

INCIDENZA DI HUME NELL'EMPIRISMO TRASCENDENTALE DI DELEUZE

Fabio Treppiedi

1. *Deleuze e la questione del soggetto*

L'interpretazione deleuziana di Hume, oltre a testimoniare del ruolo decisivo che lo scozzese assume nella fase iniziale della riflessione di Deleuze, mostra quanto un pensatore come Hume si riveli cruciale per una tradizione, quella per così dire non anglofona, le cui correnti più rappresentative (dalla fenomenologia al neokantismo passando per l'ermeneutica, lo strutturalismo e la decostruzione) non si mostrano particolarmente interessate alla sua filosofia. Deleuze ha il merito di restituire alle questioni messe in campo da Hume quel peso propriamente teoretico che la metafisica stessa, da Kant in poi, ha spesso trascurato o parcellizzato, a partire ad esempio dal giudizio non proprio lusinghiero di Hegel, il quale afferma che l'importanza storica accordata a Hume «va oltre i suoi meriti» effettivi, i quali si ridurrebbero soltanto al fatto che «da lui propriamente prende le mosse la filosofia di Kant» (HEGEL 1964, p. 227).

Faremo luce, in questo saggio, sulla presenza originaria e costante di Hume – al quale Deleuze dedica la sua prima opera *Empirismo e soggettività* del 1953 – nella complessa costruzione deleuziana di un «empirismo trascendentale» la cui prima esposizione si avrà solo nel 1968 con *Differenza e ripetizione*.¹

In questo saggio vengono sviluppati i contenuti essenziali dell'omonima relazione presentata dall'autore al convegno “300 volte Hume”, tenutosi nel maggio del 2011 presso la facoltà di filosofia dell'Università La Sapienza di Roma. Il saggio rappresenta inoltre il riadattamento, in forma autonoma, di uno dei capitoli della tesi di dottorato dell'autore, *Le condizioni dell'esperienza reale. Gilles Deleuze e l'empirismo trascendentale*, discussa presso l'Università degli studi di Palermo nell'aprile del 2012 (in attesa di pubblicazione).

¹ L'«empirismo trascendentale» è stato teorizzato, prima di Deleuze, da alcuni allievi di Heinrich Rickert (HESSEN 1909 e LASK 1923) i quali hanno messo in discussione l'invariabilità dell'*a priori* a partire dalla variabilità empirica dei contenuti materiali della conoscenza. Nel neokantismo d'inizio Novecento l'empirismo trascendentale fu un tema alquanto dibattuto, come si evince dalla breve ricognizione storico critica con cui il giovane Heidegger apre nel 1919, uno dei suoi primi corsi friburghesi (HEIDEGGER 1999). Non sono comunque formulabili solide ipotesi sulla lettura deleuziana dei neokantiani (Deleuze, d'altra parte, non conosceva la lingua tedesca). Sembra più plausibile che il filosofo francese avesse conoscenze indirette dell'argomento e dell'espressione in questione derivanti più verosimilmente dalla lettura di un testo di Jules Vuillemin

Miriam così a fornire, più che una definizione esauriente e statica dell'empirismo trascendentale di Deleuze (a tutt'oggi oggetto di ampia discussione), una traccia della profonda incidenza di Hume nella sua formulazione.²

Già a partire dal testo su Hume del 1953, Deleuze tende ad esaminare i problemi e le tesi dello scozzese in rapporto costante a Kant e, più specificamente, alla sua ridefinizione della *magna quaestio* già sollevata da Hume: perché la conoscenza implica l'affermazione di qualcosa che non è dato nel momento stesso in cui viene affermato? Perché, ad esempio, affermiamo che il sole sorgerà domani o che l'acqua bollerà sempre a cento gradi a partire dalla sola constatazione che il sole è sorto innumerevoli volte fino ad adesso e che, sempre fino ad adesso, l'acqua è altrettante volte giunta ad ebollizione a cento gradi? Di quale diritto (*Quid juris?*) ci avvaliamo in queste affermazioni?³

La lettura deleuziana di Hume, sul versante storico critico, prende così le distanze dall'idea, avallata da Hegel e indirettamente promossa proprio da Kant, secondo cui Hume sarebbe soltanto la provocazione, la scossa, il «risveglio dal sonno dogmatico», dunque il punto di partenza di una «riflessione», quella avviata da Kant, che supererà Hume compiendo, come afferma Kant stesso nella *Dottrina trascendentale del metodo*, quell'ulteriore «passo necessario» in direzione della vera «critica» che Hume, da parte sua, non avrebbe compiuto. Tale posizione sembra avere successivamente legittimato una lettura del problema della metafisica in Kant che prescinde da un certa persistenza, nel cuore stesso del discorso kantiano, dell'inevitabile *quaestio* sollevata da Hume.

dedicato a postkantismo e neokantismo (VUILLEMIN 1954). Sull'«empirismo trascendentale» di Hessen e Lask cfr. GIGLIOTTI 1989, pp. 114-129.

² L'empirismo trascendentale di Deleuze sostituisce alle «condizioni dell'esperienza possibile» kantiane le «condizioni dell'esperienza reale» (DELEUZE 1997, p. 94) tentando, per un verso, di «afferrare direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito» (ivi, p. 80) e, per altro verso, di non «ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico» (ivi, p. 187). Deleuze rinnoverebbe in questo modo, secondo Bryant, le strutture dell'intuizione sensibile: smantellando le «assunzioni» caratterizzanti la «forma del discorso» filosofico occidentale e abolendo il «dogma dell'improduttività dell'intuizione sensibile», infatti, l'empirismo trascendentale di Deleuze scoprirebbe l'«intelligibilità nell'estetica stessa» (BRYANT 2008, pp. ix-x). Descombes ha sostenuto che l'«empirismo trascendentale» di Deleuze è frutto di un costante dialogo con Kant nei confronti del quale il filosofo francese, che è «prima di tutto un post kantiano», maturerebbe un debito consapevole (DESCOMBES 1979, pp. 178-195). Lapoujade ha sottolineato a più riprese quanto l'empirismo trascendentale di Deleuze sia da ricollegere alla tradizione anti idealistica dell'empirismo che ha i precedenti più significativi nell'ultimo Schelling e, soprattutto, nell'«empirismo radicale» di James (LAPOUJADE 1997, pp. 18-31 e LAPOUJADE 1998, pp. 265-266). È proprio muovendo in direzione anti idealistica, e più notoriamente anti hegeliana che, secondo Baugh, Deleuze arriva a concepire il suo empirismo trascendentale (BAUGH 1992).

