrico, acentrato, intensivo, qualitativo, nomade, etc.) sembrano essere di gran lunga privilegiate, a discapito dei caratteri normali – e normativi – dello spazio striato. Un discorso di tipo apologetico, accompagnato da una retorica entusiastica del “contro” e dell’“anti”, sembra contraddistinguere la partigiana simpatia dei due autori per tutto ciò che è – spazialmente – marginale e minore. Quest’impressione, a nostro avviso, è in generale fondata e non mancano di certo i passi utili a suffragarla; tuttavia, una valutazione di tal tipo tocca soltanto la scorza esterna di un discorso decisamente più raffinato, che attraversa appunto – come recita il titolo della loro opera – i molteplici piani del reale.

Dei “mille piani” che Deleuze e Guattari cercano di indagare, quello a nostro avviso più interessante riguarda non tanto gli aspetti straordinari delle molteplicità lisce, quanto piuttosto l’ineliminabile interazione tra il livello discontinuo delle striature e quello continuo, diveniente, dei piani lisci. In effetti, se è vero che da un punto di vista ontologico possiamo e, per certi versi, dobbiamo aderire a una concezione immanentista dell’essere; è pur vero che la nostra postura esperienziale si è da sempre affermata in virtù delle proprie doti di penetrare conoscitivamente i fenomeni. In quest’ottica – e lo abbiamo visto con Simondon – l’atteggiamento ontologico non può che saldarsi necessariamente con l’approccio epistemologico, tramite il quale, appunto, lo spazio dei fenomeni viene schematizzato, organizzato in apposite griglie concettuali, striato *ad hoc* per essere reso analizzabile e manipolabile. Per questo motivo, una volta placata l’inappagabile esigenza descrittivo-spaziale delle infinite configurazioni della realtà, relativizzata e assiomatizzata, la posta in gioco della spazialità si estende al problema trascendentale, epistemologico, delle modalità conoscitive. Così il tema dello spazio viene a interessare l’intero campo di relazioni tra ontologia (ad esempio di possibili forme di spazio liscio) ed epistemologia (delle condizioni di possibilità della conoscenza come tipologie di striatura di uno spazio altrimenti imprendibile).

D’altronde, la dimensione della conoscenza non può essere tagliata fuori; una teoria dello spazio con pretese di completezza non può escluderla, come talvolta si pretende di fare. Servirà dunque un certo equilibrio, una via di compromesso, tra l’inadeguatezza filosofica delle “iperboliti” ontologiche, promotrici del tuffo nella matrice originaria dell’essere, e gli sterili ed estremamente settoriali epistemologismi dell’analisi. Adesso, sebbene Deleuze non ammetta il lessico della “mediazione” e del “patto”, la sua posizione parrebbe a ben vedere dirigersi – pur con sfrontatezza – esattamente verso un contratto trascendentale tra le barande *naïf* di un contenuto senza organizzazione e l’opposto di una neutralità inconsistente di pure forme.

L'ontologia potrà quindi essere finalmente espressiva soltanto una volta disattivata ogni pregiudiziale mistificazione delle striature epistemologiche; tanto di quelle strettamente scientifiche quanto, *lato sensu*, di quelle normalmente pratiche e procedurali. Del resto pensare di vivere in un mondo del tutto privo di metrizzazione significherebbe sprofondare in una zona – di lovecraftiana memoria – in cui non vi sarebbe più nulla di umano e in cui lo spazio non sarebbe altro che una molteplicità pura di n dimensioni (cfr. Ivi, p. 310). Il che, naturalmente, può costituire esattamente l'obiettivo di una filosofia dell'impersonale *à la* Deleuze; ma che, cionondimeno, comporta rischi non sottovalutabili, da Deleuze stesso definiti come quei «pericoli della linea di fuga» nei quali si può incappare e rimanere imbrigliati sino all'annichilimento definitivo (Ivi, p. 309).

Una concezione sistematica dello spazio dovrà allora poter tener conto, degli spazi di fuga – sedicenti o meno che siano – come delle forme spaziali dominanti; il tutto in vista di una lucidità concreta. Un realismo dello spazio, questo, tale da consentire di cogliere, oltre alle specificità astratte del liscio e dello striato, il continuo concerto tra modalità di gerarchizzazione, scomposizione e misurazione, da una parte; ed eventi di trasformazione dall'altra. Il passaggio, l'incrocio, l'intersezione, l'andirivieni continuo tra spazio liscio e spazio striato definisce quindi l'ambito più proprio di una teoria dello spazio empiristico-trascendentale. Trascendentale, sia per l'attenzione alle condizioni di esperibilità (i principi, gli schemi e i modelli di spazio nei quali convergono) quanto per i processi di genesi (la produzione reale delle dimensioni); empiristico, invece, sia per le strutture di distribuzione degli elementi ideali (empirismo dell'idea) sia per le configurazioni fisico-materiali (empirismo radicale e affini). Il vincolo tra liscio e striato, celebrato nell'empirismo trascendentale, porta allora sul terreno di un esercizio fondamentale di «traduzione». «Un'operazione – scrive Deleuze – che consiste probabilmente nel soggiogare, nel surcodificare, nel *metrizzare* lo spazio liscio, nel neutralizzarlo, ma anche nel fornirgli un ambiente di propagazione, di estensione,

