

## L'immanenza del cogito

Per una genealogia del trascendentale deleuziano<sup>1</sup>

FABIO VERGINE\*

Cerchiamo, nel più profondo di noi stessi, il punto in cui ci sentiamo più vicini all'intimo della nostra vita. Sprofonderemo allora nella pura durata: una durata dove il passato, sempre in cammino, si accresce in continuazione di un presente assolutamente nuovo. Ma nel contempo sentiamo la molla della nostra volontà tendersi fino al suo limite estremo. È necessario che, con una violenta concentrazione della nostra personalità su sé stessa, raccogliamo il nostro passato che ci sfugge, per sospingerlo, compatto e indiviso, in un presente cui esso darà origine introducendovisi.

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*

### 1. Introduzione

Forse il secolo non sarà mai deleuziano nei termini in cui Michel Foucault ne ipotizzò l'evento<sup>2</sup>, ma senza ombra di dubbio Gilles Deleuze ha impresso sul secolo il segno indelebile di un'assunzione della filosofia e d'un rinnovamento delle sue istanze trascendentali, alla stregua di quanto Immanuel Kant fece nel suo secolo con quell'opera di rinnovamento che, non senza ragione, viene identificata nei termini di una *rivoluzione copernicana* del pensiero.

Dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale. In questa laconica formula si può riepilogare la trasformazione epocale di un concetto fondamentale per la definizione dell'indirizzo e del compito di ogni filosofia. In particolare, la formula tratteggia la trasformazione che investe il paradigma relativo al concetto di *trascendentale*, quel

1. Trascrizione della conferenza tenuta il 5 Settembre 2018 alla XXVII edizione del Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia presso la Fondazione Collegio San Carlo di Modena.  
\* Università degli Studi di Bergamo, Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici Interculturali.

2. Cfr. M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, in G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it., il Mulino, Bologna 1971.

concetto che, almeno nella sua declinazione moderna, fu introdotto da Kant, per lo più in forma aggettivata, per indicare le discipline attraverso le quali è possibile studiare e disegnare le condizioni di possibilità della nostra esperienza e della conoscenza umana. Ma se, appunto, la filosofia trascendentale di Kant è orientata all'individuazione dei limiti e delle condizioni di un'esperienza possibile, in Deleuze la prospettiva è rovesciata, o almeno profondamente trasformata: quel che interessa al filosofo francese, infatti, in una disposizione genuinamente kantiana del suo lavoro speculativo, è l'individuazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza reale. *Empirismo trascendentale*. Ma avremo modo di sviluppare meglio le implicazioni relative a questo punto nel prosieguo del lavoro.

Ciò che qui ci proponiamo di fare, allora, consiste nel tentativo di verificare, attraverso una ricognizione storico-genealogica e nondimeno teoretica, come nella filosofia di Gilles Deleuze si assista ad un radicale mutamento del paradigma relativo alla nozione di *trascendentale*, rispetto all'uso originario che il medesimo termine assume nella filosofia kantiana. Si tratterà, in aggiunta, di mostrare come questa trasformazione modifichi l'orientamento globale e il procedimento operativo e metodologico del compito filosofico.

Per questo scopo cercheremo di ripercorrere sinteticamente alcune delle tappe più significative che conducono il filosofo parigino a "purificare" il *trascendentale*, cioè a liberarlo dai vincoli che lo costringono al soggetto. Più specificamente vedremo quali sono alcuni degli elementi della filosofia critica di Kant sui quali, all'incirca due secoli dopo, il pensiero deleuziano fa leva per affrancare il *trascendentale* da ogni forma di soggettivismo o d'adesione ad un'idea di coscienza, quale che sia.

In secondo luogo, si tratterà di orientarsi brevemente nel dibattito critico che Deleuze intrattiene con la fenomenologia di Edmund Husserl, ed in particolar modo con la lettura husserliana della *Critica della Ragion Pura*, ove il padre fondatore dell'indirizzo fenomenologico fa leva sullo stretto rapporto che sussiste tra il *trascendentale* e la coscienza.

Nonostante il percorso della storia moderna del concetto di *trascendentale* abbia inizio con l'opera di Kant, riteniamo tuttavia che non sia possibile evitare un pur breve confronto anche con il ruolo che l'*ego* ha avuto nella formulazione cartesiana del *cogito*. Ed è a questo punto che crediamo sia doveroso sottolineare una certa intenzionale e paradossale provocatorietà del titolo del nostro contributo: in quali termini è possibile, del resto, attribuire al *cogito* cartesiano — nella sostanziale identificazione di *essere* e *pensiero* che vi soggiace — il carattere dell'immanenza? È sulla scorta di questa provocazione che si dovrà, per ciò stesso, considerare la particolare lettura deleuziana che riconosce nel *cogito* cartesiano il "luogo" in cui confluiscono tutte le facoltà del soggetto, permettendo di identificarne il concetto con una forma embrionale di *piano di immanenza*, seppur non adeguatamente

radicalizzata, nella misura in cui il *cogito*, nel trascendentalismo cartesiano *ante-litteram*, resta saldamente ancorato al soggetto<sup>3</sup>.

Tuttavia, crediamo che il più considerevole obiettivo di questa proposta d'indagine non si risolva in un'intenzione meramente storico-geneologica. Si tratterà, al contrario, di verificare come l'importanza degli esiti raggiunti da Deleuze mediante l'opera di purificazione della nozione di *trascendentale* sia da individuare su almeno due fronti: in primo luogo la teorizzazione del concetto di *campo trascendentale* permette a Deleuze di tratteggiare, soprattutto attraverso il confronto con l'analisi rivoluzionaria da parte di Kant del tempo come forma pura dell'intuizione sensibile — essenzialmente radicata nel soggetto — una forma di temporalità non psicologica e non cronologica fondata sul paradosso secondo cui il tempo costituirebbe esso stesso un'*interiorità* soggettiva, o per meglio dire, una dimensione autenticamente trascendentale nella quale il soggetto empirico vive e diviene. Secondariamente, in antitesi ai proponimenti del paradigma fenomenologico husserliano, cercheremo di vedere come l'esito autentico del progetto di purificazione del *trascendentale* da ogni istanza *egologica* consista nell'interruzione della correlazione a priori tra il soggetto e il mondo, nella destituzione della filosofia da ogni pregiudizio antropocentrico, e nella rideterminazione dell'umano niente più che come un *effetto*, o un *caso* del mondo.

