

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Caterina Resta (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Grazia Spagnolo (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Andrea Velardi (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

GIOVANNI CASCIO, <i>Per la biografia di Benvenuto Campesani: un'epigrafe commemorativa di Albertino Mussato</i>	5
UGO MURACA, <i>Da Rousseau a Robespierre: i giacobini secondo Jacob L. Talmon</i>	21
DANIELE FLERES, <i>Divenire del trascendentale: Fichte e Deleuze</i>	45

DANIELE FLERES

DIVENIRE DEL TRASCENDENTALE: FICHTE E DELEUZE

Dallo spazio e tempo come forme pure dell'intuizione alle categorie come concetti puri dell'intelletto, l'apriori kantiano offre l'immagine di un trascendentale legato alla determinatezza della realtà: una struttura in grado di implicare percezioni e pensieri, esperienza e vita.

Con riferimento alle filosofie di Fichte e di Deleuze si tratta di lasciare emergere la possibilità di una definizione del trascendentale come ciò che esprime non (solo) un essere determinato o determinabile, ma un *divenire* non esprimibile ed esauribile nei termini della rappresentazione della coscienza, di soggetto e oggetto¹. Tale limite trascendentale della rappresentazione non conduce tuttavia ad una forma di scetticismo; piuttosto esso porta alla consapevolezza che la realtà manifesta un eccesso che è sempre oltre le rappresentazioni operate dalla coscienza: tale eccesso viene nominato dai due filosofi (anche) con il termine *vita*, come ciò che sempre divenendo è implicito e imprime l'attività creativa della realtà.

Al fine di dare espressione a questa prospettiva, si descriverà un percorso che – animato dai cenni di un possibile dialogo tra le filosofie di Fichte e Deleuze – si soffermerà sulla definizione del trascendentale, sulla concezione di un divenire a questo consustanziale, su un conseguente procedere creativo della pratica filosofica. Sulla scorta di questo percorso, in conclusione, si sonderà come il nesso

¹ È opportuno sottolineare che il concetto di divenire risulta cruciale anche nella filosofia kantiana, nella definizione dell'io penso come unità sintetica a priori. Come si cercherà di mostrare nel riferimento alla critica posta – in modo diverso – dalle filosofie di Fichte e Deleuze, nella filosofia kantiana il divenire espresso dall'io penso è inteso solo internamente all'ambito della soggettività.

trascendentale-divenire possa essere terreno favorevole per un approfondimento del rapporto tra le filosofie di Fichte e Deleuze².

1. *Il trascendentale come genesi dell'attività*

Per Johann Gottlieb Fichte la verità della filosofia trascendentale, rispetto a ogni altra filosofia, risiederebbe nella sua capacità di pensare il fondamento della realtà né in un essere esterno (realismo) né in una coscienza (idealismo), ma in un principio che implica l'assoluta unità di entrambi³. Nell'intuizione di un concetto come l'Io penso, Kant avrebbe posto la prospettiva e aperto la strada per tale possibilità teoretica espressa dal trascendentale, senza tuttavia interrogarsi sulle condizioni che hanno posto questa possibilità: non avrebbe cioè portato fino in fondo l'intento del criticismo da lui teorizzato, di una interrogazione radicale sulle condizioni di possibilità di ogni cosa che possa essere espressa dal discorso filosofico. Ciò,

² Sui rilevanti punti di incontro e confronto tra la filosofia trascendentale di Fichte e l'empirismo trascendentale di Deleuze, la ricerca si è soffermata solo recentemente. In lingua italiana, ha posto l'attenzione sulla relazione tra concetto e vita nelle due rispettive definizioni del trascendentale S. PALAZZO, *Figure del trascendentale: vita e concetto in Fichte e Deleuze*, «Riv. di filos. neoscolastica», 1-2 (2018), 99-124. Il presente contributo non ambisce a porre una comparazione tra la filosofia di Fichte e di Deleuze, che richiederebbe un preliminare e ampio lavoro di raffronto di nozioni filosofiche appartenenti a impostazioni teoriche profondamente differenti. In un'ottica più circoscritta, si vuole piuttosto far emergere come in queste due filosofie – in modo essenzialmente diverso – si leghi la definizione del trascendentale non alla dimensione del soggetto ma al concetto di un divenire oltre la rappresentazione. Sull'interpretazione di Fichte come 'filosofo del divenire' si sono soffermati G. RAMETTA - M. DONÀ, *Essere e divenire. Riflessioni sull'incontradittorietà a partire da Fichte*, Milano - Udine 2019, 9-46.