di rifrazione, di rinnovamento, di crescita, senza il quale forse morirebbe: come una maschera senza la quale non potrebbe respirare né trovare una forma generale d'espressione» (Ivi, p. 575). Le alte esigenze scientifiche non possono non insediarsi in uno spazio gerarchico rigidamente allestito, sul quale d'altra parte soffia sempre l'ispirazione, più o meno forte, di geometrie e matematiche minori. Specularmente, quest'ultime esigono a loro modo un confronto con ciò che è radicato e ben organizzato, al fine di raggiungere un minimo di consistenza e stabilità espressiva.

Questa traduzione tra liscio e striato, rimarca Deleuze, è ben visibile nel caso della trasposizione delle grandezze intensive in grandezze estensive; così come nel caso precedentemente osservato degli spazi riemanniani in cui la dimensione liscia delle superfici viene studiata, metrizzata, striata tramite lembi infinitesimali di spazio euclideo. Ora, da non confondere con l'accumulazione a *patchwork* di cui si parlava poco fa (specifica dello spazio liscio allo stato puro), questo lavoro di striatura o di «congiunzione euclidea» mette in gioco, come mostra Lautman, un'operazione di efficiente «parallelismo» (*ibidem*).³⁰⁰ Dal punto di vista scientifico normale, in altre parole, le varietà continue di Riemann devono, necessariamente, poter essere indagate, rappresentate, in un modo che risulti comodo (abbiamo visto il ruolo dell'analogia in Simondon). E, guarda caso, "comodità" espressiva significa esattamente striatura metrica, nonché conseguente efficacia applicativa. Si tratta della legge fondamentale, del *logos* della scienza maggiore, alla continua ricerca dei mezzi più adatti per mettere a freno e ricondurre alla collaborazione la recalcitrante irrazionalità degli spazi lisci.³⁰¹ Questo il senso delle assiomatizzazioni, delle teorie dei gruppi e sottogruppi, dei tagli e degli insiemi, tutte parimenti intese come

³⁰⁰ A. Lautman, *Les Schémas de Structure*, cit., pp. 45-48.

³⁰¹ «In via generale uno spazio liscio, un campo di vettori o una molteplicità non metrica saranno sempre traducibili e, necessariamente, tradotti in un *compar*, operazione fondamentale con cui si pone e ripone, in ogni punto dello spazio liscio, uno spazio euclideo tangente, dotato di un numero sufficiente di dimensioni, e si reintroduce il parallelismo di due vettori, considerando la molteplicità come immersa in questo spazio omogeneo e striato di riproduzione, invece di continuare a seguirla in un'"esplorazione per avanzamento progressivo"» (MP, p. 444)

procedure non ingenua per tradurre “scientificamente” lo spazio, riconducendolo a una quantità finita – discreta e perciò controllabile – di dimensioni. Ma, nella teoria complessiva di Deleuze, vale anche l’inversa: lo spazio striato può riformare quello liscio, lo può estendere e propagare, come accade in natura per le crescite di tipo rizomatico. Ritornare allo spazio liscio – consapevoli del suo doppio vincolo con quello striato – non vuol più dire pertanto complicare, aggiungendo dimensioni ulteriori; bensì significa «sottrarre l’unico dalla molteplicità da costruire», vuol dire operare per $n - 1$ (cfr. Ivi, p. 51). Un massimo di «sobrietà», dunque, per uno spazio che va costruito, tra progressi controllati e divenire imprevedibili: «forse – afferma Deleuze – bisogna dire che ogni progresso avviene attraverso e nello spazio striato, ma che ogni divenire appartiene allo spazio liscio» (Ivi, p. 575)