³ Per una più esplicito approfondimento dell'interpretazione deleuziana di Hume in rapporto alla filosofia kantiana vedi BAUGH 1993 e PAOLETTI 2008.

Per Deleuze, al contrario, sussiste una complementarità tra Hume e Kant, radicata nella condivisione profonda di uno stesso problema – una stessa «esigenza critica» scrive Deleuze nel testo del 1953 – che induce entrambi a porre in modo radicalmente nuovo e determinante la questione della «soggettività» e, più precisamente, del rapporto tra soggettività e conoscenza. Solo in funzione di questa convergenza, secondo Deleuze, si individuano con precisione le divergenze tra i due pensatori: mentre la posizione humeana del problema della soggettività, ad esempio, sfocerà nella negazione di un soggetto astrattamente teorico o disinteressatamente conoscitivo, per Kant, invece, la possibilità stessa di una vera critica coinciderà con la posizione di un nuovo soggetto del conoscere e dell'agire: un soggetto «trascendentale», appunto, né semplicemente intuitivo o empiricamente chiuso su se stesso né meramente astratto o – per meglio dire «estratto» – dallo spazio, dal tempo e da tutto ciò che in Kant determina l'«esperienza possibile».

Questa prima operazione interpretativa di Deleuze, che consiste nel leggere Hume attraverso Kant e, nello stesso tempo, Kant attraverso Hume, si rifletterà successivamente nell'emulsione delle due prospettive in un'unica formula: «empirismo trascendentale». Un'espressione che potrebbe apparire ambigua, paradossale, tanto da risultare «eretica e mostruosa» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 13), soprattutto se valutata dal punto di vista «ortodosso» strettamente humeano o da quello strettamente kantiano.

In *Empirismo e soggettività*, debutto ufficiale dell'itinerario deleuziano, la filosofia di Hume è presentata non tanto come uno «scetticismo», quanto piuttosto come un autentico e poco sondato «empirismo» il cui tratto peculiare sarebbe la maniera di porre la *quaestio* della soggettività, ovvero, la domanda su quale sia il principio per cui, nel giudizio conoscitivo, il soggetto afferma più di quanto gli è dato esperire. Una questione che, secondo Deleuze, verrebbe posta da Hume in questi termini: «come, nel dato, si può costituire un soggetto tale da oltrepassare il dato?». Il problema fondamentale di Hume sarebbe così quello di passare dalla costruzione del dato *per* un soggetto (come avverrà in Kant) alla costituzione del soggetto *nel* dato. A tal proposito, Deleuze scrive in *Empirismo e soggettività* che:

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

critica è empirica quando, ponendosi da un punto di vista puramente immanente, da cui sia possibile al contrario una descrizione che trovi la sua regola in ipotesi determinabili e il suo modello nella fisica, ci si domanda, a proposito del soggetto: come si costituisce nel dato? La costituzione di questo fa posto alla costruzione di quello. Il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costituisce nel dato. Il merito di Hume è di aver isolato questo problema empirico allo stato puro, mantenendolo non solo lontano dal trascendentale, ma anche dallo psicologico. (DELEUZE 2000, p. 109)

Sono questi i termini con i quali viene messa in discussione la tesi storica secondo cui Hume rappresenterebbe soltanto la provocazione iniziale del percorso kantiano. Per Deleuze infatti, in polemica con quanto affermato da Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo*, vi è, in Hume, una vera e propria critica «empirica» o «immanente», irriducibile e non subordinabile né alla critica «trascendentale» kantiana né alla mera psicologia del soggetto empirico dalla quale ogni vera critica deve potersi distinguere.

2. La soggettività come problema critico

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

L'empirismo di Hume farebbe emergere innanzitutto che il soggetto è definito strutturalmente da un duplice movimento attraverso cui «inferisce», oltrepassando il dato, e al contempo «inventa», riflettendo su se stesso. L'interrogarsi sulla verità dei giudizi, in questo senso, rappresenta in Hume una prima storica affermazione della soggettività come problema «critico». Nel dare conto delle proprie esperienze, questo il nucleo teorico humeano da cui muove Deleuze, il soggetto è quell'ente che deduce da ciò che lo stimola empiricamente forme e principi la cui fonte rimane oscura: perché la conoscenza umana, chiede Deleuze attraverso Hume, implica rispetto all'esperienza l'affermazione di qualcosa che non è dato nel momento stesso in cui viene affermato?

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

capace di spiegare perché la conoscenza umana implica l'affermazione di qualcosa che non è dato nello stesso senso in cui viene affermato.⁴

Deleuze si allontana però dall'idea di ispirazione hegeliana secondo cui le questioni sollevate da Hume andrebbero collocate in un momento di «transizione» rispetto ad una differente fase storica, la «riflessione» apertasi con Kant, che con maggiore maturità filosofica sarebbe riuscita a superare integralmente il punto di vista di Hume così come quello dell'empirismo in generale (HEGEL 1964, p. 227). Nella tradizione hegeliana, con cui Deleuze sembra polemizzare, troverebbe ragione la tendenza a considerare Hume esclusivamente – e per Deleuze in maniera riduttiva – il punto estremo dello scetticismo moderno.

Se Kant, che definisce Hume «il più acuto fra tutti gli scettici», non individuava nella prospettiva dello scozzese elementi sufficienti per compiere il «passo necessario» in direzione del piano autenticamente «critico» (KANT 2004, p. 470), Deleuze, al contrario, riscontra in Hume l'origine della più autentica concezione critica della filosofia. Hume isolerebbe il problema «allo stato puro» della soggettività concentrandosi su modi e principi per cui *nel* dato si costituisce un soggetto tale da oltrepassarlo. Per l'empirista, infatti, il dato, prima di darsi *ad* un soggetto, è una collezione rapsodica di impressioni e immagini. L'empirismo muove da tali agglomerati, assumendoli come reciprocamente distinti e indipendenti: essi compongono l'esperienza come un «mantello di arlecchino», una totalità aperta pensata come «successione di elementi separabili in quanto differenti e differenti in quanto separabili» (DELEUZE 2000, p. 110).