## 2. Le origini del trascendentale in Kant

Malgrado Kant talora attribuisca, nel corso delle sezioni della *Critica della ragion pura*, significati diversi alla nozione di *trascendentale*, è possibile ravvisare in una definizione inequivocabile, il carattere aprioristico dell'obiettivo autenticamente gnoseologico della sua filosofia:

Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale.<sup>4</sup>

Condizione universale e necessaria della conoscenza a priori, il *trascendentale* kantiano indica, pertanto, una forma di conoscenza non deducibile

3. Si veda al riguardo F. TREPPEDI, *Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl*, «Giornale di Metafisica», n. XXXII, 2010, pp. 87-88: «[...] la storica presupposizione di un'immanenza che coincide — più di diritto che di fatto — con la coscienza pura, infatti, torna a vivificare la possibilità filosofica di strutturare un *cogito* atto a «trattare il piano d'immanenza come un campo di coscienza». Sotto questa luce, Deleuze e Guattari tendono a svelare un filo rosso che unisce Cartesio a Kant e a Husserl mediante una serie di variazioni sul tema di un *soggetto* che reintroduce la trascendenza».

4. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2010, p. 48.

dall'esperienza<sup>5</sup>; in questo senso il *trascendentale* è ciò che precede di diritto l'esperienza ma che, per ciò stesso, consente di stabilire le condizioni di possibilità dell'esperienza medesima, nonché di rendere possibile la conoscenza empirica.

Tuttavia, l'orizzonte concettuale relativo a questa nozione è inequivocabilmente radicato nella forma della soggettività umana, una soggettività non certo intesa canonicamente in senso psicologista, quanto invece in senso, per l'appunto, trascendentale; se è vero, infatti, che noi non possiamo conoscere gli oggetti del mondo se non attraverso il modo della nostra percezione sensibile, è altrettanto indubbio che, se potessimo idealmente sopprimere la costituzione soggettiva della percezione e dei sensi, il ruolo che Kant ha attribuito al *trascendentale* sarebbe destinato a scomparire<sup>6</sup>.

Per andare quanto più possibile a fondo nello studio del carattere radicalmente soggettivistico della filosofia trascendentale di Kant, e testimoniare l'importanza della riflessione del filosofo di Königsberg per la riformulazione del *trascendentale* nel pensiero deleuziano, è necessario riferirsi a due elementi costitutivi ed imprenscindibili nell'impalcatura speculativa della *Critica della Ragion pura*: lo studio delle forme a priori delle intuizioni sensibili di *spazio e tempo*, e dell'attività di unificazione dei concetti puri dell'intelletto ad opera dell'*appercezione trascendentale*, o facoltà sintetica dell'*Io penso*.

Secondo Kant *spazio e tempo* costituiscono la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in virtù delle quali è possibile una conoscenza *a priori*, cioè a prescindere dall'esperienza. Con ciò s'intende che tali forme a priori dell'intuizione sensibile, considerate in quanto condizioni trascendentali, rendono effettivamente possibile l'esperienza, o in altri termini, sanciscono il limite stesso del darsi dell'esperienza stessa; e per mezzo di tali forme è possibile fondare la possibilità di una conoscenza a priori.

Il pensiero che Kant espone a più riprese nell'*Estetica trascendentale* è inequivocabile: egli esclude categoricamente che *spazio e tempo* siano realtà empiriche; più precisamente il filosofo tedesco si riferisce alle forme pure dell'intuizione nei termini di *idealità trascendentali*, inscindibilmente correlate alla soggettività: *spazio e tempo*, in quanto pure idealità, sono le condizioni trascendentali della nostra esperienza, intuizioni pure, forme di una conoscenza possibile a priori<sup>7</sup>. Lungi dall'essere entità reali, e tanto meno proprietà effettive di oggetti empiricamente esistenti in sé, *spazio e tempo*, nel loro carattere di *trascendentalità*, sono le «forme della sensibilità

5. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963, p. 108.

6. A. GENTILE, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003, p. 47.

7. Ivi, p. 113.

mediant  
di Kant  
dell'intu  
avrebbe

Rifer  
nell'Est  
zione se  
contrari

In qu  
trascen  
esterni,  
possibil

E ciò  
la conti  
manifes  
indispe  
caso del

[...] s  
guire  
ogget

O an

Noi a  
estern  
zio m  
esper  
stesse

Quan  
cipato, i  
dell'intu  
del resto  
si dà con  
limitato  
*tempo* es  
general

8. J. V  
Roma 200

9. I. K

10. Ivi

11. Ivi

mediante le quali gli oggetti possono esserci dati»<sup>8</sup>. Per usare le stesse parole di Kant, senza la costituzione soggettiva del nostro spirito<sup>9</sup>, cui le forme dell'intuizione sensibile inderogabilmente si riferiscono, *spazio* e *tempo* non avrebbero alcuna consistenza.

Riferendoci allora con più precisione alle celebri distinzioni che Kant, nell'*Estetica trascendentale*, sottolinea descrivendo le forme pure dell'intuizione sensibile, lo *spazio* è inteso come forma pura del senso esterno, e al contrario il *tempo* è forma pura del senso interno.

In quanto rappresentazione necessaria a priori non meno che idealità trascendentale, lo *spazio* è per Kant la condizione di possibilità dei fenomeni esterni, ovvero l'unica condizione soggettiva per mezzo della quale ci è possibile un'intuizione sensibile esterna.