Ma che ne è dell’impianto trascendentale? È ancora possibile parlare, in relazione a Deleuze, di filosofia trascendentale? Che ne è, inoltre, dello spazio? Dopotutto, in molti dei passaggi decisivi dei suoi testi è esattamente il suo opposto, il tempo come *durée* o processo virtuale, a prendere il sopravvento su ogni riferimento privilegiato (soggetti ed osservatori parziali) e su qualsiasi forma di spazializzazione. L’originale ripresa deleuziana della *prôte philosophía*, effettivamente, dà continua prova della sua dichiarata vocazione metafisica e della sua profonda intenzione di onorare la purezza del pensiero filosofico. Di frequente si trovano nelle pagine di Deleuze commemorazioni del concetto e della contemplazione, interpretati in generale come strumenti ad appannaggio della filosofia, intesa come attività creativa per eccellenza; un esercizio sotto certi frangenti simile a quello della scienza e dell’arte, ma di fatto unico nel suo ambire a una presentazione immediata dell’essere. La scienza, rispetto alla consistenza sensibile della realtà, è infatti riduzionista – come sostiene ad esempio Deleuze in *Che cos’è la filosofia?* (QPh, p. 131). La scienza, inoltre, svolge in generale una

funzione di mediazione che porta con sé un certo coefficiente di figuratività: la scienza inscena e descrive, fornisce tutto un impianto osservativo tipico dello schema rappresentativo, costituito da osservatori e da funtivi, da un piano di referenza e da un sistema di coordinate, che riproducono – figurano appunto – ciò che accade (Ivi, pp. 111-131). Ecco quindi la ragione per cui Bergson diventa per Deleuze il massimo portavoce del puro filosofare metafisico, a-rappresentativo, immediato e squisitamente contemplativo. Bergson, soprattutto in *Durata e simultaneità*, coglie il *proprium* della filosofia mostrando ad esempio che Einstein, da buon scienziato quale è, non sarebbe stato in grado di pensare i fenomeni all'interno del flusso della temporalità stessa, della durata, alla quale coappartengono. Perciò – scrive Deleuze – «in tutta la sua opera, Bergson oppone l'osservatore scientifico al personaggio filosofico che “passa” attraverso la durata; e soprattutto tenta di dimostrare che il primo suppone il secondo» (Ivi, p. 128). Allora, come si sosteneva già in *Il bergsonismo*, questa di Bergson è una protesta autenticamente filosofica e concettuale contro il riduzionismo, realizzato essenzialmente per spazializzazione, operato dalla scienza – e polemicamente incarnato da Einstein (Cfr. B, pp. 76-77).³⁰²

Eppure, come abbiamo sinora tentato di mostrare, in Deleuze sopravvive una certa ambiguità, per nulla accidentale, che lo fa passare da queste posizioni “bergsoniane”, metafisico-temporali, a posizioni meno unilaterali, in cui lo spazio con la sua funzione epistemologico-ontologica ritorna a giocare un ruolo

³⁰² Per farla breve, secondo Bergson, Einstein anche se riesce finalmente a introdurre il tema della molteplicità nella fisica, recuperandolo da Riemann, la fraintende ponendola in una prospettiva spazializzante i cui attanti principali sono i punti di riferimento che si riferiscono ai calcoli astratti delle posizioni degli osservatori e non alla durata a cui co-parteciperebbero. Di conseguenza a risentirne è la stessa nozione di tempo, molto cara a Bergson: quella di Einstein è una temporalità che pur facendo riferimento a uno statuto di molteplicità si identifica, in realtà, con un sofisticato tempo omogeneo che prescinde dalla densità dell'osservatore e dell'universo. Così, gli osservatori A e A', posti in diversi punti di osservazione, e quindi tutelari di sistemi di riferimento eterogenei, divengono dei puri punti matematici e non anch'essi delle durate: dunque, per Bergson, la relatività manca il livello delle coscienze impersonali e dei tempi molteplici attuali come attualizzazioni di una durata virtuale. Cfr. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, cit., pp. 88-106.

preponderante. Non è un caso che in *Che cos'è la filosofia?*, dopo più di duecento pagine spese a mostrare la specificità della filosofia rispetto alla scienza e all'arte, Deleuze ritorni – in maniera analoga a come lo abbiamo appena visto fare in *Mille piani* – a ciò che di comune e di più trasversale vi è nel sapere in quanto tale. Scienza, arte e filosofia, afferma Deleuze, sono tutte figlie del caos e le loro differenze sono conseguenze della loro rispettiva modalità di affrontare questo caos, ritagliandone e costruendone un piano sul quale poi potersi insediare (Ivi, p. 211). Ora quest'operazione di ritaglio è esattamente quella che abbiamo visto in azione in relazione all'interazione tra spazio liscio, appunto caotico, e spazio striato, strutturato e metrizzato per divisione e tagli. Ecco dunque ribadita la necessità, apparentemente inattaccabile, di ritornare ogni volta a una prassi di indagine e costruzione spaziale; ad un lavoro che, per quanto si tenti di riportarlo alla sua originaria matrice temporal-virtuale, risorge senza posa decretando il suo carattere ineludibile.