Da questa posizione del problema derivano l'«atomismo» e l'«associazionismo» di Hume. Il primo consiste nel concentrare strettamente l'indagine sui *minima* ai quali le idee e le impressioni sensibili rimandano: l'atomo, ovvero l'agglomerato da cui muove l'empirista, è un «punto indivisibile» (*ivi*, p. 114) non improntato analogicamente né alla non esistenza del punto matematico né all'estensione fisica; il secondo, invece, indica i legami che si instaurano tra questi *minima*: relazioni sempre esterne ad essi e dipendenti da principi che non li riguardano direttamente. In rapporto alla questione

⁴ Nel corso sul *Trattato sulla natura umana* tenuto alla Sorbona all'inizio degli anni Sessanta – oggi consultabile presso gli archivi dell'École Normale Supérieure di Lione – Deleuze definisce Hume un «prekantiano». Tale orientamento è manifesto anche a partire della letteratura secondaria alla quale Deleuze si rifà in questo corso (Kemp Smith, Leroy, Berger, la prefazione di Lévy-Bruhl all'edizione francese del *Trattato* curata da David). Alla luce della ricostruzione delle fonti deleuziane su Hume, empirismo e soggettività risultano essere concetti «che emergono attraverso il confronto e il contrasto con la filosofia di Kant. Soggetto, dato, condizione di possibilità, critica sono termini che evocano una concezione kantiana che è sottesa a gran parte dell'argomentazione di Deleuze» (PAOLETTI 2008, p. 43).

gnoseologica di fondo, relativa al soggetto che inferisce, è la «relazione» a permettere il passaggio dal dato al non dato. Non rintracciando la ragione del passaggio in uno dei due termini, Hume mostrerebbe che la relazione è effetto di cosiddetti «principi d'associazione» (contiguità, somiglianza, causalità) che ineriscono piuttosto alla natura umana.

La causalità sarebbe responsabile del passaggio da un termine all'idea di qualche cosa che non solo non è data, ma che non è mai stata data o che addirittura non può essere mai data nell'esperienza. Il superamento del dato e l'inferenza che lo esprime si fonderebbero humaneamente su un'aspettativa e, più specificamente, su una «credenza» senza la quale nessuna relazione causale sarebbe pensabile. La causalità è generata, infatti, dall'osservazione nell'esperienza dei casi simili che, pur essendo separabili nell'intelletto umano, si fondono nell'immaginazione.

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

3. Soggettività, tempo e organismo

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

Dal punto di vista del tempo, Hume introduce, secondo Deleuze, la propria nozione di «sintesi». Se lo scozzese, infatti, può descrivere il movimento con cui l'immaginazione da «semplice collezione» nell'esperienza diviene «facoltà» del soggetto, sarebbe a partire dall'idea per cui solo qualcosa come una «sintesi temporale» giustifica un soggetto strutturalmente duplice che inventa nella stessa misura in cui inferisce.

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

La mente, considerata nel modo dell'apparizione delle sue percezioni, era essenzialmente successione, tempo. Parlare del soggetto, perciò, è parlare di una durata, di un costume, di un'abitudine, di un'attesa. L'attesa è abitudine, l'abitudine è attesa: queste due determinazioni, la spinta del passato e lo

slancio verso l'avvenire sono i due aspetti di un medesimo dinamismo fondamentale, al centro della filosofia di Hume. E non c'è bisogno di forzare i testi per trovare nell'abitudine-attesa i caratteri di una durata, di una memoria bergsoniana. L'abitudine è la radice costitutiva del soggetto e ciò che il soggetto è nella sua radice, è la sintesi dei tempi, la sintesi del presente e del passato in vista dell'avvenire. Hume dimostra esattamente ciò, quando studia le due operazioni della soggettività, l'invenzione e la credenza. (ivi, p. 117)

Il tempo è in un rapporto essenziale con la soggettività nella sua duplice costituzione in quanto, come «invenzione», il soggetto si costituisce nel «dinamismo dell'abitudine e dell'attesa» (ivi, p. 118) che Hume teorizza, secondo Deleuze, ponendo l'abitudine a fondamento dell'attesa. Quest'ultima si concretizzerebbe, infatti, nell'invenzione di un futuro, oggetto dell'inferenza secondo relazione, non dato in atto, ma prodotto dalla sintesi del passato e del presente. Nel caso della «credenza», d'altra parte, un'idea già acquisita diviene «vivace» nell'intelletto dal momento in cui essa si collega, dando luogo alla relazione causale, a un'impressione in atto. Quello del «credere», pertanto, non sarebbe altro che «un sentimento, un modo particolare di sentire l'idea» (*ibidem*); anche questo sentimento, per Deleuze, si manifesta come prodotto della sintesi del passato e del presente. La duplicità dell'invenzione e del credere che caratterizza strutturalmente il soggetto, in breve, si fonda su una stessa «unità dinamica», manifesta nell'abitudine, che testimonia, soprattutto se si indaga la relazione causale, una più profonda «identità sintetica» (ivi, p. 119). Deleuze ricava allora da Hume una sintesi incentrata sulla peculiare abitudine del soggetto a «contrarre abitudini», adattando il presente su esperienze passate e sul «porre il passato come regola per il futuro» (*ibidem*).

Pur potendo affermare che «la cosa più difficile è spiegare come possiamo costituire il passato come regola dell'avvenire», Deleuze ha però l'impressione che, stando a Hume, «non si vede dove si trova la difficoltà» (ivi, p. 120). Ciò si spiega nel fatto che, come recita la prima frase della monografia deleuziana del 1953, «Hume si propone di costituire una scienza dell'uomo» i cui problemi, dalla socialità alla morale passando per il diritto, rimangono per ciò stesso di natura prevalentemente pratica (ivi, p. 11).