E ciò su cui riteniamo sia necessario far leva in questa sede è proprio la continua ed a tratti ossessiva, se pur essenziale, attenzione che Kant manifesta quando a più riprese ricorda come la condizione soggettiva sia indispensabile affinché si possa dare un'intuizione sensibile (esterna, nel caso dello *spazio*, ora in oggetto):

[...] se uscissimo dalla condizione soggettiva nella quale soltanto possiamo conseguire un'intuizione esterna, dal modo, cioè, in cui possiamo venir modificati dagli oggetti, l'idea di spazio non significherebbe più nulla.<sup>10</sup>

O ancora:

Noi affermiamo dunque la realtà empirica dello spazio (rispetto a tutta l'esperienza esterna possibile, e nondimeno l'idealità trascendentale di esso: ossia, che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione di possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in sé stesse.<sup>11</sup>

Quanto al *tempo* le cose non stanno molto diversamente. Come anticipato, il *tempo* è la forma a priori del senso interno, ossia la forma pura dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Così come lo *spazio*, del resto, anche il *tempo* non ha alcuna sussistenza in sé stesso, e tantomeno si dà come determinazione oggettiva dei fenomeni. Piuttosto, se lo *spazio* è limitato ad essere condizione formale di possibilità dei fenomeni esterni, il *tempo* estende il proprio carattere di *trascendentalità* ad ogni fenomeno in generale, poiché secondo Kant tutte le rappresentazioni pure dello spirito,

8. J. VIGNOLA, P. VIGNOLA, *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012, p. 53.

9. I. KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 55.

10. Ivi, pp. 58-59.

11. Ivi, p. 59.

o in altre parole, tutti gli oggetti dei sensi, appartengono anche allo stato interno e stanno in relazione tra loro in necessari rapporti temporali.

E del resto, come avviene per lo *spazio*, anche il carattere trascendentale del *tempo* trova la propria condizione d'esistenza nella soggettività, sicché prescindendo da esso la fondatezza del *tempo* stesso vien meno:

Il tempo è dunque unicamente condizione soggettiva della nostra (umana) intuizione (che è sempre sensibile, cioè in quanto noi veniamo modificati da oggetti) e non è nulla in sé stesso, fuori del soggetto. [...] In ciò dunque consiste l'idealità trascendentale del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescinda dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, e non può esser considerato né come sussistente né come inerente agli oggetti in sé stessi [...].<sup>12</sup>

Ma il compito kantiano di una filosofia trascendentale, intesa come lo studio delle condizioni a priori di un'esperienza possibile, non è terminato. Affinché un oggetto possa diventare davvero oggetto d'esperienza, non basta avere il fenomeno — o il materiale empirico della conoscenza — e le forme intuitive di *spazio* e *tempo* in cui esso si dà. È necessario altresì identificare quel riferimento unitario, o che è lo stesso, quella condizione trascendentale definitiva di possibilità, così che il fenomeno possa divenire propriamente un oggetto d'esperienza. Kant identifica questo riferimento in quella struttura mentale universale che accomuna di diritto ogni individuo umano e che egli definisce variamente *Io penso*, *appercezione trascendentale*, *autocoscienza trascendentale*, *Io puro*, ma che, ciò malgrado, non può e non deve essere affatto confuso con un *Io* psicologicamente ed empiricamente inteso. Il ruolo dell'*appercezione trascendentale* è, per certi versi, fondativo, originario, trascendentale in pieno senso: spetta all'unità universale dell'*Io penso* il compito di ordinare sinteticamente in noi il molteplice di tutte le nostre intuizioni, delle categorie o concetti puri dell'intelletto, e di tutti gli oggetti dell'esperienza<sup>13</sup>. «L'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»: con queste parole Kant non intende altro se non che la facoltà dell'*appercezione trascendentale*, con il suo principio d'unità sintetica originaria, costituisce il principio supremo della conoscenza umana, o ancora, la condizione effettivamente prima che rende possibile ogni esperienza, e senza la quale non è possibile conoscere e pensare alcunché. Unità sintetica dell'autocoscienza trascendentale, *appercezione pura*, originaria; in fin dei conti, l'*Io penso* risiede nel soggetto, nella facoltà dell'intelletto, nella coscienza. Non certo una coscienza empirica, eppur innegabilmente saldata all'essenzialità del soggetto per la definizione delle condizioni di

12. Ivi, p. 64.

13. Ivi, p. 531.

possibilità di una conoscenza a priori rispetto all'esperienza. Per il momento ci permettiamo di abbozzare con una nozione fulminea il modo attraverso il quale Deleuze colmerà l'aporia del progetto kantiano e ne radicalizzerà le istanze trascendentali: soggettivismo trascendentale.

Tesa a procedere oltre l'esperienza per rintracciarne le condizioni di possibilità a priori, la filosofia di Kant, secondo Deleuze, non conduce all'esito estremo i propri proponimenti originari e s'inabissa, così, nel soggetto.

### 3. Descartes: per un trascendentalismo *ante-litteram*

Non esiste luogo del *corpus* cartesiano in cui compaia il termine *trascendentale* nell'accezione kantiana. Eppure, se è vero che fare filosofia significa andare alla ricerca della causa, del fondamento e delle condizioni di possibilità per il darsi della realtà, allora la filosofia di Descartes, nella misura in cui ricalca il percorso sistematico del *cogito*, è a tutti gli effetti un trascendentalismo *ante-litteram*. Per usare le parole di Reinhard Lauth, Descartes è colui che, raggiunta la conoscenza trascendentale, l'ha poi dischiusa alla tradizione occidentale, inaugurando per certi versi quella modernità filosofica che con Kant e successivamente con i neo-kantiani, si è radicalizzata ed ulteriormente arricchita<sup>14</sup>.

Donde proviene, dunque, la certezza del *cogito* se non dall'esercizio del dubbio iperbolico? Nel *Discorso sul metodo* Descartes ipostatizza la sostanza *cogito*, nella celeberrima ed abusata formula *cogito ergo sum*, disimpegnandola da ogni forma di dubbio: se c'è qualcosa, del resto, su cui non è affatto possibile dubitare, è proprio del fatto che si dubita, e per ciò stesso si pensa; questa è, per Descartes, una verità "salda e certa", sicché la può giudicare, senza tema di smentita, come il principio primo e supremo del suo sistema<sup>15</sup>.

La prima evidenza che regge alla prova del dubbio iperbolico è dunque il pensiero; altresì possiamo dire che il primo fondamento trascendentale, sopravvissuto all'esercizio del dubbio, per la conoscenza dell'essere, è senz'altro la sostanza pensante, *res cogitans*: «Sono dunque, io, una cosa che pensa, vale a dire che dubita, afferma, nega, intende con l'intelletto [...], ignora [...], vuole, non vuole, ed anche immagina e sente [...].»<sup>16</sup>.

Il *cogito*, dunque, è l'esercizio del suo riflettersi in sé stesso, è l'autoevidenza del pensiero a sé stesso, è quella certezza che il *cogito* medesimo coglie

14. R. LAUTH, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, trad. it., Guerini e associati, Napoli 2000, pp. 10-11.

15. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2010, p. 45.

16. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009, p. 57.

per mezzo di un atto di inteliezione; del resto il *cogito* è tale per cui la sua natura essenziale non è affatto empirica, quanto piuttosto meta-empirica<sup>17</sup>.

L'essere coincide con il pensiero. Nel sistema cartesiano, tale equivalenza costituisce il presupposto trascendentale a partire dal quale è possibile interpretare il *cogito* in quanto fondamento. Il pensiero è ciò che non dipende da alcuna causa materiale esterna a sé stesso, e per questo non necessita di alcuna condizione per generarsi: che lo si intenda come esercizio di dubbio, comprensione, intendimento, volontà, immaginazione o sentimento<sup>18</sup>, il pensiero esiste da sé, come autoevidenza, come pensiero che è immediatamente essere ed essere che è immediatamente pensiero. Tuttavia, per non fraintendere il senso di questa equivalenza autoevidente, è necessario prestare attenzione: così come del resto accade anche in Kant, laddove il concetto di soggetto a cui si riferiscono le idealità trascendentali e l'esercizio dell'attività sintetica dell'*Io penso* è lungi dall'identificarsi con una soggettività empirico-psicologica, già in Descartes è importante e decisivo mettersi al riparo da questa idea; se è vero, infatti, che l'essere del *cogito* risiede esclusivamente nel pensiero, ciò continuerebbe ad esser vero anche laddove si desse il caso del tutto contingente di un soggetto empirico che non pensi. L'*ego cogito* di Descartes, allora, lungi dal ridursi alla realtà contingente di un *Io* empirico, somiglia più ad una "funzione *ego*": se vale, infatti, il celebre dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, la condizione al contempo necessaria e sufficiente per l'esistenza di questo *Io*, non è altro, appunto, che la *res cogitans*: l'*Io* esiste, trascendentalmente, come *cogito* sempre in atto. E allora, quest'atto, intimamente connesso all'*Io* meta-empirico, inteso come funzione del *cogito* stesso, è l'atto trascendentale e principale — prima ancor che ontologico — che fonda la possibilità di ogni sapere<sup>19</sup>. In Descartes, dunque, non si tratta tanto di fondare il pensiero come facoltà empirica oggettiva concretamente agente in un soggetto individuale, quanto piuttosto di assicurare il *cogito* come principio trascendentale<sup>20</sup>.

17. R. LAUTH, *Descartes*, op. cit., pp. 143-144.

18. CARTESIO, *Opere filosofiche. I principi della filosofia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2000, p. 25.

19. R. LAUTH, *Descartes*, op. cit., p. 22.

20. Nell'economia di questa proposta di lavoro ci sembra utile sottolineare come, in realtà, l'auto-evidenza della coincidenza di *essere* e *pensiero* in seno all'*ego cogito* cartesiano non sia affatto priva di insidie, e per ciò stesso non sia stata risparmiata da critiche. A tal proposito, per dare visibilità all'esempio probabilmente più autorevole, Immanuel Kant sottopone a critica radicale l'evidenza del *cogito* nella misura in cui Descartes, secondo il filosofo di Königsberg, con questo concetto si proporrebbe di passare immediatamente dal pensiero come pensiero sempre in atto, o forma pura dell'*appercezione*, all'esistenza empirica di un soggetto pensante. Infatti, secondo Kant, il pensiero, o se vogliamo l'identificazione di *essere* e *pensiero*, non ha nulla a che vedere con un singolo atto empirico del pensiero, ma neppure con una presunta universalità che comprenderebbe tutti i modi del pensare; piuttosto, secondo il Kant lettore di Descartes, se l'*Io* dell'*ego cogito* è una rappresentazione puramente intellettuale, così il pensiero si costituisce come la natura essenziale a ciascuna modalità individuale in cui il pensiero si attualizza. A tal proposito cfr. R. LAUTH, *Descartes*, op. cit., pp. 267-268.

È a questo punto che arriviamo al problema della definizione paradossale del *cogito* in termini di immanenza, attraverso le osservazioni critiche di Gilles Deleuze. Che cos'è, infatti, il *cogito* per Deleuze, se non una delle possibili esemplificazioni di ciò che il filosofo parigino stesso, in *Differenza e ripetizione*, intende con *immagine del pensiero*? Spieghiamoci meglio: secondo Deleuze è possibile leggere Descartes identificando nel *cogito* in quanto principio supremo un punto di priorità assoluta. Il *cogito*, infatti, non è geneticamente determinabile da presupposti oggettivi; così, il ruolo principale del *cogito* in quanto immagine del pensiero avrebbe a che fare non solo con l'idea presente nel senso comune secondo la quale «chiunque sa cosa significhi pensare»<sup>21</sup>, ma soprattutto con il ruolo di garante dell'oggettività di ogni altro concetto<sup>22</sup> che il *cogito*, identificandosi di principio con l'essere, incarna.

#### 4. L'ego puro e il soggettivismo trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl

La questione del *trascendentale* nel pensiero di Edmund Husserl procede di necessità dal confronto che il padre fondatore della fenomenologia mette in atto con la concettualità relativa all'*ego cogito* cartesiano. Descartes, considerato da Husserl come autentico precursore della filosofia trascendentale, intuisce, secondo il fenomenologo tedesco, l'autoevidenza dell'*ego cogito*; questa intuizione altro non sarebbe se non la "scoperta della soggettività trascendentale"<sup>23</sup>, ovvero di quella pura soggettività conoscente che si costituisce quale fondamento conoscitivo universale, già anticipando ed abbozzando così alcuni dei fondamenti del trascendentalismo kantiano.

Anche Husserl, come del resto lo stesso Kant, è sollecito a sottolineare come l'*ego* cartesiano, inteso come soggetto puro, non può e non deve essere considerato come un oggetto o un fenomeno del mondo, poiché esso si sottrae all'esperienza e alla logica empirica in virtù della quale un soggetto si rapporta in maniera intenzionale ad un oggetto; secondo questa logica, i soggetti psicofisici, gli uomini e la vita psichica ad essi relativa sarebbero a tutti gli effetti degli oggetti mondani. Necessariamente diverso invece è, per Husserl, il caso dell'*ego* cartesiano, nella misura in cui esso, scampando all'onnipervasività del dubbio metodico in qualità di unico principio saldo e

e J. VIGNOLA, P. VIGNOLA, *Sulla propria pelle*, op. cit., p. 123.

21. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it., Einaudi, Torino 1996, p. 27.

22. G. D'ACUNTO, *Immagine del pensiero. Nota su Deleuze e il cogito cartesiano*, «Logoi.ph-Journal of Philosophy», n. II, 4, 2016, p. 159.

23. E. HUSSERL, *Kant e l'idea della fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 130-131.

primo, non può coincidere nemmeno parzialmente e in via ipotetica con la sostanza estesa, la quale è a tutti gli effetti l'oggetto del dubbio<sup>24</sup>.

Del resto Husserl lo ammette chiaramente: pur nell'indiscutibile distanza che separa i presupposti, i problemi fondamentali e la metodologia kantiani dai suoi, il padre della fenomenologia non può non constatare l'affinità essenziale tra l'impostazione trascendentale della sua filosofia e quella del criticismo kantiano<sup>25</sup>. Come si giunge, allora, alla natura eminentemente trascendentale dell'*ego puro*? Andiamo per gradi.

Innanzitutto, oltre a quanto abbiamo accennato relativamente alle affinità che Husserl percepisce di avere con il lavoro di Kant, il padre fondatore della fenomenologia, in particolar modo nelle *Meditazioni cartesiane*, non nasconde l'intenzione di servirsi della filosofia di Descartes per radicalizzarne la portata soggettivistica ed offrire così a chi legge quella chiave per comprendere fondatamente la complessità del pensiero fenomenologico<sup>26</sup>.

E a tal proposito la chiave adatta risiede proprio nel procedimento husserliano della *riduzione trascendentale*, in quanto metodo operativo dello strumento dell'*epoché*: allo sguardo trascendentale del fenomenologo che osserva il mondo, quest'ultimo non gli appare più come quell'insieme di oggetti irrefutabilmente reali fuori di lui; piuttosto, attraverso l'*epoché*, ossia la *messa entro parentesi* del mondo creduto oggettivo, ciò che resta a seguito di quest'operazione di *reductio*, è il mondo in quanto "prodotto" da me stesso, è il mio flusso di esperienza, è il mondo inteso come l'universo dei fenomeni che appaiono per me a partire da me. Più radicalmente, ciò che resta non è altro che l'io colto nella sua purezza, la coscienza colta nella sua assolutezza, l'*ego* nella sua trascendentalità. Come sottolinea con precisione al riguardo Vincenzo Costa, l'*epoché* è il procedimento per mezzo del quale «tutto ciò che noi poniamo come reale» appare invece come «qualcosa di costituito dalla coscienza»<sup>27</sup>. In altre parole, mediante l'*epoché* il fenomenologo riduce il proprio io umano, la propria vita psichica e l'esperienza in generale ad un *io* inteso in senso fenomenologico-trascendentale, sicché tale *io* si possa configurare come principio geneticamente fondato dell'esperienza stessa e di quel mondo considerato acriticamente in senso oggettivo.

Ora, quale rapporto intrattiene quest'*io* che Husserl pone in quanto fondamento trascendentale, con il mondo di cui l'io stesso è cosciente?

Il filosofo tedesco evidenzia come si possa comprendere pienamente il compito originario di una fenomenologia trascendentale solo se si pone la

24. Ivi, p. 175.

25. Ivi, p. 119.

26. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. it., Bompiani, Milano 2002, cfr. soprattutto l'introduzione di Roberto Cristin, p. IX.

27. V. COSTA, *Husserl*, Carocci, Roma 2010, p. 36.

soggettività come una *soggettività originariamente e sorgivamente fungente*<sup>28</sup>. Ciò non significa altro se non che il principio primo della conoscenza, o in altri termini, la sede del *trascendentale* deve risiedere nel soggetto, in quel soggetto cioè che, trascendentalmente inteso, si inauguri quale «sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere»<sup>29</sup>.

Se anche in Husserl si tratta di pensare la soggettività non in senso empirico, ma in senso meta-empirico, o ancor meglio trascendentale, e soprattutto se si tratta di radicalizzare le intenzioni speculative di Descartes e Kant provando a pensare davvero qual è la relazione che sussiste tra questa soggettività-funzione e la realtà, allora è necessario considerare come la vita di quello che in Husserl emerge in quanto *Ego puro* è assolutamente anteriore ad ogni formazione di senso ed essere nella realtà oggettiva. Il ruolo dell'*Ego puro*, in altre parole, è un ruolo costituente; ed è per questa ragione che risulta indispensabile, come mostra nuovamente Costa, parlare di *vita trascendentale del soggetto*<sup>30</sup>. Per essere ancor più precisi, ed utilizzando direttamente i termini di Husserl, dobbiamo sostenere l'inconfutabile superiorità — o per meglio dire, anteriorità — del piano trascendentale rispetto a quello naturale od ontologico. Queste le parole di Husserl al riguardo:

Se io mi pongo al di sopra di tutta questa vita intera e mi astengo da ogni atto di qualsiasi credenza d'esistenza che colga direttamente il *mondo* come esistente, se dirigo esclusivamente il mio sguardo su questo vivere stesso, come consapevolezza *del mondo*, allora io ritrovo me stesso come puro ego con la corrente pura delle mie *cogitationes*. In tal modo, l'essere naturale del mondo — di quello di cui parlo e posso parlare — è preceduto dall'essere, in sé anteriore, dell'ego puro e delle sue *cogitationes*. Il piano d'essere naturale è secondario nel suo valore d'essere; esso presuppone costantemente quello trascendentale.<sup>31</sup>

Se allora uno dei compiti più ragguardevoli della fenomenologia husserliana è quello che consiste nel tentativo di fuoriuscire dall'aporia di un soggetto o di una coscienza trascendentali del tutto sciolti da un mondo oggettivamente esistente, in realtà essa si rifugia nuovamente in un *trascendentale soggettivo*, nella misura in cui il mondo del fenomenologo è il mondo in quanto *fenomeno* per quell'*ego puro* che ha resistito agli strali dell'*epoché* e della *riduzione fenomenologica*; è quel mondo, cioè che, come dice molto precisamente Pierre Montebello, è reso possibile attraverso condizioni soggettive di possibilità sempre più profonde<sup>32</sup>.

28. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2008, p. 126.

29. *Ibidem*.

30. V. COSTA, *Husserl*, op. cit., pp. 186-187.

31. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 54.

32. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Une anti-phénoménologie?*, «Chiasmi International», n. 13, 2011.