Ora, sempre a riprova di questa irriducibilità del concetto di spazio, oggi più che mai, vediamo innumerevoli branche della filosofia cimentarsi in riflessioni di carattere "topologico". Sarà per la sua presa sul concreto, sarà per la sua capacità di porsi come un crocevia tra la materia e il pensiero, sarà forse – molto più banalmente – per la sua capacità espressivo-comunicativa, ma il concetto di spazio da ormai più di tre decenni a questa parte si è riposizionato al centro della scena filosofica. E, non crediamo sia un caso, l'opera di Deleuze è ritornata a essere utilizzata a pieno regime proprio in contesti in cui lo spazio costituisce l'orizzonte di indagine privilegiato. Dato il polisistematismo della nozione deleuziana di spazio – prendiamo a prestito quest'espressione da Wahl ³⁰³; ossia, vista e considerata la sua abilità di fornire una metafisica dello spazio in grado di svilupparsi e amplificarsi al livello dei più disparati piani dell'essere e del sapere,

³⁰³ J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, cit., p. 189.

non sorprenderà osservare la massiccia influenza sull'intera enciclopedia filosofica odierna. Dalle questioni di logica e matematica alla geometria, dalla semiologia all'informatica, dalla sociologia all'antropologia, dalla biopolitica alla geografia, dall'estetica intesa in senso più classico alle propaggini dell'arte transumanista, dai *War Studies* ai *Media Studies*, dagli *Animal Studies* al postumanesimo, e molto altro ancora, la topologia di Deleuze si è posta come un referente di significativo interesse.

Ma non si creda che gli effetti di questa proliferazione siano stati *tout court* benefici. Non di rado si è infatti assistito ad assimilazioni all'insegna di tonalità emotive, per così dire, filosoficamente discutibili: da un lato, senz'altro, la mitomania di coloro che in Deleuze e nella sua idea di spazio hanno visto il santo graal di un'eternità rizomatica, finalmente liberata da ogni forma di controllo (e questo diciamo è il lato politico-emancipatorio); dall'altro, invece, coloro che, altrettanto paranoici e ostili, si sono mossi contro ogni interpretazione di carattere performativo, e da convinti sostenitori dell'inutilità pratica della filosofia si sono dedicati a minuziose ricostruzioni teoriche dell'autore, disamine storico-filosofiche talvolta asettiche e pedanti.

Forse, chi scrive propende maggiormente verso questo secondo tipo di approccio, fatto salvo per la personale convinzione che, al di là degli aspetti del pensiero di Deleuze più retrivi (su tutti la paranoia per il controllo), molte delle sue riflessioni e dei suoi concetti rimangono straordinariamente attuali e, perciò, proficuamente spendibili. Alcuni di queste nozioni restano in qualche modo utili, soprattutto in vista di una descrizione accurata di ciò che sta accadendo. E, peraltro, è esattamente da questa crescente urgenza descrittiva, sollecitata senza sosta da un reale ribollente, che il concetto di spazio trae tutta la sua importanza. L'insegnamento di Deleuze risulta quindi a nostro avviso radicalmente istruttivo, sia per quanto concerne la scoperta dello statuto trascendentale, eminentemente fondativo e profondo, dello spazio; sia per ciò che riguarda l'ambito della

sperimentazione concreta e l'arcipelago di distribuzioni infinitamente creative in cui è coinvolta

Così Lucrezio, avvicinandosi alla conclusione del suo discorso intorno alla natura fisica del cosmo, invitava a non indietreggiare di fronte al mistero sconfinato dello spazio: «esiste dunque la natura dello spazio e la profondità dell'abisso, tale che i luminosi fulmini nella loro corsa non potrebbero percorrerla librandosi per l'eterno volo del tempo, né inoltrandosi fare che resti meno cammino; tanto s'apre dovunque spazio immenso alle cose, tolti i confini in ogni direzione attorno (*De rerum natura*, I, 1002-1007).

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI DELEUZE

G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984. (ed. or. 1983) = IM

G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991. (ed. or 1970, 1981) = SPhP

G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996. (ed. or. 1991) = QPh

G. Deleuze, *Pericle e Verdi*, Cronopio, Napoli 1996. (ed. or. 1988) = PV

G. Deleuze, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1997. (ed. or. 1993) = CC

G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997. (ed. or.1968) = DR

G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999. (ed. or. 1968) = SPE

G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000. (ed. or. 1953) = ES

G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000. (ed. or. 1990) = PP

G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2001. (ed. or. 1985) = IT

G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001. (ed. or. 1966) = B

G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001. (ed. or. 1964) = PS

G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002 (ed. or. 1986) = F

G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002. (ed. or.1962) = NPh

G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004. = FC

G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004. (ed. or. 1988) = P

G. Deleuze, *Il significato della vita* (con un testo di G. Canguilhem), Mimesis, Milano 2006. = SV

G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2006. (ed. or. 1969) = LS

G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007. = CC

G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007. (ed. or. 1967) = FC

G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007. (ed. or. 2002) = ID

G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2008. (ed. or. 1981) = FB

G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, Cronopio, Napoli 2009. (ed. or. 1963) = PhCK