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

Prendete invano di aver imparato a conoscere la natura dei corpi dalla vostra esperienza passata; la loro natura segreta, e per conseguenza tutti i loro effetti e la loro influenza, possono cambiare, senza che si verifichi alcun

cambiamento nelle loro qualità sensibili. Ciò accade a volte riguardo a certi oggetti; perché non potrebbe accadere sempre riguardo a tutti gli oggetti? Quale logica, quale processo di argomentazione vi assicura contro questa supposizione? La pratica che ho, voi rispondete, confuta i miei dubbi. Ma voi fraintendete il tenore della questione che pongo. Come uomo che agisce io sono pienamente soddisfatto dell'argomento; ma come filosofo, che partecipa in qualche modo al desiderio del sapere, per non dire allo scetticismo, ho bisogno di conoscere il fondamento di questa inferenza. (HUME 1971, p. 44)

Nella pratica, essendo *dati* il presente e il passato, la sintesi risulterà *data* contemporaneamente ad essi: presente e passato, in questo senso, sono assunti e ripresi nell'intelletto sempre in quanto *risultati* di una sintesi e mai come suoi elementi effettivi. I processi di sintesi sarebbero da rinvenire piuttosto nel terreno dell'immaginazione. L'interpretazione deleuziana del *Trattato*, per un verso, lascia ulteriormente emergere la misura in cui l'empirismo di Hume, attribuendo valore decisivo alle sintesi e all'immaginazione, si rivela prossimo a Kant più di quanto non sembri e, per altro verso, mette in relazione Hume e Kant in rapporto al problema del tempo: è fondamentalmente in questo senso che, in *Empirismo e soggettività*, si può comprendere la messa in questione da parte di Deleuze del ruolo meramente passivo della memoria e, sempre nelle stesse pagine, il suo riferimento inatteso e apparentemente forzato a Bergson. Deleuze propone la tesi per cui la memoria ha a che fare in Hume con i gradi di «vivacità» della percezione: le «idee della memoria», infatti, sono comprese tra percezioni di minore vivacità, come le «impressioni dei sensi», e di maggiore vivacità come le «idee dell'immaginazione» (DELEUZE 2000, p. 119). Le «idee della memoria», in questo senso, rappresentano propriamente la «riapparizione di un'impressione di un'idea ancora vivace» (*ibidem*) che rimane nell'ambito della percezione e che non opera alcuna sintesi dei tempi:

Il ricordo era [per Hume] l'antico presente, non era il passato. Dobbiamo chiamare passato non semplicemente ciò che è stato ma ciò che determina, ciò che agisce, che spinge, che pesa in un certo modo [...] l'abitudine fa facilmente a meno di questa dimensione della mente che è chiamata memoria, l'abitudine non ha bisogno della memoria. In un modo o nell'altro, ne fa comunemente a meno: ora non è accompagnata a nessuna evocazione di ricordi, ora non c'è alcun ricordo particolare che essa possa evocare. In una parola, il passato non è dato; esso è costituito da e in una sintesi che dà al soggetto la sua vera origine, la sua sorgente. (Ivi, p. 117)

I ricordi, così come li intenderebbe Hume, non appartengono secondo Deleuze ad un vero e proprio *passato* ma sono piuttosto degli «antichi presenti» che l'intelletto connette attivamente ma sempre e comunque avendoli già assunti

come dati. Si configura l'estrema difficoltà, ripresa adeguatamente in *Differenza e ripetizione*, di comprendere «come si costituiscono, nel tempo, un presente ed un passato» (ivi, p. 121).⁵

Viene ripresa a questo punto l'indagine della relazione causale nel suo legame essenziale all'esperienza e, nello stesso tempo, all'abitudine. Entrambe vengono però adesso eminentemente assunte da Deleuze come «principî»: l'esperienza è infatti il principio per cui si ha una ripetizione di casi simili mentre l'abitudine è il principio che ci determina a passare rapidamente da un oggetto a un altro. Ora, mentre la prima rappresenta il principio che «introduce nel tempo l'affezione di un passato», la seconda rappresenta il principio che «organizza il tempo come un presente perpetuo al quale dobbiamo e possiamo adattarci» (DELEUZE 2000, p. 121).

Questo essenziale «dualismo» della relazione causale in rapporto ai principi della natura umana manifesta ancora una volta l'«unità dinamica» che sottende la costituzione del soggetto: unità che Deleuze individua in ciò che Hume chiama «mente» e dalla quale il soggetto emerge sotto l'azione congiunta dei due principî. La mente «diviene soggetto» innanzitutto in funzione della sintesi ovvero, come visto, di un processo di «trasformazione» (ivi, p. 119) che *fa* della mente un soggetto la cui spontaneità intellettuale riposa – senza separarsene – su una passività, quella dell'immaginazione, in cui hanno luogo i processi di sintesi:

L'intelletto è la mente stessa, che però, sotto l'influenza dell'esperienza riflette il tempo sotto la forma di un passato sottoposto alla sua osservazione; e l'immaginazione, sotto l'influenza del principio dell'abitudine, è ancora la mente che però riflette il tempo come un futuro determinato riempito delle sue attese. La credenza è il rapporto tra queste due dimensioni costituenti. (ivi, p. 122)

⁵ In *Differenza e ripetizione*, con particolare riferimento a *Materia e memoria* di Bergson, Deleuze parlerà di una memoria sintetica – qui soltanto evocata – che, a differenza di quella humeana, rivela un passato più *attivo* del presente stesso. Una «memoria ontologica», quella riconducibile a Bergson, il cui atto specifico non è «conservare» ciò che non è più ma «spingere» e «agire» sul presente, «determinando» ciò che è. Il principio cui Deleuze ricondurrà questa «attività» della memoria è una «seconda sintesi del tempo» intesa come «fondamento» del presente che passa. È nella stringente esigenza di fondare la temporalità, dunque, che Deleuze mostra la necessità del passare da una sintesi temporale all'altra: «Costituire il tempo, ma passare nel tempo così costituito, è questo il paradosso del presente. Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che *occorre un altro tempo in cui si operi la prima sintesi del tempo*, la quale rinvia necessariamente a una seconda sintesi [...] La prima sintesi, quella dell'abitudine, è veramente la fondazione del tempo, ma la fondazione da distinta dal fondamento [...] Passare è appunto la pretensione del presente. Ma ciò che fa passare il presente e adatta il presente e l'abitudine, va determinato come fondamento del tempo, che è la Memoria» (DELEUZE 1997, p. 107).