³ «La dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa*, come fino ad allora, né nel sapere *soggettivo*» (J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M. V. D'ALFONSO, Napoli 2000, 64). Sulla definizione della filosofia di Fichte, come filosofia trascendentale e non come idealismo, si è dedicata buona parte della ricerca sulla filosofia fichtiana della seconda metà del Novecento. Segnalo qui solo un testo ormai classico di questa tradizione ermeneutica: R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, a cura di C. CESA, Napoli 1986.

secondo Fichte, avrebbe comportato non solo una incompletezza nella esposizione del sapere trascendentale, ma anche una mancata comprensione e realizzazione del suo fondamento⁴. Nel contesto di questo contributo, si vuole mostrare proprio come per il filosofo della dottrina della scienza la definizione del trascendentale sia indissolubilmente legata a quella di un divenire oltre la rappresentazione, e che proprio attraverso ciò la filosofia fichtiana vuole assolvere al compimento della filosofia kantiana. Al fine di indicare e argomentare questo nesso essenziale tra trascendentale e divenire, farò riferimento a tre concetti fondamentali presenti già agli inizi della filosofia fichtiana: spirito, immaginazione produttiva e *Tathandlung*.

Il concetto di *spirito* rappresenta uno dei primi concetti su cui Fichte inizia a costruire la propria proposta filosofica come dottrina della scienza. Spirito è ciò che nomina il divenire produttivo della coscienza e del suo sapersi: cioè il suo essere essenzialmente un'(auto)-attività che non può mai essere conclusa e identificata in una forma data alla coscienza⁵. Esplicare il sapere trascendentale, per Fichte consiste nell'intraprendere un percorso che interroghi e articoli l'avvenire di questo divenire dell'attività, che si manifesta al pensiero come ciò che dà contenuto alla rappresentazione – che addirittura crea la coscienza. In questo senso, Fichte definisce ulteriormente lo spirito come *immaginazione produttiva*: «Lo spirito, è quel che, altrimenti,

⁴ Gli studi sulla critica fichtiana a Kant sono ormai ovviamente molteplici. Dalla prospettiva della definizione della filosofia fichtiana come filosofia trascendentale, è dedicato il capitolo *Con Kant oltre Kant* in M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli 1987, 25-99. Sulla critica di Fichte rispetto a una mancata fondazione della filosofia trascendentale kantiana nell'assenza di una concezione dell'attività, rimando al mio D. FLERES, *Fichte: la fondazione genetica del trascendentalismo kantiano*, «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», 2 (2017), 103-20.

⁵ «La materia dell'intera filosofia è lo stesso spirito umano, in tutte le sue operazioni, in tutte le sue occupazioni e in tutti i suoi modi di agire; e solo se tocca esaurientemente tutti questi modi di agire la filosofia è dottrina della scienza. [...] Lo spirito umano è attività, null'altro che attività. Conoscere lo spirito significa conoscerne le azioni, giacché di esso non c'è null'altro da conoscere. [...] Quel che vogliamo sapere è *come agisce* lo spirito umano. Di esso non possiamo sapere altro, né c'è qualcos'altro da sapere» (J. G. FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U. UGAZIO, Torino 1989, 21).

prende anche il nome di *immaginazione produttiva* [...]. Affermo che l'immaginazione produttiva crea il materiale della rappresentazione, che essa sola forma quel che accade nella nostra coscienza empirica, che essa è la creatrice di questa stessa coscienza»⁶.

Il modo in cui effettivamente l'attività dell'immaginazione produttiva crea la coscienza e il mondo che con essa si costituisce è uno dei momenti caratterizzanti il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*⁷. Si potrebbe addirittura considerare quest'opera come un tentativo di esporre filosoficamente la struttura trascendentale del reale, mediante un'indagine sull'essere e sullo svilupparsi di questa attività originaria.

Approfondire il modo in cui Fichte sviluppa questa indagine – che significherebbe effettivamente dare un commento della dottrina della scienza – non rientra tra le intenzioni di questo contributo. Quel che piuttosto risulta qui rilevante, è mettere in evidenza come nella filosofia fichtiana il rapporto tra trascendentale e divenire non consista solo nell'individuare l'attività come principio costituente la realtà, ma nel mostrare come lo stesso esercizio della filosofia sia possibile e si strutturi attraverso questa. Anche in questo caso, così come nella produzione del mondo cosciente, l'attività non si identifica con un'energia effettivamente materiale, essa non può essere identificata con l'essere dell'intelligenza (il che significherebbe cadere nell'equivoco idealistico da Fichte stesso ostracizzato). Piuttosto, è il pensare stesso a potersi concretizzare poiché si esprime all'interno di una produzione il cui divenire originario non è mai accessibile in sé, ma solo in una rappresentazione che – in quanto tale – non può che essere solo un *riflesso* dell'attività originaria:

del nostro agire siamo coscienti solo mediatamente, solo tramite l'oggetto dell'agire, l'oggetto verso cui si dirige la nostra azione. Dell'agire come tale non siamo mai coscienti, e, a causa delle leggi dello spirito umano, non

⁶ FICHTE *Sullo spirito e la lettera*, 12.