G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010. = CB

G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010. (ed. or. 2003) = DRF

G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Ombre Corte, Verona 2014. = SF

G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, Les Éditions de Minuit : Paris 2015. = L

G. Deleuze, C. Bene, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 1978. (ed. or. 1978) = S

G. Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Ombre Corte, Verona 2018. = PF

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002. (ed. or. 1972) = AE

G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996. (ed. or. 1975) = KLM

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2010. (ed. or. 1980) = MP

G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona : 2006. (ed. or. 1977) = C

G. Deleuze, *Abécédaire*, DeriveApprodi, Roma 2005. = ABC

G. Deleuze, *Cours Vincennes-Leibniz* (La voix de Gilles Deleuze en ligne-
<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>) = CVL

ALTRI AUTORI

IMMANUEL KANT

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 2005. = KRV

I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, Einaudi, Torino 2011. = KU

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2007. = *Proleg*

I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982. = SP

I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano 2015. = PMSN

I. Kant, *Opus Postumum*, Zanichelli, Bologna 1963 = OP

GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ

G. W. Von Leibniz, *Scritti filosofici (Vol 1)*, Utet, Torino 1967. = LSF1

G. W. Von Leibniz, *Scritti filosofici (Vol 2)*, Utet, Torino 1968. = LSF2

SALOMON MAIMON

S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Verlag, Hamburg 2004. = VTP

S. Maimon, *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York 2010. = VTP

HERMANN COHEN

H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Turia + Kant, Berlin 2013. = PIM

H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le lettere, Firenze 2011.

= PIM

H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlin 1918. = KTE

H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990. = KTE

BERTRAND RUSSELL

B. Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry*, Routledge, London-New York 1996. = EFG

B. Russell, *I principi della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2011. = PM

B. Russell, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971. = PL

B. Russell, *The Philosophy of Bergson*, Macmillan & Co., London 1914. = PB

B. Russell, *Misticismo e logica e altri saggi*, TEA, Milano 2010. = ML

B. Russell, *Philosophical Essays*, Longmans Green and Co, London 1910. = PE

B. Russell, *La mia filosofia*, Newton Compton, Roma 1995. = PD

B. Russell, (Review) *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, in «Mind», vol. 8, n. 30, 1899, pp. 251-256. = RBWG

DAVID HUME

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987. = TUN

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 2004. = EHU

WILLIAM JAMES

W. James *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano-Udine 2009. = ERE

GILBERT SIMONDON

G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, Mimesis, Milano-Udine 2011. = IFI

BERNHARD RIEMANN

B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, Bollati Boringhieri, Torino 1994. = UHGG

LETTERATURA CRITICA E ALTRI TESTI

AA.VV., *A Companion to Kant*, Blackwell, Oxford 2006;

AA.VV., *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy* (a cura di C. Lundy, D. Voss), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015;

AA.VV., *Deleuze and Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000;

AA.VV., *The Spatial Turn*, Routledge, 2009 New York;

AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998;

AA.VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983;

AA.VV., *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2012;

AA.VV., *Le origini del calcolo infinitesimale nell'era moderna*, Feltrinelli, Milano 1962;

AA.VV., *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006;

AA.VV., *Kantian Nonconceptualism*, Palgrave Macmillan, London 2016;

AA.VV., *Mathematizing Space. The Objects of Geometry from Antiquity to the Early Modern Age*, Birkhäuser, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015;

AA.VV., *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Kluwer, Dordrecht 2003;

AA.VV., *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge University Press, Cambridge 2003;

AA.VV., *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 22. Springer, Dordrecht 1976;

AA.VV., *The Spatial Turn*, Routledge, 2009 New York;

AA.VV., *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*, Clinamen, Manchester 2009;

B. Ables, *The Anticipations of Sensation: Deleuze and Kant on the intensive Ground of Sensible Experience*, in «Deleuze Studies», vol. 11, n. 3, pp. 356-378;

K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leida 1995;

L. Allais, *Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of space*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 47, n. 3, 2009, pp. 383-413;
Aristotele, *Metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2018;

Aristotele, *Fisica*, Laterza, Roma-Bari 2007;

A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino, 2004;

A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007;

K. Barber, *Meinong's Hume studies, Part II: Meinong's analysis of relations*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 31, n. 4, 1971, 564–84;

K. Barber, *Meinong's Hume Studies: Part I: Meinong's Nominalism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 30, n. 4, 1970, pp. 550-567;

A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Vicenza 2010;