Un secondo punto di vista sull'influenza dei principi della natura umana nella costituzione del soggetto, dopo l'analisi della relazione causale in rapporto al tempo, riguarda l'organismo. Anch'esso infatti, sotto l'azione congiunta dei principi, acquisisce sia la «spontaneità di relazione», per cui il meccanismo delle percezioni distinte si imprime nel corpo stesso, sia la «spontaneità di disposizione» in virtù della quale l'organismo «è disposto in modo da produrre la passione» (ivi, p. 124).

Il soggetto è disposto alle passioni a partire da un «movimento interno originale» (*ibidem*), riconducibile all'azione congiunta dei principi, che lo caratterizza universalmente in rapporto ad esperienze come la fame, la sete o il desiderio sessuale. Hume è consapevole, secondo Deleuze, del fatto che passioni come l'amore e l'odio, a differenza delle precedenti, non trovano particolare corrispondenza nella disposizione corporea di ogni soggetto: in questo caso, la natura mostra di non potere «produrre» la passione «direttamente da sola» ma necessariamente mediante un «oggetto esterno che produrrà la passione in circostanze determinabili» (*ibidem*).

La questione iniziale su come nel dato possa costituirsi un soggetto tale da oltrepassarlo acquista uno spessore più specifico ponendosi adesso in questi termini: sotto quali fattori la mente, collezione rapsodica di impressioni e immagini, diviene un sistema organizzato, un soggetto, una natura umana? La risposta di Hume, secondo Deleuze, è che mentre dal punto di vista del tempo il principio fondamentale risulta essere l'associazione, dal punto di vista dell'organismo, invece, il principio fondamentale è rintracciato nella «passione».

Deleuze affronta a partire da qui la principale obiezione che storicamente viene fatta all'associazionismo. L'*associazionismo*, «radice comune di tutti gli empirismi»,⁶ afferma che le relazioni sono sempre esterne ai loro termini essendo esclusivamente effetto dei principi della natura umana: che un'idea ne introduca un'altra non è qualità dell'idea in sé ma della natura umana, pertanto, le idee non rendono conto delle operazioni che si fanno su di esse e delle relazioni che tra di esse si stabiliscono. I critici dell'associazione, tra i quali Deleuze annovera Freud e lo stesso Bergson, insistono sul fatto che tale principio non può spiegare tutte le relazioni ma soltanto quelle tra cose «immediatamente vicine» (DELEUZE 2000, p. 129): essa non riesce a spiegare

⁶ Deleuze si riferisce a James, Russel, Dewey e Whithead nell'interpretazione datane da Jean Wahl in *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* (WAHL 1920). Deleuze affermerà che, tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, «a parte Sartre, che tuttavia è rimasto preso nelle trappole del verbo essere, il filosofo più importante in Francia era Jean Wahl», il cui merito più rilevante fu, prosegue Deleuze, non soltanto «di averci fatto incontrare il pensiero inglese e americano, ma di aver saputo farci pensare in francese su cose molto nuove» (DELEUZE - PARNET 2011, p. 58). Sul rapporto tra Deleuze e Wahl cfr. IOFRIDA 2008 e BIANCO 2011.

che $A=C$ o che la distanza stessa sia una relazione nella stessa misura in cui riesce a spiegare che $A=B$ e che $B=C$.

Sarebbe però Hume stesso a porre il problema dell'immaginazione e, più specificamente, del tipo di relazioni che ad essa si confanno maggiormente, come le relazioni di somiglianza: quanto più, infatti, una proprietà diventa comune a molti individui, tanto più essa non può condurre la mente ad un individuo in particolare. I principi di associazione non riescono a dare ragione di contenuti singoli allo stesso modo in cui spiegano rigorosamente la forma generale del pensiero. In tal senso Hume, secondo Deleuze, non è lontano Bergson il quale afferma, in *Materia e memoria*, che:

Sarebbe vano cercare due idee che non abbiano fra loro qualche tratto di somiglianza o che non si tocchino da qualche parte. Si tratta di somiglianza? Per quanto profonde siano le differenze che separano due immagini, si troverà sempre, risalendo abbastanza in alto, un genere comune a cui appartengono, e, di conseguenza, una somiglianza che serva loro da trait d'union [...] il che significa che tra due idee qualsiasi, scelte a caso, c'è sempre somiglianza e, se si vuole, contiguità, di modo che scoprendo un rapporto di contiguità o di somiglianza tra due rappresentazioni che si succedono, non si spiegherà affatto per quale motivo l'una evochi l'altra. Il vero problema è quello di sapere in quale modo si operi la selezione tra un'infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi –questo piuttosto che quello–emerge alla luce della coscienza. (BERGSON 1986, p. 269)

Hume è sì un associazionista ma lo è, secondo Deleuze, in quanto concepisce la relazione come la «circostanza particolare» (DELEUZE 2000, p. 129) per cui giudichiamo opportuno confrontare due idee. Ciò significa che associazione e passione, essendo separabili solo ipoteticamente, determinano in maniera necessariamente «congiunta» la trasformazione della mente in soggetto. La critica all'associazionismo si rivela infeconda nel momento stesso in cui Hume dimostra che senza una «circostanza particolare», determinata dalla passione, non può esserci «forma generale del pensiero» riconducibile all'associazione (*ibidem*).