⁷ «Pertanto qui s'insegna che ogni realtà – s'intende *per noi*, come infatti non è da intendersi altrimenti in un sistema di filosofia trascendentale – è prodotta semplicemente dall'immaginazione» (J. G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. BOFFI, Milano 2003, 431).

possiamo divenirne coscienti. E tuttavia, adesso, vogliamo esserne coscienti; questo è possibile solo a condizione che *si torni su questo agire* per agire su di esso, ossia che diventi esso stesso oggetto di un'azione; ad una tale azione si dà il nome di *riflessione*. [...] rifletto l'attività presente in me quando compio la rappresentazione; e una tale rappresentazione è possibile. Ora, in questo consiste l'essenza della filosofia trascendentale, nel fatto cioè che non ci si rappresenti qualcosa, ma ci si rappresenti il *rappresentare*⁸.

La dottrina della scienza come filosofia trascendentale prende avvio dalla coscienza di questa attività originaria, che tuttavia non può essere rappresentata nei caratteri di una determinatezza effettiva. Ciò risulta evidente mediante l'atto di riflessione che dà origine al filosofare trascendentale; vale a dire, l'atto di riflessione dell'intelligenza su sé stessa, sul suo stesso agire. Questa visione emerge agli inizi della filosofia di Fichte attraverso il neologismo linguistico e concettuale di *Tathandlung*, che rappresenta l'essenza e la costante – seppur in diversi termini e in forme diverse – di tutte le fasi della filosofia fichtiana. Per iniziare la filosofia trascendentale Fichte afferma – ed invita effettivamente i suoi uditori/lettori a seguire queste istruzioni – che in primis è necessario che l'individuo soffermi l'attività del suo pensiero non su un oggetto del mondo, ma sullo stesso pensare, al fine di comprendere come effettivamente il pensare avvenga⁹. L'esito di questa operazione è secondo Fichte quello di un prendere coscienza da parte del soggetto del fatto che, all'atto di concentrazione del pensare su sé stesso, si accompagni un'auto-attività che nel suo darsi non è determinata dal soggetto stesso. Il soggetto dà adito fattivamente all'atto di concentrazione del pensiero su sé, ma ciò che appare, il contenuto in risposta a questo atto, non dipende dal soggetto. Questo sapere dell'essere di un'auto-attività interna al soggetto ma indipendente da esso nel suo contenuto significa innalzarsi al piano del trascendentale: alla visione di un'attività interna alla coscienza ma non riducibile a questa sua manifestazione.

⁸ FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, 21-22.

⁹ «Ognuno pensi ora al suo io e faccia attenzione a come lo fa» (J. G. FICHTE, *Teoria della scienza 1798 «Nova methodo»*, a cura di A. CANTONI, Milano - Varese 1959, 42-43).

Per indicare una concezione trascendentale di un divenire oltre la rappresentazione, è fondamentale mettere in evidenza che per Fichte la dottrina della scienza consiste esattamente nell'esercizio riflessivo del pensiero e nella teoria trascendentale che gli si accompagna, in modo da dimostrare il legame della soggettività a una attività che, pur costituendola, si sottrae alla sua rappresentazione.

Proprio il ritrarsi dell'attività nella sua essenza – a cui Fichte per tale ragione darà il nome di *Assoluto* –, il suo apparire come in-determinabile, è anche ciò che rende la dottrina della scienza una pratica trascendentale sempre creativa. In effetti, fin dalla prima trattazione del *Concetto della dottrina della scienza*, Fichte sottolinea come l'esposizione della filosofia non possa darsi una volta per tutte. La dottrina – nel voler mettere in forma ciò che è in-forme – non può che assumere sempre un carattere provvisorio, limitato dagli stessi strumenti concettuali forgiati per dare occasione alla verità¹⁰. Sotto questa prospettiva, risultano anche comprensibili le importanti differenze di impostazione e di termini concettuali con cui Fichte ha di volta in volta enunciato – in circa venti esposizioni – la dottrina della scienza. Nel voler fedelmente rispecchiare la verità del divenire, la filosofia non può che avere «ancora sempre da lavorare, anche in questo campo, al suo continuo perfezionamento – essa avrà pur sempre lacune da riempire, dimostrazioni da affilare, determinazioni da determinare con precisione ancor maggiore». E tuttavia, nell'inseguire il divenire, non potrà che essere una «deviazione crescente all'infinito» a ricondurlo «di nuovo là dove egli non sarebbe mai più tornato argomentando esattamente»¹¹.