J.-H. Barthélémy, *Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre, Appareil* [En ligne], 16, 2015, p. 2-3; mis en ligne le 09 février 2016, URL: <http://appareil.revues.org/2253> ; DOI : 10.4000/appareil.2253;

J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005;

- L. Bellotti, *Sull'argomento kantiano degli opposti incongruenti*, in «Studi kantiani», vol. X, pp. 147-156;
- J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1996;
- H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002;
- H. Bergson, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996;
- G. Bird, *Kant's Transcendental Idealism*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», vol. 13, pp. 71-92;
- L. Boi, *Leibniz sur l'espace, le continu et la substance: mathématique, physique et métaphysique*, in «Philosophiques», vol. XXII, n. 2, 1995, pp. 407-436;
- J. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, J. Hetzel Editeur, Paris 1843
- C.B. Boyer, *Storia della matematica* (1968), Mondadori, Milano 1980;
- C.B. Boyer, *The history of the Calculus and its Conceptual Development*, Dover, New York 1959;
- L. Brisson, *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998;
- L.R. Bryant, *Difference and givennes. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008;
- L. Burchill, *The Topology of Deleuze's Spatium*, in «Philosophy Today», n. 51, 2007, pp. 154-160;
- M. Calamari, *The Mathematical Model of Smooth and Striated Spaces and the Connectivity Problem*, in «Deleuze Studies», vol. 11, 2017, pp. 328-355;
- M. Capek, *Bergson and Modern Physics, A Re-interpretation and Re-evaluation*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, Dordrecht, Boston 1971;
- R. Carnap, *Lo spazio. Un contributo alla teoria della scienza*, Morcelliana, Brescia 2009;

R.L. Cartwright, "Russell and Moore", in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, pp. 108-128;

R. Casati, A. Varzi, *Topological Essentialism*, in «Philosophical Studies», vol. 100, 2000, pp. 217-236;

V. Cavedagna, D. Poccia, *Licheni, Felci, Baobab. Contributo per un'ontologia sympoietica*, in «Lo Sguardo», n. 24, 2017, pp. 185-200;

J.-Y. Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, Ellipses, Paris 2008;

G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel. Mathématique, physique, philosophie*, Rue d'Ulm, Paris 2010;

G. Châtelet, *Les enjeux du mobile, Mathématique, physique, philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1993;

F.-X. Chenet, *L'assise de l'ontologie critique. L'esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994;

F.M. Cornford, *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London 1937;

C. Crockett, *Deleuze Beyond Badiou. Ontology; Multiplicity and Event*, Columbia University Press, New York 2013;

A. Dalcq, *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, Paris 1941;

R.C. Dales, *The Scientific Achievement of the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1973;

R. de Calan, *La Caractéristique Empiriste: La Théorie de la Relation de Hume à Ehrenfels*, in «Les Études philosophiques», n. 64, pp. 53-63;

M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1942;

M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Hachette, Paris 1952;

V. de Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of space*, Birkhäuser, Basel-Boston-Berlin 2007;

N. de Warren, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», n. 2, 2014, 49-69;

N. Depraz, *L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl*, in «Revue germanique internationale. Phénoménologie allemande, phénoménologie française», n. 13, 2011, pp. 125-148;

J. Derrida, "Chōra", in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 41-79;

J. Derrida, "La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico", in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-351;

J. Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, et ainsi de suite, etc.)*, Castelvecchi, Roma 2006;

J. Derrida, *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"* (1962), Jaca Book, Milano 1987;

J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 2010;

S. Drake, *A further Reappraisal of Impetus Theory: Buridan, Benedetti and Galileo*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part A», vol. VII, n. 4, 1976, pp. 319-336;

F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Vrin, Paris 1994;

S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury Academic, London-New York 2013;