Se è vero infatti che l'associazione rende possibile qualunque relazione in generale, è altrettanto vero che essa non ne spiega nessuna in particolare. Da qui il principio fondamentale secondo cui «solo la circostanza dà alla relazione la sua ragion sufficiente» (ivi, p. 131), in virtù del quale Deleuze scorge nella nozione di *circostanza* e nella dimensione dell'*affettività* gli elementi propriamente rivoluzionari della filosofia di Hume:

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

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

In Hume, dunque, la passione «funziona come un principio di individuazione del soggetto» (ivi, p. 133) e non si lega all'associazione come il particolare all'universale. Se così fosse, infatti, si contravverrebbe all'idea stessa, autenticamente empirista, di un'«azione congiunta» dei principi della natura umana. I principi della passione non saranno meno universali e costanti dei principi d'associazione, «essi concernono sì l'individuo, ma nel senso esatto in cui si può fare, e si fa, una scienza dell'individuo» (*ibidem*). Il soggetto, allora, non potrà che dirsi «essenzialmente pratico», poiché la sua unità definitiva, unità delle relazioni e delle circostanze, emerge necessariamente nel rapporto tra la motivazione e l'azione, tra il mezzo e il fine:

che non ci sia soggettività teorica e che non possa esserci, diventa la proposizione fondamentale dell'empirismo. E a ben pensarci, non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce nel dato, in effetti, esso può essere solo pratico. (ivi, p. 134)

Sembra evidente che l'ipotesi sui cui si regge la lettura deleuziana di Hume è quella di una stessa «esigenza critica» condivisa da Hume e Kant. È sempre in rapporto a tale ipotesi che Deleuze può individuare nella questione del soggetto le più radicali divergenze tra i due: mentre infatti la posizione del problema da parte di Hume culmina con l'affermazione un soggetto fondato sulla sua stessa affettività, per altro verso, invece, lo stesso problema si tradurrà, in Kant, nella necessità di un soggetto «trascendentale» al quale si legheranno le sorti dell'impresa critica.

4. Da Hume a Kant

Hume e Kant condividerebbero comunque la «formulazione positiva» (ivi, p. 141) del problema della soggettività; per entrambi si tratterebbe infatti di pensare il rapporto tra la natura e il soggetto che si interroga sulla legittimità dei propri giudizi. Mentre in Hume i termini di questo rapporto sarebbero la natura e i principi della natura umana, in Kant, invece, la relazione tra la natura e il soggetto è pensata in funzione di un altro genere di principi. Questi verranno pensati da Kant a partire dalla feconda intuizione di Hume secondo cui ciò che fonda la conoscenza deve essere cercato laddove sorge la domanda che lo riguarda e cioè dalla parte del soggetto. L'obiezione di Kant però, deriverebbe dal constatare che i principi cui si richiama Hume non possono propriamente fondare la conoscenza poiché, pur spiegando l'atto con cui il soggetto supera il dato, non spiegano fino in fondo perché il dato stesso finisce col sottometersi a tale superamento.

Deleuze evidenzia quanto la distanza tra i due filosofi debba ancora una volta ricondursi alla differenza tra due concetti di critica: l'empirismo, non operando la metodica «riduzione» della prospettiva trascendentale, insisterebbe molto più radicalmente di quest'ultima sul problema del soggetto. I dati dell'esperienza, gli atomi, i *minima*, infatti, e questa rimane la questione fondamentale dell'empirismo, sono considerati elementi che non possono richiamarsi ad altro che alla loro stessa complessità senza potere essere considerati come dati a un soggetto trascendentale o psicologico. Tale «problema allo stato puro» induce l'empirista non soltanto a porre le questioni diversamente dal filosofo trascendentale, ma anche a individuare nell'impostazione trascendentale istanze che, come si vedrà, ne mettono in discussione l'efficacia in merito ai propri scopi e, conseguentemente, il giudizio espresso nei confronti dell'empirismo stesso.

L'aspetto peculiare della lettura deleuziana di Hume consiste, come è già possibile notare, nel mettere in luce l'impatto teorico dell'empirismo che non si riduce al mero scetticismo reso noto dalla tradizione storica. In questo senso, Deleuze tenta di affrancare l'empirismo dall'idea riduttiva secondo cui esso altro non sarebbe che il tratto comune a tutte le dottrine per le quali ogni conoscenza ha inizio e fine con l'esperienza. Questo tentativo testimonia per un verso della necessità avvertita dal giovane Deleuze di una nuova metodologia storica filosofica (che costituirà un aspetto decisivo della sua ricerca) e, per altro verso, della possibilità di rinvenire in Hume una domanda di fondamento laddove l'empirista si interroga sul perché non possa esserci qualcosa come il dato se non a partire necessariamente da un movimento di non facile comprensione, quello della soggettività, che lo oltrepassa. La «critica empirica» ispirata a Hume riuscirebbe a penetrare, a mettere letteralmente in crisi, ciò che

la «critica trascendentale» è essenzialmente impossibilitata a penetrare, cioè il soggetto kantiano del conoscere e dell'agire morale. Se Deleuze, a suo modo, ritrova in Hume un'incisività autenticamente filosofica, è perché l'approccio humeano riesce a mettere in questione, anche dopo Kant e più di Kant, ciò che il pensiero tende ad assumere come presupposto o a far emergere come postulato. L'empirismo che Deleuze ricava da Hume, più che una posizione storicamente circoscrivibile, è una disposizione propriamente teoretica che si concretizza nella critica delle assunzioni e dei presupposti ai quali anche i più grandi filosofi spesso non hanno saputo rinunciare. È proprio andando incontro al rischio dell'esito scettico, allora, che l'empirismo humeano si mostra più critico di un approccio che vorrebbe mettersi preliminarmente a riparo da esiti scettici.