¹⁰ «Ma la questione verte precisamente su questo, se e in quanto sia ben riuscita la nostra esposizione; e su questo noi non possiamo mai portare una dimostrazione rigorosa, ma soltanto una dimostrazione che fonda una verosimiglianza. Essa ha verità solo a condizione e solo in quanto è ben riuscita. Noi non siamo legislatori dello spirito umano ma suoi storiografi; certo non giornalisti ma storici pragmatici [...]. La forma della scienza precorre perciò sempre la sua materia; questa è la ragione su indicata per la scienza come tale ha soltanto verisimiglianza. La cosa esposta e l'esposizione sono in due serie distinte» (J. G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza*, a cura di F. COSTA, Bari 1971, 47-50).

¹¹ *Id.*, *Sul concetto della dottrina della scienza*, 48.

2. *Il trascendentale come divenire dell'empirico*

La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendentale come 'una vita', che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi a una vita¹².

Potrebbe apparire quantomeno curioso questo riferimento di Deleuze, nel suo ultimo lavoro, alla filosofia di Fichte. Curioso nella misura in cui in una produzione filosofica di quasi cinquant'anni, Fichte non è mai stato posto da Deleuze come un interlocutore privilegiato; da Deleuze, un pensatore che – come è noto – ha costruito la sua proposta filosofica in una considerazione attenta della storia della filosofia, e in un corpo a corpo con alcune grandi figure che hanno reso possibile della filosofia una storia. Addirittura sorprendente, da una prospettiva fortemente segnata dall'incontro-scontro con Guattari, può apparire un ritorno del tema del trascendentale¹³. In questo contesto, tuttavia, non è rilevante quale sia stato – e se vi sia stato – il rapporto di Deleuze con la filosofia di Fichte, né indagare che ruolo abbia una ripresa del concetto di trascendentale a questa altezza nell'opera del filosofo francese¹⁴. Piuttosto appare notevole come in questo intervento Deleuze – analogamente a Fichte – definisca il trascendentale come ciò che non può concludersi nelle forme della

¹² La citazione proviene dall'ultimo testo pubblicato di Deleuze, intitolato «*L'immanenza, una vita...*»: G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, a cura di D. BORCA, Torino 2010, 321-22.

¹³ Data l'eterogeneità e l'apparenza anche eclettica della produzione deleuziana, rispetto anche l'effettivo utilizzo fatto da Deleuze del termine, può effettivamente porsi la questione se sia o meno legittimo considerare la filosofia di Deleuze una filosofia del trascendentale. Un approfondimento sulla questione è stato svolto da Rametta con un contributo dal titolo *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, presente in: *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. RAMETTA, Padova 2008, 341-74.

¹⁴ Secondo Palazzo, Deleuze non avrebbe addirittura avuto un confronto diretto con i testi di Fichte, la cui interpretazione filosofica sarebbe stata piuttosto mediata dalla lettura di Guerroult e Hyppolite: PALAZZO, *Figure del trascendentale: vita e concetto in Fichte e Deleuze*, 160.

rappresentazione, di soggetto e oggetto, in quanto attività che non rimanda a un essere. Per comprendere però il ruolo decisivo che il legame tra trascendentale e attività (o divenire) ha nel complesso della filosofia di Deleuze, bisogna tornare alla prima opera in cui Deleuze avanza la propria proposta filosofica: *Differenza e Ripetizione*.

Nell'opera del '68, Deleuze declina i concetti di differenza e ripetizione sullo sfondo di un *empirismo trascendentale*, nell'orizzonte di una teoria filosofica che – come del resto vale per l'accostamento concettuale che dell'opera è titolo e tema – si definisce a partire da quello che apparentemente è un ossimoro¹⁵. Il significato di questa formula – dal punto di vista che qui ci interessa – si esprime nell'intento deleuziano di pensare un *trascendentale intriso di esperienza*: cioè un trascendentale che – a differenza di quello kantiano – non abbia un carattere meramente formale, puramente astratto. Un altro taglio di questo procedere ossimorico lo si vede nella critica esplicita di Deleuze a Kant: di aver ricalcato il trascendentale sulle forme empiriche dell'esperienza¹⁶. Che differenza c'è allora tra un trascendentale intriso di esperienza e un trascendentale ricalcato sull'empirico? È rilevante nel nostro contesto che questa differenza emerga proprio con l'avere o meno in seno del trascendentale un divenire.

Possiamo parlare di questo divenire rimanendo nella critica alla definizione kantiana del trascendentale, indicando quel principio attivo che Deleuze innesca per sovvertire la dottrina kantiana delle facoltà. Il ricalco del trascendentale kantiano sull'empirico si evidenzia secondo Deleuze nella riduzione delle forme trascendentali a delle strut-

¹⁵ Sul ruolo, distintamente, dei concetti di empirismo e trascendentale nella particolare formula coniata da Deleuze: F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale: Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Firenze 2016, 35.