P. Duhem, "Space and the Void According to Aristotle", in *The Concepts of Space and Time*, pp. 27-29;

P. Duhem, *Le système du monde* (vol. VII), Hermann, Paris 1958;

U. Eco *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997;

U. Eco *Secondo diario minimo*, Bompiani, Milano 1992;

U. Eco *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984;

U. Eco, "L' Antiporfirio", in *Il pensiero debole*, pp. 52-80;

- U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975;
- F. Ehrensperger, "Einleitung", in *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, in *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Verlag, Hamburg 2004, pp. XXXIX-XLIX;
- L. Falkenstein, "Kant's Transcendental Aesthetic", in *A Companion to Kant*, pp. 140-153;
- K.W. Faulkner, *Deleuze and the three Syntheses of time*, Peter Land Publishing Inc, New York 2006;
- G. Freudenthal, "Maimon's Subversion of Kant's *Critique of Pure Reason*", in *Salomon Maimon. Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, pp. 144-175;
- C. Friebe, *Substanz/Akzidens-Ontologie incongruenter Gegenstücke*, in «Kant Studien», vol. XCVII, pp. 33-49;
- J. Fritsche, Aristotle on Space, Form, and Matter ('Physics' IV:2, 209 B 17–32), in «Archiv Für Begriffsgeschichte», vol. 48, 2006, pp. 45–63;
- A. Ghisalberti, *Giovanni Buridano: dalla metafisica alla fisica*, Vita e Pensiero, Milano 1975;
- M. Giovannelli, *Hermann Cohen's Das Princip der Infinitesimal-Methode: The history of an unsuccessful book*, in «Studies in History and Philosophy of Science», vol. LVIII, 2015, pp. 9-23;
- M. Giovannelli, *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perceptions*, Springer, Dordrecht 2011;
- M. Gueroult, "L'espace, le point et le vide chez Leibniz", in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 136, n. 10/12, pp. 429 – 452;
- M. Gueroult, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres, Paris 1934;
- M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929;
- P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987;

- J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007;
- R. Hanna, *Kant and Non-conceptual Content*, in «European Journal of Philosophy», n. 13, 2005, pp. 247-290;
- R. Hanna, *Kantian Non-Conceptualism*, in «Philosophical Studies», n. 137, 2008, pp. 41-64;
- G. Hatfield, "Kant on the perception of space (and time)". In *Kant and Modern Philosophy*, pp. 60-93;
- M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981;
- D. Hogan, *Noumenal Affection*, in «Philosophical Review», vol. 118, n. 4, pp. 501-532;
- F. Hölderlin, "Note a Sofocle", in *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1994;
- J. Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*, Continuum, London-New York, 2009;
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), Einaudi, Torino 2002;
- E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009;
- D. Jacquette, *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, Springer, Berlin 2015;
- D. Jacquette, *Infinite Divisibility in Hume's First Enquiry*, in «Hume Studies», vol. XX, n. 2, 1994, pp. 219-240;
- T. Jankowiak, *Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes*, in «Kantian Review», vol. 18, n. 3, pp. 387-412;
- A. Kaufmann, *Introduction à la théorie des sous-ensembles flous*, Masson, Paris 1975;
- E.J. Khamara, *Theory of Space: A Reconstruction*, in «The Philosophical Quarterly», vol. XLIII, n. 173, 1993, pp. 472-488;
- S. Kirschner, *Oresme on Intension and Remission of Qualities in His Commentary on Aristotle's Physics*, in «Vivarium», vol. XXXVIII, 2000, n. 2, pp. 255-274;

S. Kirschner, *Oresme's Concepts of Place, Space, and Time in His Commentary on Aristotle's Physics*, in «Oriens – Occidens. Sciences, Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique», vol. III, 2000, pp. 145-179;

M. Kline, *Storia del pensiero matematico* (1972), Einaudi, Torino 1996;

D. Lapoujade, "Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James", in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, pp. 265-276;

A. Lautman, *Les Schémas de Structure*, Hermann, Paris 1938;

S. Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité, transcendantal*, Sils Maria, Paris 2010;

K. Lewin, *Principi di psicologia topologica*, Edizioni OS, Firenze 1961;

B. Linsky, "The Metaphysics of Logical Atomism", in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, pp. 371-391;

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971;

T. Lucrezio, *De rerum natura*, Utet, Torino 1997;

C. Lundy, *Tracking the Triple Form of Difference: Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible*, in «Deleuze Studies», vol. 11, n. 2, pp. 174-194;

C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Firenze 1961;

S. Madelrieux, "Pluralism without Pragmatism. Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James", in *Deleuze and Pragmatism*, Routledge, London-New York 2014, pp. 89-105;

S. Madelrieux, *Pluralism anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James*, in «Archives de Philosophie», vol. 69, 2006, pp. 375-376;

L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001;

F.L. Marcolungo, "Kant e il possibile. In margine al 'Beweisgrund'", in *Il realismo della ragione*, pp. 35-50;

F. Martinello, *Lo spazio e il corpo nel saggio kantiano del 1768*, in «Rivista di estetica», n. 47, 2011, pp. 163-177;

G. Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher, Genova 1989;

D. Massey, *For Space*, SAGE, London 2005;

J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1996;

A. Meinong, *Hume Studien. I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, Akademie der Wissenschaften», Wien 1877;

A. Meinong, *Hume Studien. II. Zur Relationstheorie*, Akademie der Wissenschaften, Wien 1882;

A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata 2003;

A. Meinong, *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (1896), in *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, 1913;

E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Isedi, Milano 1974;

D. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 2003;

P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008;

G.E. Moore, *External and Internal Relations*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», n. 20, 1919-20, pp. 40-62;