Per Deleuze, però, non si tratta di sancire una vittoria a tavolino di Hume dimostrando che il passo in avanti di Kant è soltanto illusorio. Si tratta di mostrare piuttosto – contro l'idea del superamento integrale di Hume da parte di Kant – le potenzialità speculative ancora inesprese dell'empirismo. Nella prefazione a *Differenza e ripetizione*, infatti, Deleuze parlerà di un vero e proprio «segreto dell'empirismo» il quale:

non è per nulla una semplice reazione contro i concetti né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso intraprende piuttosto la più folle creazione di concetti che si sia mai vista. Esso tratta però il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui e ora, o piuttosto come un luogo mai visto prima da cui sorgono, inesauribili, i qui e gli ora sempre nuovi, sempre nuovamente distribuiti. L'empirista non dirà mai che i concetti sono le cose stesse, ma che essi sono le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei predicati antropologici. (DELEUZE 1997, p. 3)

Per spogliare l'empirismo dall'immagine rozza e limitata conferitagli da certa storia della filosofia, Deleuze parlerà di un «empirismo superiore» avanzando così nella costruzione di quell'empirismo trascendentale in cui la lettura per così dire *kantianizzante* di Hume – o, che è lo stesso, *humeanizzante* di Kant – verrà ulteriormente sviluppata attraverso altri due pensatori, Henri Bergson e William James, già significativamente presenti in *Empirismo e soggettività*.⁷

È opportuno soffermarsi allora, prima di concludere sull'incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze, su un ultimo elemento fondamentale rintracciabile nella nozione di «empirismo superiore»: nozione che, a questo

⁷ «Ciò che James e Bergson ricusano», secondo Lapoujade, «è precisamente un soggetto fondatore e costituente». La loro prospettiva «radicalmente» empirista, così come anche quella deleuziana, postula di necessità l'ontologia del «monismo vago» in virtù della quale «bisogna attingere il carattere neutro dell'esperienza nel senso in cui tutto resta indefinito, nel senso in cui la materialità (*le matériel*) non è qualificabile né come oggettiva né come soggettiva, né come materiale (*matériel*) né come spirituale» (LAPOUJADE 1997, p. 27).

punto, si potrebbe ipotizzare essere il passaggio intermedio tra la lettura deleuziana di Hume in *Empirismo e soggettività* del 1953 e la formulazione dell'empirismo trascendentale in *Differenza e ripetizione* del 1968.

L'empirismo, scrive infatti Deleuze nella prefazione a *Differenza e ripetizione*, «non rinuncia al concetto ma tratta il concetto come l'oggetto di un incontro» (DELEUZE 1997, p. 3). Si ritrovano qui sia il senso più profondo dell'interpretazione deleuziana di Hume sia l'influenza metodica dello scozzese nella costruzione dell'empirismo trascendentale. Da un lato, infatti, non rinunciare al concetto è l'ambizione trascendentale della filosofia: l'unica in grado di preservarla da psicologismi, mentalismi e descrizioni fisiologiche che, pur nella loro plausibilità e verosimiglianza non possono spiegare quella «spontaneità» del soggetto, il cui carattere strutturalmente problematico necessita di un discorso sui «principî» e di una critica dei presupposti che si confanno alla riflessione metafisica. Un'ambizione trascendentale pienamente condivisa da Deleuze, il cui compito dichiarato rimane costantemente quello di risalire dall'esperienza alle sue condizioni necessarie, di «ritagliare per ogni cosa il suo concetto appropriato» non acquietandosi sul dato ma indagandone la datità e ricercandone il fondamento, «ciò per cui il dato è dato» (ivi, p. 182).

Dall'altro lato, invece, «fare del concetto l'oggetto di un incontro» indica la necessità, correlata all'esigenza precedente, di depurare il trascendentale dalle contaminazioni empiriche – ciò che Deleuze chiama «predicati antropologici» – di cui soffrono le filosofie trascendentali che rifiutano l'empirismo considerandolo soltanto uno scetticismo (Deleuze pensa a Husserl, oltre che a Kant). Così procedendo, come mostrerà Deleuze in *Differenza e ripetizione*, le filosofie trascendentali finiscono col rimanere vincolate a un presupposto soggettivo che, come visto in precedenza, sta a fondamento del loro stesso metodo critico.

Un tale atteggiamento avrà come fatale conseguenza lo «snaturamento» del trascendentale: una «confusione» o piuttosto una «ripartizione impropria» (ivi, p. 176) del trascendentale e dell'empirico, il cui esempio più eclatante si avrebbe nelle stesse tre sintesi attraverso cui Kant – che nella *Dottrina trascendentale del metodo* giudicava ancora troppo «empiriche» le sintesi di Hume – ricalca delle strutture solo nominalmente trascendentali sugli atti empirici più ordinari e comuni di una qualunque coscienza psicologica. Con la terza sintesi, ad esempio, Kant assumerebbe un atto come il riconoscimento a modello generale del pensare e del conoscere. Ciò lo conduce, secondo Deleuze, a negare implicitamente la natura aleatoria e imprevedibile dell'esperienza, composta non soltanto di cose riconoscibili e riconducibili *more geometrico* sotto un numero finito di concetti o categorie a disposizione del soggetto che conosce, ma anche e soprattutto di fatti singolarissimi che si sottraggono a ogni

riconoscimento e testimoniano di una natura «selvaggia» e recalcitrante anche rispetto ai più forzosi tentativi di ricognizione soggettiva. Deleuze rivolge così a Kant un'obiezione in qualche modo analoga a quella che Kant stesso rivolgeva a Hume nella *Dottrina trascendentale del metodo* (KANT 2004, p. 470). Se gli argomenti «scettici» di Hume contro le pretese dei «dogmatici» sono insufficienti a compiere il «passo necessario» in direzione del piano *critico*, afferma qui Kant, è perché Hume «confonde» l'atto con cui si esce «dal concetto di una cosa per passare all'esperienza possibile» con «la sintesi degli oggetti di un'esperienza effettiva» (ivi, p. 472): la sintesi cui Hume si richiama, in breve, *rimane* per Kant qualcosa di meramente «empirico». Dal canto suo, affermando che il «trascendentale» kantiano altro non è che un *calco* dell'empirico, Deleuze giudica le sintesi kantiane non meno «empiriche» di quelle di Hume.