¹⁶ «È chiaro che Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, a cura di G. GUGLIELMI, Milano 1997, 177). Tale critica a Kant è presente nel testo sotto forme diverse, che qui non possono essere approfondite, così come la complessità del confronto con il filosofo tedesco a partire dalla monografia dedicata del 1963 (ID., *La filosofia critica di Kant*). Per un approfondimento di questo rapporto, si rimanda a S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità: Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa 2013.

ture apriori astratte, ottenute dallo svuotamento della realtà dal suo contenuto effettivo. Lo spazio e il tempo sono coordinate di posizione e momento: posizione e momento che, però, senza un riferimento effettivo, non assumono alcuna forma; sono coordinate vuote. Analogamente, le categorie sono predicati che senza un soggetto quale riferimento concreto non hanno determinazione: sono indici astratti. Ciò ovviamente non significa che gli elementi dell'apriori kantiano non dicano nulla. Il punto per Deleuze è che non dicono abbastanza: possono esporre dei dati che acquisiscono valore nell'ipotesi di una realtà statica, in cui è possibile fissare e immobilizzare una determinazione (x è qui e piccolo); ma nella realtà effettiva una tale fissità e immobilizzazione di una determinazione non si dà mai (x è qui e piccolo, ma solo rispetto y che è lì e grande, ma già x è qui e vicino adesso per y , mentre per z non si vede, lo dico io che sono qui, ero)¹⁷.

In questo senso si può intendere che cosa significhi per Deleuze che Kant abbia prodotto il trascendentale come un ricalco sull'empirico: gli elementi trascendentali sono l'immagine astratta delle determinazioni che una singolarità assume sulla base di determinati criteri; sono estrazioni dalle apparenze empiriche di una generica rappresentazione della realtà. Ma se, appunto, come vuole intendere Deleuze, queste determinazioni sono all'interno di un movimento che continuamente diviene nella nostra stessa percezione, come possiamo indicare questo divenire?¹⁸

¹⁷ Nella considerazione della filosofia kantiana, ovviamente i caratteri delle categorie non si esprimono in termini generici (qui, piccolo, ecc.), ma nel rigore e nella precisione dei termini della matematica e della fisica classica. Tuttavia è rilevante notare come la critica di Deleuze al determinismo della filosofia della rappresentazione (kantiana e non) si estenda anche al determinismo della fisica classica, nel richiamare una dimensione di relatività della realtà che nella fisica del Novecento – come è noto – viene teorizzata in modo diverso da Einstein e dalla fisica quantistica. La continuità tra la concezione della realtà nella filosofia di Deleuze e la fisica quantistica è affermata da Žižek (S. ŽIŽEK, *Organi senza corpi: Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli 2012, 79). Uno studio del rapporto tra la filosofia di Deleuze, la matematica e la fisica è: M. DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London - New York 2002.

¹⁸ «Il duro non è mai duro senza essere anche molle, in quanto è inseparabile da un divenire o da una relazione che mettano in esso l'opposto (e lo stesso vale per il

Proprio qui entra in gioco l'atto teoreticamente sovversivo di Deleuze nei confronti della dottrina kantiana delle facoltà. La fissazione del reale in una rappresentazione statica delle diverse facoltà può avvenire solo presupponendo come implicito il divenire continuo del tutto in cui il contenuto di ogni facoltà è immerso. Di questa discrasia tra la fissità della rappresentazione e il movimento che la attraversa diveniamo partecipi mediante quello che Deleuze definisce un *esercizio trascendente delle facoltà*, cioè un esercizio in cui emerge la loro forma trascendentale, che è implicito e precede il loro uso empirico-ordinario:

la forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto, superiore o trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo. Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione [...] l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico¹⁹.

Questo esercizio trascendente delle facoltà è caratteristico della pratica dell'empirismo trascendentale, che viene intesa come un *esperimento*, in cui – per via traversa – è possibile concepire l'eccesso che alimenta le facoltà, proprio attraverso un debordare i limiti di queste concepite nel loro uso ordinario. Vie privilegiate di sperimentazione dell'intensità di questo divenire sono sensazioni al limite quali la vertigine, o l'arte in quanto per definizione tentativo di esperienza del-

grande e il piccolo, l'uno e il molteplice). Pertanto è la coesistenza degli opposti, la coesistenza del più e del meno in un divenire qualitativo illimitato» (DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 184). Tale concezione ed espressione dell'essenza paradossale del divenire è approfondita in *Logica del senso*. Un lavoro che approfondisce – tra gli altri – questo tema e che si pone effettivamente come una guida al complesso testo di Deleuze è F. D. PALUMBO, *Alice allo specchio: Deleuze, Carroll e la psicoanalisi*, Napoli - Salerno 2018.