Tuttavia, il progetto di completamento e radicalizzazione delle istanze cartesiane e soprattutto kantiane da parte di Edmund Husserl e della sua filosofia fenomenologica funziona solo in una certa misura. In questo senso, il *trascendentale* non indica più, o non solo, le condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza; piuttosto, il *trascendentale* è la fonte primigenia da cui ha origine ogni oggettualità, ogni mondo creduto originariamente vero e concreto. Il soggetto trascendentale si configura così come causa, ed il varco del soggettivismo trascendentale si apre ancor di più. È proprio a partire da questa breccia che Gilles Deleuze muoverà la sua polemica alla fenomenologia.

##### 5. Come recuperare la potenza genetica del mondo: un trascendentale desoggettivizzato

È innegabile che Deleuze nutra profondo rispetto e ammirazione per il lavoro rivoluzionario che Kant svolge in filosofia, soprattutto nella misura in cui egli attesta che, a partire dall'opera dello stesso filosofo di Königsberg, il soggetto non può essere propriamente considerato un soggetto empirico, né propriamente psicologico e neppure umano in pieno senso — ancorché crediamo non sia del tutto peregrino leggere la *Critica della Ragion pura* come un grande trattato di antropologia, o di psicologia. La nostra proposta è dunque quella di leggere il pensiero di Deleuze nell'ottica di un autentico kantismo portato alle sue più estreme ed inconsuete conseguenze: se il soggetto trascendentale kantiano, quello nel quale risiedono le condizioni di possibilità della conoscenza, ha ancora una forma troppo simile a quella empirica di un soggetto individuale, o di una coscienza psicologica, il trascendentalismo di Deleuze, fedele in ciò alle intenzioni originarie di quello di Kant, procede radicalizzandone con decisione i presupposti, cercando di affrancare del tutto il *trascendentale* dalla forma di una coscienza.

Quanto invece alla posizione di Gilles Deleuze nei confronti della fenomenologia husserliana, il filosofo francese vi riconosce il vizio dell'intuizione intellettuale, quel vizio da cui peraltro già lo stesso Kant aveva messo in guardia i suoi lettori, sottolineando come si possa dare solo intuizione sensibile. Al contrario Husserl crede fermamente in un'intuizione propriamente intellettuale, in forza della quale sia possibile cogliere, senza alcuna mediazione concettuale o categoriale, l'essenza trascendentale e il carattere assoluto di quell'*Ego puro* che resiste come un resto alla messa in questione dell'*epoché* e alla riduzione fenomenologica<sup>33</sup>.

33. J. VIGNOLA, P. VIGNOLA, *Sulla propria pelle*, op. cit., pp. 35-36.

Dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni di possibilità dell'esperienza reale: con questa formula incisiva, che qui richiamiamo dopo averla accennata in apertura, ci riferiamo a quel mutamento di prospettiva nell'enunciazione e determinazione del *trascendentale*. In fin dei conti, se è vero che se Kant avesse davvero portato a termine le istanze più significative del suo trascendentalismo sarebbe approdato ad una filosofia dell'immanenza assoluta<sup>34</sup>, allora egli avrebbe dovuto desoggettivizzare il proprio *trascendentale*, collocandolo in un flusso di pura esperienza impersonale, preindividuale, senza soggetto.

Cosa significa, dunque, passare dalle condizioni di un'esperienza possibile alle condizioni di un'esperienza reale? Qual è questa esperienza reale alla quale ci si riferisce quando si vuole identificare, in questi termini, un simile rovesciamento di prospettiva?

Innanzitutto questa situazione comporta che il soggetto non sia più un *primum* a partire dal quale il dato oggettivo trova le coordinate per la sua stessa costituzione; al contrario il *primum* diviene l'esperienza, quel flusso di esperienza anonima per mezzo della quale è possibile costituire il soggetto nel dato<sup>35</sup>.

E il metodo cui Deleuze perviene a questo rovesciamento di prospettiva è manifestamente dichiarato: *empirismo trascendentale*. È mediante questa impostazione teoretica, infatti, che Deleuze vuole condurre la ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza in seno all'esperienza stessa. Quando, in altri termini, Deleuze sostiene di voler trovare "condizioni dell'esperienza reale" che non siano "più larghe del condizionato"<sup>36</sup>, ciò significa andare alla ricerca delle condizioni di possibilità del reale nel reale medesimo, nell'essere stesso del sensibile, rifiutandosi perciò di rapportare il *trascendentale* ad un *Io*, o tantomeno ad un Dio o ad una Coscienza<sup>37</sup>. In questa radicale forma di immanentismo in cui l'immanenza è davvero assoluta e riferita a sé medesima, si avverte tutta l'estrema e definitiva estraneità del *trascendentale* al trascendente.

Ecco allora che, in particolar modo contro la matrice fenomenologica del soggettivismo trascendentale, Gilles Deleuze, rovesciando la prospettiva, dà l'abbrivio ad una nuova concezione del *trascendentale*, servendosi di una linea di autori per mezzo dei quali tenta di correggere il tiro del trascendentalismo kantiano, o prima ancora, come abbiamo provato a testimoniare, cartesiano: Bergson, Sartre, Simondon, per citare solo quelli più significa-

34. R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 56.

35. G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it., Cronopio, Napoli 2000, pp. 109-110.

36. Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, citato da Sandro Palazzo in G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, trad. it., Mimesis, Milano 2004, p. 10.

37. *Ibidem*.

tivi<sup>38</sup>. Il soggetto non viene più assunto a principio o a punto supremo di riferimento, di osservazione e di determinazione del dato oggettivo, o più in generale del mondo. Piuttosto il *trascendentale* deleziano tenta, invertendo i termini, di dar conto delle ragioni per cui il soggetto stesso è possibile<sup>39</sup>.

Come ricorda molto precisamente Pierre Montebello, è dunque il mondo stesso ad estrinsecare la propria potenza genetica trascendentale, al di fuori del soggetto<sup>40</sup>; in altre parole è il mondo stesso, inteso come il reale del flusso dell'esperienza, ad essere causa della genesi di cui il soggetto risulta essere niente più che uno tra gli effetti.