Ed è proprio su questo specifico argomento che Deleuze compie il suo arduo innesto di «empirismo» e «trascendentale», giocando soprattutto su un duplice uso del primo termine. Mentre, infatti, «trascendentale» assume in Deleuze il significato preciso di «condizione dell'esperienza», «empirismo» presenta almeno una doppia valenza: si può, infatti, definire «empirica» una fallacia, come quella di Kant, quando assume un fatto a modello di principio in funzione del quale giudicare altri fatti e, nello stesso tempo, indicare come «empirista» l'approccio filosofico che denuncia le fallacie ed enumera «casi» non riconducibili al modello assunto a principio. L'operazione di Deleuze produce così una «distorsione del trascendentale» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 32) che, pur mutuando da Kant e Hume le più essenziali istanze di fondo, appare «eretica» rispetto a entrambi. Nella formulazione di Deleuze, più specificamente, l'«empirismo diviene trascendentale»: non si limita cioè a denunciare o a censurare le fallacie, ma afferma l'intelligibilità *del* singolo caso d'esperienza. Nonostante Kant reputi «falsa» la conclusione humeana della «contingenza di una legge» a partire dalla contingenza del nostro determinarla necessariamente «dopo» l'esperienza, resta deleuzianamente valida la *quaestio facti* di Hume, secondo cui la legge non è «data» in modo assoluto prima dell'esperienza che la verifica. Ciò che del kantismo tale empirismo trascendentale conserva, d'altra parte, è la pregnanza della *quaestio juris* come passaggio dai fatti dell'esperienza alle loro condizioni. In polemica, però, con la concezione formale della condizione nei limiti della possibilità *apriori*, Deleuze concepirà lo statuto della condizione nei termini di un «a-posteriori *apriori*» (BRYANT 2008, p. 229), in virtù del quale la condizione si genera *in* ogni nuovo «caso» d'esperienza senza trascenderlo, in quanto inerisce materialmente alla sua «singolarità».

5. Conclusione

Un atteggiamento critico e metodico come quello di Hume permetterebbe, come mostra Deleuze, di evitare il fatale «snaturamento del trascendentale» cui andrebbe incontro lo stesso Kant «ricalcando le strutture cosiddette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica» (DELEUZE 1997, p. 177).

L'empirismo trascendentale di Deleuze intende quindi preservare allora la ricchezza concreta dell'esperienza a venire, portando alla luce una realtà molto più gravida di novità rispetto al solo dominio dell'«esperienza possibile». Realtà che non smette di provocare e mettere in crisi il soggetto nella sua più intima identità lì dove «il pensiero si individua a contatto con l'esperienza» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 11). Realtà in cui si «incontrano» cose irriconoscibili che, sfuggendo alle categorie già date e reclamando la creazione di un concetto proprio, costringono il pensiero stesso ad *attivarsi*, sottraendosi al torpore che caratterizza la maggior parte del quotidiano.

Si comprende, in questo senso, la valorizzazione, in *Empirismo e soggettività*, dell'idea humeana di «circostanza». Un'idea che riecheggerà, da *Differenza e ripetizione* in poi, nella nozione deleuziana di «singolarità» intesa come il concetto ritagliato *nel* particolarissimo caso d'esperienza in virtù del quale il discorso filosofico si instaura al modo di una giurisprudenza, una casistica delle passioni e dell'affettività, laddove un nuovo ed inatteso *factum* – ciò che Deleuze chiama «l'oggetto di un incontro» – implica la ridefinizione adeguata della domanda sulle sue condizioni necessarie.⁸ L'empirismo trascendentale di Deleuze, sotto questa luce, è un *modus philosophandi*, uno stile di pensiero che è tanto kantiano nelle aspirazioni, quanto più profondamente humeano nell'affrontare tutto ciò che il soggetto moderno stenta a «riconoscere» e che per ciò stesso, ancora una volta, lo «costringe a pensare» (DELEUZE 1997, p. 184).

Bibliografia

BAUGH, B.

1992 *Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel*, «Man and World», 25, 133-148.

1993 *Deleuze and empiricism*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 1, 15-31.

⁸ È in tale direzione che Deleuze, secondo Lapoujade, sviluppa la tematica del «fuori» della filosofia: «la filosofia è direttamente connessa a un "fuori", e non produce concetti se non nel rapporto con questo "fuori" o in ogni caso con qualcosa di non filosofico [...] La filosofia non si separa da un campo non filosofico proprio perché, già da dentro, essa è animata da uno strano movimento che consiste nel piegarsi continuamente, movimento che è la sua stessa estraneità, il suo "fuori". È prima di tutto una questione di percezioni, un autentico lavoro da empirista» (LAPOUJADE 2002, p. 22).

BERGSON, H.

1986 *Matière e mémoire* (1896); trad. *Materia e memoria*, in Id. *Opere*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano.

BIANCO, G.

2011 *Le problème de l'extériorité des relations. Jean Wahl et Gilles Deleuze*, in G. Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, Paris.

BRYANT, P. L.

2008 *Difference and givennes. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston.

DELEUZE, G.

1997 *Différence et répétition* (1968); trad. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

2000 *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953); trad. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli.

DELEUZE G., PARNET C.

2011 *Dialogues* (1977); trad. *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona.

DESCOMBES, V.

1979 *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris.

GIGLIOTTI, G.

1989 *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli.

HEGEL, G. W. F.

1964 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821 – 1831), trad. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, Vol III, tomo 2.

HEIDEGGER, M.

1999 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919); trad. *L'idea di filosofia e il problema delle visioni del mondo*, in Id., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1999.

HESSEN, S.

1909 *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, «Kantstudien Ergänzunghefte», 15.

HUME, D.

1971 *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), trad. *Ricerche sull'intelletto umano*, in Id., *Opere*, Laterza, Bari, vol. II.

IOFRIDA, M.

2008 *Qualche nota su Deleuze e la storia della filosofia*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze*, Clinamen, Firenze, pp. 9-21.

KANT, I.

2004 *Critik der reinen Vernunft* (1781); trad. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari.

LAPOUJADE, D.

1997 *William James. Empirisme et pragmatisme*, Puf, Paris.

1998 *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James*, in Eric Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, pp. 265-275.

2002 *Une philosophie ouverte au "Dehors"*, «Magazine littéraire», 406, pp. 21-25.

LASK, E.

1923 *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1923, Bandd 1, pp. 1-274.

PAOLETTI

2008 *Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze, pp. 39-52.

SAUVAGNARGUES, A.

2010 *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris.

VUILLEMIN, J.

1954 *L'héritage kantienne et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Puf, Paris.

WAHL, J.

1920 *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique*, Alcan, Paris.