¹⁹ DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 186-87.

l'extra-ordinario²⁰. La concezione deleuziana del trascendentale si lega quindi inestricabilmente all'intercettazione di tutta una dimensione virtuale del divenire, in cui si attualizzano e intessono le relazioni che effettivamente costituiscono la rappresentazione.

Per cogliere l'ampiezza di questa dimensione virtuale del divenire, è fondamentale non sia ricondotta unicamente all'ambito del sensibile, come la formula dell'empirismo trascendentale può forse suggerire. Il sensibile rappresenta solo una delle facoltà, ma il punto decisivo è che anche le altre facoltà – che siano l'immaginazione o il pensiero – sono essenzialmente empiriche, e quindi soggette al divenire. Per Deleuze, non c'è un piano essenziale di separazione tra il dominio del sensibile e quello del pensiero – come avviene nel principale bersaglio critico di Deleuze, l'idealismo platonico – ma è proprio nell'essere due facce di quell'unico piano reale di immanenza che è il campo trascendentale che essere e pensare possono essere «una sola e stessa cosa»²¹. In questo senso, afferma Deleuze, ridurre l'empirismo alla sola esperienza sensibile è oggetto di fraintendimento, poiché «empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa»²².

L'empirismo trascendentale come teoria della creazione di concetti, ci permette di considerare – come avvenuto con Fichte – la componente che il divenire ha nella costituzione dell'esercizio creativo della filosofia come pratica trascendentale. Proprio in quanto anche il pensiero è soggetto al divenire, esso può essere creativo di nuove forme

²⁰ DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 306. Sul ruolo privilegiato dell'arte come sperimentazione dell'intensità del divenire dal punto di vista della sensazione Deleuze ritorna in un'opera dedicata al pittore Francis Bacon: G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata 1996.

²¹ «In questo senso si dice che pensare ed essere sono una sola e stessa cosa. Anzi, il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere. [...] Il piano di immanenza ha due facce, in quanto Pensiero e in quanto Natura, in quanto Physys e in quanto Noûs» (G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. ARCURI, Torino 2002, 28).

²² DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 3. Per la complessa trattazione deleuziana della creazione del concetto rimandiamo a: DELEUZE - GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, 5-50.

del concetto. Questo non significa più semplicemente che il concetto assume una forma diversa secondo il contenuto semantico rappresentato, ma che un concetto diviene una singolarità che si contraddistingue come irriducibile rispetto a ogni altro. Per tale ragione, la filosofia stessa può dirsi sempre inconclusa, nella sua funzione di creare sempre nuovi concetti secondo le ‘esigenze’ poste dal divenire della vita: in questo senso, la filosofia può assurgere sempre al suo ruolo di critica²³.

Sulla base di questa concezione della filosofia come creazione di concetti, anche la stessa storia della filosofia può assumere uno statuto creativo, in cui la stessa interpretazione degli altri filosofi è sottoposta non a fini squisitamente esegetici. Il divenire del pensiero, se colto nel suo sobbalzare dalla vita presente, offre la possibilità di sempre nuove ri-costruzioni delle teorie filosofiche, in una nuova fedeltà che è quella di saper fare parlare dalle stesse parole altre voci²⁴. Può così avvenire che il trascendentale non ingrandisca la collezione di mummie²⁵, ma, nel far parlare il divenire, riesca a divenire *ancora*.

3. *Divenire del trascendentale: il virtuale tra Fichte e Deleuze*

Dopo aver analizzato il modo in cui nelle filosofie di Fichte e Deleuze la definizione del trascendentale implichi una concezione del

²³«Allora solo una critica concepita come critica della conoscenza potrebbe esprimere nuove forze in grado di dare un altro senso al pensiero [...]. In tal caso la vita sarebbe la forza attiva del pensiero e il pensiero la potenza affermativa della vita; entrambi procederebbero nella medesima direzione, sospingendosi a vicenda e superando, ora uno ora l'altra, tutti i limiti, nello sforzo di una creazione straordinaria. Allora pensare significherebbe scoprire, *inventare nuove possibilità di vita*» (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. POLIDORI, Torino 2002, 150-51). Il termine *esigenza* è qui da leggersi in riferimento alla sua etimologia dal greco *ex-ágein*, eccitare.

²⁴ Sulla peculiare concezione deleuziana della storia della filosofia: M. IOFRIDA - F. CERRATO - A. P. SPREAFICO, *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Firenze 2008.