Ma per raggiungere questo esito Deleuze ha dovuto sopprimere non soltanto ogni riferimento all'idea di un soggetto trascendentale come principio supremo, ma anche e soprattutto l'idea della coscienza; la spontaneità genetica e impersonale del reale, pertanto, non si accorda ad alcuna forma di coscienza<sup>41</sup>. Così, ogni forma di psicologia o di antropologia trascendentale viene formalmente destituita.

Con Deleuze, in fin dei conti, il *trascendentale* cessa definitivamente di somigliare all'empirico; ma v'è di più: per marcare ulteriormente il segno di un'estraneità del *trascendentale* al soggetto e del soggetto al *trascendentale*, Deleuze si riferisce ad un *campo trascendentale impersonale* come a quella dimensione dell'esperienza epurata da ogni residuo di forma di coscienza o Io. Come sottolinea ne *L'immanenza: una via...*, quel suo ultimo fulmineo lavoro scritto quasi in forma di compendio, Deleuze sostiene che il *campo trascendentale*, in quanto affrancato dalla coscienza, si caratterizza come un puro piano di immanenza, ovvero come quella condizione che non sta più ad alcuna logica dei contrari e che si connota per esser nient'altro che immanenza a sé stessa, immanenza assoluta, non contrapposta ad alcuna forma di trascendenza relativa né al soggetto né all'oggetto<sup>42</sup>. Ecco come Deleuze, per mezzo del suo empirismo radicale, statuisce il proprio programma di trasformazione del *trascendentale*: dall'Io all'esperienza pura, dal soggetto

38. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, op. cit.

39. F. TREPPIEDI, *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*, «Giornale di Metafisica», n. 1, 2011, p. 194.

40. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, op. cit.

41. Nonostante non abbiamo qui modo di attraversare l'importanza dell'eredità sartriana per il pensiero di Gilles Deleuze, è chiaro come uno dei riferimenti per la formulazione del *campo trascendentale* sia senz'altro il pensiero del giovane Jean-Paul Sartre, laddove egli tematizza, per l'appunto, il concetto di *campo trascendentale pre-personale* nei termini di una *coscienza irriflessa*. Deleuze, dal canto suo, utilizza la formulazione di Sartre per radicalizzarne ulteriormente gli intenti e proiettare ogni forma di coscienza, per quanto anonima, pre-personale e non psicologica, al di fuori del campo trascendentale stesso. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, op. cit.: «Il trascendentale designa tutt'altra cosa in Deleuze: il campo reale indipendente della coscienza, nella sua quadruplica dimensione, immanente, ontologica, cosmologica, temporale».

42. Cfr. G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita*, in G. DELEUZE, *Immanenza*, trad. it., Mimesis, Milano 2010.

come condizione alla coscienza come condizionata, dalla genesi soggettiva alla potenza ontogenetica della natura, dal soggettivismo trascendentale all'immanenza assoluta del campo trascendentale impersonale.

#### 6. Conclusione. Aiôn. Per una temporalità non psicologica e non cronologica

Per la giustificazione della tesi di fondo che muove l'interesse di questo contributo, sarà necessario concludere cercando di verificare come in Deleuze il tentativo di riformulare su base non soggettiva il *trascendentale* e la questione di una temporalità non psicologica e non cronologica procedano di pari passo.

Torniamo per un istante alle parole che Deleuze dedica alla filosofia kantiana: secondo il filosofo francese, il *trascendentale* kantiano definisce "il principio di una sottomissione necessaria dei dati dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*"<sup>43</sup>. È per questa ragione, in fondo, che secondo Deleuze il progetto della *Critica* non giunge fino all'esito estremo dei suoi proponimenti originari, lasciando, per così dire, l'opera incompiuta nei suoi snodi davvero significativi. Più precisamente, la filosofia trascendentale kantiana, scoprirebbe condizioni di possibilità che restano esterne al condizionato<sup>44</sup>, mentre per Deleuze, come abbiamo già visto, si tratta di cogliere le condizioni di possibilità che non siano più estese del condizionato stesso. In che termini si correla, dunque, il progetto di trasformazione del *trascendentale* con il problema relativo alla temporalità? Ciò che Deleuze rintraccia, soprattutto mediante il ricorso all'eredità bergsoniana, è la concezione di un tempo non cronologico, non psicologico, un tempo trascendentale in senso propriamente kantiano, e dunque essenzialmente intemporale. «Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia [...]»<sup>45</sup>: kantianamente, il tempo in Deleuze costituisce la forma statica e immobile di tutto ciò che in esso si muove, si trasforma e cambia di stato. Il tempo in Deleuze è, in altri termini, la condizione trascendentale o la forma immutabile del cambiamento e del movimento<sup>46</sup>.

In una prospettiva in cui Deleuze appare molto più affine a Kant di quanto non si possa pensare, in realtà i termini si capovolgono; se in Kant, come abbiamo visto, il tempo in quanto pura idealità trascendentale è la condizione di possibilità soggettiva dei fenomeni in generale, e che al di fuori del soggetto non trova alcuna consistenza empirica, in Deleuze i termini si

43. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, trad. it., Cronopio, Napoli 1997, pp. 59-60.

44. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it., Einaudi, Torino 2002, p. 136.

45. G. DELEUZE, *Critica e clinica*, trad. it., Cortina, Milano 1996, p. 44.

46. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, op. cit.

