

Comunicazione

Il filo del tempo.

Sul modello del corpo in Gilles Deleuze

Ubaldo Fadini*
ufadini@excite.it

Nelle sue lezioni su *Cinéma, vérité et temps: le faussaire* (1983-1984), G. Deleuze ritorna sull'idea che sia il tempo a mettere in crisi la verità.¹ Che quest'ultima abbia appunto un rapporto decisivo con il tempo lo dimostra bene la morale, che si pone proprio come fondamento della verità e – insieme – come “forza” che spinge la verità stessa ad affrontare il tempo, provocandone così la crisi. Ciò che a Deleuze interessa del tempo è il suo essere legato all'affezione, al “sentimento”, che trascorre inesorabilmente, restituendo – dell'umano – il suo carattere “condizionato”, provvisorio, essenzialmente “inadatto”, disadattato. È in questa prospettiva, attenta più alla “forma” che ai “contenuti” del tempo, che si manifesta il carattere minaccioso di quel tempo che “ci impone dalla nascita un fardello di sentimenti” che appaiono inadeguati, un carico/onere traducibile nella veste di una “vecchia morale” (“vecchi valori” e “frusti miti”). Ma al di là della morale articolata/concretizzata nella successione cronologica, c'è qualcosa di ancora più “vecchio”, riassumibile nella forma del “tu devi”, alla quale si lega la forma pura del tempo: è in questi termini che si distende la relazione specifica tra la morale e il tempo, laddove la forma del “tu devi” precede la successione cronologica dei contenuti, come qualcosa che “folgora” *dal fondo del tempo*. Seguendo la riflessione deleuziana, è importante partire dall’“abito dei sentimenti”, perché è attraverso tale “abito” che si entra in rapporto con i problemi che riguardano la forma, l'entrata nel tempo (o la fuori-uscita da esso). Certamente si può schivare la complicazione fondamentale facendo del “tu devi” un vero e proprio *contenuto* del tempo, ma ciò rappresenta soltanto una sorta di passo falso, che

* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

¹ Ringrazio S. Palazzo per avermi messo a disposizione la sua parafrasi di alcune parti delle Lezioni deleuziane del 1983-1984. Di Palazzo cfr. anche l'introduzione *La catastrofe di Kronos* in Deleuze 2004.

fa cadere addirittura in una situazione peggiore rispetto a quella delineata dallo stesso “tu devi”, vale a dire quella della nevrotizzazione dell’amore che altro non mostra se non una “commovente ostinazione” a restare fedeli ai vecchi valori, anche quando sappiamo che non valgono più (Deleuze ha qui presenti i “personaggi” delle opere cinematografiche di M. Antonioni).

Ciò che conta è comunque la messa in crisi della verità operata dal suo rapporto con il “fondo” del tempo, con la sua forma non riducibile al carattere cronologico, ed è decisivo in questa considerazione l’idea che alla base di tale relazione della verità con il tempo non ci sia la conoscenza scientifica, bensì la morale, nella sua qualificazione “quasi ‘sentimentale’”. C’è un’avventura della verità che si sviluppa non all’interno dell’ambito della conoscenza scientifica, trovando invece occasione di attuazione nel traballante dominio dei sentimenti, in quel mondo della sperimentazione vitale, per dirla con Nietzsche, che si oppone al mondo delle rappresentazioni. La morale va vista come l’imposizione di regole ai sentimenti e sono questi ultimi – con il loro orizzonte “morale” e in definitiva “sensibile” (estetico) – a mettere in crisi la verità.

Parlando di orizzonte è impossibile, nell’ottica deleuziana, non ritornare a Kant, soprattutto in un contesto di indagine su ciò che mette in crisi la verità (che è – lo ricordo – “il tempo come fondo”). Nella lezione del 13 dicembre 1983, il filosofo francese ritorna sulle tre illusioni generate dalla ragione, che in Kant sono quelle di Io, mondo e Dio. Tali illusioni sono “inseparabili” ed è una ragione ben desta a produrle, facendo con ciò vacillare il problema della verità. Per Deleuze, la ragione si presenta non soltanto come una denuncia delle illusioni, ma anche come la loro genitrice, proprio perché Kant delinea una concezione originale del tempo: le illusioni costituiscono ciò che la fenomenologia definirà come “orizzonte” e Io, mondo e Dio sono appunto “le tre forme inseparabili dell’orizzonte”, di qualcosa di reale che vale però come un’illusione, rispetto alla quale non si può operare in vista di una sua dissipazione, bensì soltanto per prenderne infine coscienza. È per me particolarmente interessante l’inciso della lezione, che Deleuze dedica ad un chiarimento sulla specificità della filosofia che ritornerà ancora – e in forma definitiva – nell’ultima grande opera scritta con F. Guattari: *Che cos’è la filosofia?* la filosofia è semplicemente una “pratica di concetti” (più tardi si dirà: “produzione di concetti”), una sorta di “pragmatica” che non è così “separabile da percetti e affetti”. Richiamando ancora Nietzsche, Deleuze sottolinea come un concetto non sia niente se non porta ad una modificazione