²⁵ È rilevante notare come Deleuze rivesta di vitalità la storia della filosofia in uno statuto completamente diverso rispetto quello hegeliano. Sarebbe di interesse

divenire, si pone l'interrogativo se tale implicazione ponga un terreno filosofico comune, o quanto meno dei punti di condivisione. Indubbiamente si possono cogliere delle corrispondenze: sia nel porre il legame trascendentale-divenire oltre la rappresentazione, sia nell'elaborazione di un modello di filosofia inteso come pratica creativa. Interesse della ricerca è che questa affinità teoretica si potrebbe porre come base per un'analisi del rapporto tra queste due filosofie. In tal senso a nostro parere risulta prospettiva favorevole constatare come in entrambe le filosofie sia il concetto di *virtuale* a esprimere il nesso tra divenire e trascendentale. Sia nella filosofia fichtiana che deleuziana, tale concetto è funzionale al definire un modo di essere distinto rispetto quello della presenza attuale: il divenire sarebbe una dimensione del reale che non solo non è esplicita nella rappresentazione, ma che si distingue da quest'ultima anche nella modalità del proprio esserci.

Nella filosofia fichtiana il concetto di virtuale, da un punto di vista strettamente terminologico, assume un ruolo piuttosto circoscritto²⁶. Tuttavia, nel suo significato, rappresenta il genio distintivo della filosofia fichtiana, che è quello di esprimere il peculiare modo di essere dell'attività originaria né come oggetto indipendente (realismo) né come prodotto di un soggetto (idealismo). Nella prospettiva fichtiana il virtuale esprime la terza via tra reale e ideale, l'unico modo per esprimere il loro rapporto sintetico analogo al loro apparire *insieme*

approfondire, in una sede che estenda l'analisi del concetto di divenire oltre quello della relazione con il trascendentale, come questo effettivamente avvenga nell'affermazione da parte dei due filosofi di una diversa concezione del divenire. Tale tema, rispetto anche la formazione della filosofia di Deleuze, ci sembra sia anche sollevato in: M. HARDT, *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, a cura di G. DE MICHELE, Roma 2016.

²⁶ Terminologicamente il concetto di virtuale emerge in un contesto molto specifico dell'opera fichtiana, che è quello tra la 23esima e 24esima lezione della già citata seconda esposizione della dottrina della scienza del 1804. In questa parte cruciale dell'opera si intuisce il virtuale come modo peculiare di essere dell'originario, nell'impossibilità di sintesi dialettica tra due concetti speculari (com'è tipico del procedere dimostrativo fichtiano), in questo caso quelli di figura e ricostruzione. Per una analisi più dettagliata di questi passaggi teoretici, rimando al mio D. FLERES, *L'ontologia relazionale di J. G. Fichte*, Milano - Udine 2017, 161-66.

nella realtà della coscienza. Questa ‘terza via’, mediando, è presente sia nel reale sia nell’ideale sia nel loro reciproco rapporto, ma può essere tale solo poiché non si manifesta essenzialmente né nell’uno né nell’altro modo: ma appunto *virtualmente* come un indefinibile (chiamato perciò *Assoluto*) che apparendo in divenire sfugge alle determinazioni della rappresentazione.

Nella filosofia di Deleuze, al contrario, il concetto di virtuale è anche terminologicamente centrale, tanto che la «prima definizione che viene in mente a proposito di Deleuze è che è il filosofo del Virtuale»²⁷. Ispirato da un decisivo confronto con la filosofia di Bergson²⁸, il concetto di virtuale assume un ruolo cruciale nella costruzione di *Differenza e ripetizione*, permettendo di pensare la modalità trascendentale in cui effettivamente la ripetizione si esprima come divenire della differenza a costituzione dell’esperienza. Se il terzo capitolo dell’opera – come abbiamo parzialmente visto in precedenza – si dedica alla critica della filosofia intesa come pensiero della rappresentazione e alla definizione di un’alternativa nell’empirismo trascendentale, il quarto capitolo pone il contenuto di quest’ultimo proprio nell’affermazione del virtuale come possibilità di una concezione non deterministica della realtà. Se la rappresentazione presenta un’immagine del reale come espressione di enti determinati, i cui cambiamenti seguono delle leggi costanti, scoprire il virtuale rovescia questa immagine, mostrando una dimensione la cui realtà non è espressa in determinazioni apparentemente fisse, e il cui divenire costante non si sofferma su alcuna evidenza da cui poter concepire una legge. Così come per Fichte, l’essere-attività del virtuale esprime una dimensione non esplicabile nei termini rappresentativi di ideale e reale, i quali piuttosto si trovano ad assumere un nuovo

²⁷ ŽIŽEK, *Organi senza corpi: Deleuze e le sue implicazioni*, 47. Si veda anche il testo dedicato al tema: E. ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Le Plessis - Robinson 1996.