rovesciano complicando necessariamente la questione: non è più il tempo ad essere nel soggetto, ma il soggetto ad essere nel tempo. Ancor più radicalmente, nella concezione trascendentale del tempo che Deleuze propone attraverso Bergson, il tempo stesso diviene la sola soggettività plausibile<sup>47</sup>; il tempo si costituisce in un regime di interiorità, ma lungi dall'identificazione con l'interiorità della coscienza del soggetto, si tratta di un'interiorità affatto psicologica, all'interno della quale ogni forma di soggettività si trova collocata come un effetto del mondo. Non si tratta dunque di una spiritualizzazione del tempo, ma al contrario, di una temporalizzazione dello spirito, o della soggettività. Sono diversi i luoghi del *corpus* deleuziano in cui il filosofo parigino tematizza la questione della temporalità. Nella ventitreesima serie di *Logica del senso*, ad esempio, il tempo nella sua concezione trascendentale, attraverso il richiamo alla tradizione stoica, viene presentato come *Aiôn*, ovvero come verità eterna del tempo, o come sua forma pura e vuota<sup>48</sup>; l'*Aiôn* è, in altri termini, l'istante incorporeo, senza spessore, la quasi-causa del tempo cronologico; l'*Aiôn* è l'essenza virtuale, non empirica, di ciò che scorre nel tempo cronologico; l'*Aiôn* è una pura falda di un presente puro, sempre in atto, non il presente in cui ha luogo un accadimento, ma quella temporalità virtuale e non cronologica già da sempre passata e ancora di là da venire in cui si dà l'evento come contro-effettuazione di uno stato di cose. O ancora, l'*Aiôn* è quella forma pura e non cronologica del tempo che, rappresentandosi come un istante senza spessore, suddivide senza posa ogni presente vissuto in passato e futuro, sicché solo passato e futuro possono effettivamente insistere e sussistere nel tempo<sup>49</sup>. *Aiôn* è il tempo fuoriuscito dai suoi cardini, secondo questa formula che Deleuze prende a prestito dall'*Amleto* shakespeariano; e ciò accade nella misura in cui il tempo stesso viene sganciato dalle categorie dell'intelletto, cessando di essere aristotelicamente funzione misuratrice del movimento; in quanto trascendentale, il tempo è ora puro principio delle cose, e il movimento non può che subordinarsi<sup>50</sup>. Ma a tal proposito c'è un altro luogo dell'opera di Deleuze — a cui accenniamo soltanto — in cui viene messa a fuoco una concezione trascendentale del tempo: si tratta di *Differenza e ripetizione*, in quelle pagine dove Deleuze, tratteggiando le tre sintesi del tempo, propone di leggere la terza sintesi come la forma vuota e pura di un tempo non più subordinato al movimento e al divenire delle cose in esso: le cose, dunque, divengono, mutano e si trasformano nella forma pura e vuota — trascendentale — di un tempo che non diviene, non muta e non si trasforma. Ecco le parole di Deleuze al riguardo:

47. G. DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, trad. it., Ubulibri, Milano 2010, p. 97.

48. G. DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2014, p. 148.

49. *Ibidem*.

50. D. CANTONE, *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, «Esercizi Filosofici», n. 1, 2006, p. 105.

Ma che cosa significa forma vuota del tempo o terza sintesi? Il principe di Danimarca dice che "il tempo è uscito dai propri cardini" [...]. Il cardine, *cardo*, è ciò che assicura la subordinazione del tempo ai punti esattamente cardinali per cui passano i movimenti periodici che il tempo misura [...]. Il tempo fuori dei propri cardini significa invece il tempo sconvolto che, uscito dalla curvatura impressagli da un dio, liberato dalla propria figura circolare troppo semplice, affrancato dagli eventi che ne costituivano il contenuto, rovescia il proprio rapporto col movimento, in breve si scopre come forma vuota e pura. È il tempo stesso che si svolge (che cessa cioè apparentemente di essere un circolo), invece che qualcosa si svolga in esso (secondo la figura troppo semplice del circolo). [...] il tempo non è più subordinato al movimento; forma del mutamento più radicale, anche se la forma del mutamento non cambia.<sup>51</sup>

In fin dei conti ci sembra che un pregiudizio antropomorfo e antropocentrico attraversi la linea trascendentale che, da Kant in avanti, disegna il tratto distintivo della modernità filosofica: a partire dalla potenza genetica e costituente delle facoltà umane, le quali risiedono nel soggetto in quanto dispositivo trascendentale, il mondo creato è un mondo a misura d'uomo, un mondo profondamente incapace di accogliere la creatività della differenza agente senza posa in esso. Con il rovesciamento dei paradigmi relativi alla nozione di *trascendentale*, Deleuze opera la dissipazione di quel legame che la fenomenologia pretende essere originario tra il soggetto e il mondo, rintracciando le condizioni di possibilità dell'esperienza reale nel flusso impersonale della vita stessa. Così, il soggetto, lungi dall'essere il centro, la fondazione o la costituzione del mondo, ne è soltanto un *effetto*, un suo *caso* tra i molti<sup>52</sup>: la potenza ontogenetica del reale destituisce il soggetto umano quale limite trascendentale del mondo e dell'esperienza.

Un *trascendentale* pre-umano: ecco la sfida di una nuova metafisica, dischiusa nel secolo deleuziano dell'anti-modernità in filosofia.

### Bibliografia

- BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, trad. it., Mondadori, Milano 1938.
- CANTONE D., *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, «Esercizi Filosofici», n. 1, 2006, pp. 100–113.
- CARTESIO R., *Opere filosofiche. I principi della filosofia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2000.
- COSTA V., *Husserl*, Carocci, Roma 2010.

51. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it., Cortina, Milano 2013, p. 119.

52. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, op. cit.

- D'ACUNTO G., *Immagine del pensiero. Nota su Deleuze e il cogito cartesiano*, «Logoi.ph – Journal of Philosophy», n. II, 4, 2016, pp. 157–164.
- DELEUZE G., *Cinema 2. L'immagine-tempo*, trad. it., Ubulibri, Milano 2010.
- , *Critica e clinica*, trad. it., Cortina, Milano 1996.
- , *Differenza e ripetizione*, trad. it., Cortina, Milano 2013.
- , *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it., Cronopio, Napoli 2000.
- , *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, trad. it., Mimesis, Milano 2004.
- , *La filosofia critica di Kant*, trad. it., Cronopio, Napoli 1997.
- , *L'immanenza: una vita*, in G. Deleuze, *Immanenza*, trad. it., Mimesis, Milano 2010.
- , *Logica del senso*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2014.
- , *Nietzsche e la filosofia*, trad. it., Einaudi, Torino 2002.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia?*, trad. it., Einaudi, Torino 1996.
- DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2010.
- , *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009.
- FOUCAULT M., *Theatrum philosophicum*, in G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it., il Mulino, Bologna 1971.
- GENTILE A., *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003.
- HUSSERL E., *Kant e l'idea della fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1990.
- , *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2008.
- , *Meditazioni cartesiane*, trad. it., Bompiani, Milano 2002.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2010.
- LAUTH R., *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, trad. it., Guerini e associati, Napoli 2000, pp. 315–325.
- RIGOBELLO A., *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.
- RONCHI R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- TREPPEDI F., *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*, «Giornale di Metafisica», n. 1, 2011, pp. 187–195.
- , *Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl*, «Giornale di Metafisica», n. XXXII, 2010, pp. 87–114.
- VIGNOLA J., VIGNOLA P., *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012.