G.R. Morrow, "Necessity and persuasion in Plato's Timaeus", in *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 421-438;

V. Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, Albany 2008;

R. Newman, *Hume on Space and Geometry*, in «Hume Studies», vol. VII, n. 1, 1981, pp. 1-31;

I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, Utet, Torino 1965;

I. Newton, *Sulla quadratura delle curve* (a cura di E. Carruccio), in *Le origini del calcolo infinitesimale nell'era moderna*, pp. 113-145;

S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Edizioni ETS, Pisa 2013;

A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2010;

V. Petrov, *Bertrand Russell's Criticism of Bergson's Views about Continuity and Discreteness*, in «Filozofia», vol. 68, n. 10, 2013, pp. 890-904;

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000;

Platone, *Timeo*, Bur, Milano 2006;

Plotino, *Enneadi*, Bompiani, Milano 2000;

A. Plotnitsky, "Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze", in *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*, Clinamen, Manchester 2009, pp. 182-208

A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988;

J.F. Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. Topos et chôra dans le Timée*, in «Les Études Philosophiques», n. 3, 1995, pp. 397-398;

M. Proust, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1993;

J.T. Roberts, *Leibniz on Force and Absolute Motion*, in «Philosophy of Science», vol. LXX, 2003, pp. 553-573;

M. Rölli, *Gilles Deleuze: Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Verlag Turia, Wien 2003;

K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Edizioni Pendragon, Bologna 2005;

R. Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris 1958;

R. Ruyer, *Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 3/4, pp. 242-258;

J.-P. Sartre, *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007;

A. Sauvagnargues, "The Problematic Idea, Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought", in *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, pp. 44-60;

A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme Transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2012;

L. Scaravelli, "Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano", in *Scritti kantiani* (2 voll), La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 295-335;

O. Schechter, "The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: *Satz der Bestimmbarkeit* and the Role of Synthesis", in *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, pp. 18-53;

F.W.J. Schelling, *Timaeus*, Guerini e Associati, Milano 1995;

M. Serres, *Le origini della geometria*, Feltrinelli, Milano 1994;

M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris 1968;

M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, Sellerio, Palermo 2000;

M. Serres. *Hermes IV. La distribution*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977;

H. Sinacoeur, *Logique et mathématique du flou*, in «Critique», n. 372, pp. 512-525;

D.W. Smith, "Deleuze, Kant and the Transcendental Field", in *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, pp. 25-44;

H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013;

H. Somers-Hall, *Deleuze's Use of Kant's Argument from Incongruent Counterparts*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. 51, n. 3, pp. 345-366;

A. Spaier, *La pensée et la quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, Alcan, Paris 1927;

B. Stiegler, "L'inquiétante étrangeté de la pensée et la métaphysique de Pénélope", in G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 2007, pp. I-XVI;

R. Taton, *L'oeuvre mathématique de Desargues*, Vrin, Paris 1963;

E. Tegtmeier, *Meinong on Measurement*, in «Erwin Grazer Philosophische Studien», vol. 52, 1996, pp. 161-171;

P. Thielke, "Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time", in *Salomon Maimon; Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, pp. 89-124;

R. Thom, *Aristote topologue*, in «Revue de synthèse», vol. 120, n. 39, 1999, pp. 39-47;

Y. Toros, *L'optique de Spinoza* (thèse de doctorat, Paris-VIII);

R. Torretti, *Philosophy of Geometry. From Riemann to Poincaré*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1978;

F. Treppiedi, *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Clinamen, Firenze 2016;

J. Vignola, P. Vignola, *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012;

D. Voss, "Maimon, Kant, Deleuze: The Concepts of Difference and Intensive Magnitude", in *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, pp. 60-85;

D. Voss, *Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials*, in «Parrhesia», n. 11, pp. 62-74;

J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1954;

J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, PUF, Paris 1962;

J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Puf, Paris 1955;

- J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920), Le Seuil, Paris 2005;
- D.F. Wallace, *Tutto, e di più. Storia compatta dell'infinito*, Codice edizioni, Torino 2005;
- D. Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, New York 2001;
- H. Weyl, *Space-Time-Matter*, Dover Publications, New York 1952;
- J. Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2011;
- J. Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition". A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2003;
- R.B. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Peter Smith, Gloucester 1973;
- F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2013;
- S. Zac, *Salomon Maimon. Critique de Kant*, Cerf, Paris 1988;
- L.A. Zadeh, *Fuzzy Sets*, in «Information and Control», n. 8, 1965, pp. 338-353;
- H.-J. Zimmermann, *Fuzzy Set Theory – And Its Applications*, Kluwer, Boston-Dordrecht-London, 1996;
- S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012;
- F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994), Ombre Corte, Verona 1998;
- F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), Negretto Editore, Mantova 2012;