²⁸ Alcuni testi che Deleuze dedica a Bergson tra gli anni Cinquanta e Sessanta risultano decisivi per comprendere la base da cui poi svilupperà l’apparato della propria filosofia: G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. ROVATTI - D. BORCA, Torino 2001. Un’analisi del ruolo di Bergson nella formazione della filosofia di Deleuze è presente in: HARDT, *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, 26-68.

statuto proprio nel loro implicare il virtuale quale principio differenziale della loro relazione²⁹.

Si può constatare quindi come negli ulteriori sviluppi delle filosofie di Fichte e Deleuze nella prospettiva della centralità giocata dal concetto di attività, si possano scorgere punti di raccordo per ulteriori feconde interazioni. Tuttavia è importante sottolineare che tali punti di raccordo non implicano l'affermazione di una continuità tra le due filosofie. Già nel significato che assume rispettivamente la concezione trascendentale del divenire nelle due filosofie, e il modo in cui si esprime nel concetto di virtuale, è possibile a mio parere scorgere una prima differenza irriducibile.

Per Fichte l'attività oltre la rappresentazione non si finalizza nella ri-produzione di sé stessa. Essa, nel manifestarsi al pensiero come suo limite trascendentale, è indice della posizione virtuale di un Assoluto – chiamato talvolta anche Dio – che, nel suo manifestarsi come libertà da ogni forma, si distingue definendosi come *altro* anche rispetto lo stesso formare³⁰.

Per Deleuze, il divenire oltre la rappresentazione è immanente e sufficiente a sé stesso: è la felice scoperta dell'inarrestabile flusso virtuale di forme che è assoluta affermazione della vita stessa, la gioia della libertà della vita da ogni fine, il suo essere un dono di cui poter godere sempre nel perenne rinnovarsi del desiderio.

²⁹ «Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: 'Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti' e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. [...] La realtà del virtuale consiste negli elementi e nei rapporti differenziali, e nei punti singolari loro corrispondenti» (DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 270).

³⁰ «Inoltre l'imperituro non entra affatto nel perituro, col che precisamente cesserebbe di essere l'imperituro (punto di indifferenza, spinozismo): ma l'imperituro rimane in eterno chiuso per sé e in sé, uguale a sé stesso e solo a sé stesso. Anche il mondo non è in qualche modo uno specchio, un'espressione, una rivelazione, un simbolo dell'eterno (o come si è di tempo in tempo espresso questo mezzo pensiero), perché l'eterno non può riflettersi in raggi spezzati» (J. G. FICHTE, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. SACCHETTO, Milano 2008, 670).

Si potrebbe dire, che in Fichte permane – seppur nell'immanenza – una forma di trascendenza (rispetto ogni forma, una libertà assoluta), che proprio in ragione di ciò è fondamento della vita (e in quanto tale può indurre alla forma il sapere, la filosofia, la religione, l'etica e via di conseguenza secondo il sistema fichtiano). In Deleuze il divenire non ha bisogno di fondamento: esso non ha da essere altro rispetto alle forme con cui la vita sempre si dà; sono anzi i fantasmi di qualsiasi alterità a scorporare la vita da sé stessa e a renderla con ciò inappagata.

Il ricondurre o meno l'attività virtuale oltre la rappresentazione a una dimensione fondativa conduce quindi i due filosofi ad esiti contrapposti. Ciò tuttavia non toglie l'interesse del confronto tra le due posizioni filosofiche, ma anzi lo alimenta, nella prospettiva che la differenza sia il luogo per il divenire di un'ulteriore comprensione e produzione del pensiero trascendentale.

La filosofia kantiana definisce il concetto di trascendentale ponendo una relazione essenziale tra soggetto, conoscenza ed esperienza. Con il riferimento alle filosofie di Fichte e Deleuze, si vuole mettere in evidenza una determinazione del trascendentale che si pone oltre il piano del soggetto, nell'intuizione di una dimensione oltre la coscienza espressa dal concetto di divenire. L'articolo focalizza come questo legame tra trascendentale e divenire si definisca in modo diverso nella filosofia fichtiana e deleuziana, ipotizzando infine una possibile base di confronto tra le due speculazioni.

Kantian philosophy defines the concept of transcendental establishing an essential connection between subject, knowledge and experience. The paper's goal is to highlight a different definition of transcendental in the philosophies of Fichte and Deleuze. Specifically, the paper shows as these two philosophies connect respectively the transcendental to a becoming beyond consciousness. On this basis, I eventually suppose a possible way of comparison between Fichte's and Deleuze's philosophies.

Articolo presentato nell'ottobre 2022. Pubblicato online a dicembre 2022.

© 2022 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VII, 2 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3630