della natura dei nostri affetti e dei nostri percetti. Quando si cerca di comprendere il senso di una proposizione, bisogna senz'altro ricondurre il tutto al concetto da cui dipende: ma lo sforzo non si esaurisce in questo movimento, in quanto è necessario ancora cogliere l'affetto a cui il concetto è legato (insieme a ciò che il concetto fa percepire). Mettendo in gioco anche il "suo" Spinoza, Deleuze osserva che alla produzione di nuovi affetti corrisponde la trasformazione della potenza di esistere e che la realizzazione di concetti differenti varia il modo di sentire e di percepire un mondo (affetta dunque l'esistenza). Il concetto, come espressione del sentire, da parte di qualcuno, la necessità di legare due cose considerate separate (ma si può anche pensare al procedimento inverso), è sempre "una variazione nella forma di esistere".

Dopo aver rievocato così la "grande identità Spinoza-Nietzsche", sulla quale ritornerò, la ripresa di Kant si chiarisce ancor di più nella segnalazione puntuale dell'originalità della sua filosofia, che produce nuovi affetti e nuovi percetti, anche e soprattutto nell'introduzione di quel concetto, l'illusione generata dalla ragione, che la fenomenologia chiamerà "orizzonte", al quale è da riferire tutto quello che appare nell'esperienza. Sempre in questa lezione, Deleuze sintetizza la carica innovativa della critica kantiana in "formule" (che diverranno "poetiche", nel saggio intitolato *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, compreso in *Critica e clinica*). La prima formula è quella shakespeariana del tempo uscito "fuori dei suoi cardini" (nell'*Amleto*), che indica come il tempo non si ponga più come misura del movimento, non si presenti più come il tempo dell'astronomia e della psicologia (si è infatti liberato di "Io, mondo e Dio"). Il tempo diventa una forma pura e il mio rapporto con esso si trasforma radicalmente: sono infatti nel tempo, esisto nel tempo, prendendo atto, arrivando alla consapevolezza, che sono separato – e così relazionato – a "Io, mondo e Dio". Da qui deriva la seconda formula, quella che afferma che "Io è un altro" (come scrive Rimbaud nel maggio del 1871), formula quanto mai kantiana, che necessità, per essere afferrata, di una riflessione sul "cogito", prima in Cartesio e poi nello stesso Kant. Per il filosofo del *cogito ergo sum*, è il pensiero a determinare una esistenza di per sé indeterminata: la determinazione del "penso" determina il "sono" di una esistenza in prima battuta appunto indeterminata. In Kant, tale passaggio dal "penso" al "sono" è condiviso, nel senso che dire "penso" rinvia automaticamente all'esistenza di qualcosa di indeterminato, che "è". Deleuze evidenzia come sia però impossibile, nell'ottica di Kant, passare dal "sono" al

“sono una cosa che pensa”, cioè affermare che la determinazione determina l’indeterminato: se è ammissibile che la determinazione implichi l’indeterminato, ciò non ci dice però ancora sotto quale veste, meglio: in che modo, l’indeterminato sia determinabile dalla determinazione. Ai termini della determinazione, dell’indeterminato e del determinato bisogna aggiungere un altro termine, quello del determinabile, della forma sotto la quale l’indeterminato può essere determinato. Cartesio afferma che “penso” dunque “sono”, ma non dice in quale forma il “sono” possa essere determinato. La parola allora “mancante” viene aggiunta da Kant, che sostiene come l’“io sono” possa essere determinato soltanto sotto la forma di un tempo puramente lineare e “vuoto”. La “mancanza” viene compensata da un “vuoto”... e sotto la forma del tempo l’io si presenta come essenzialmente passivo, ricettivo (l’esistenza dell’io è quella propria di un essere fondamentalmente passivo); ma insieme a ciò va anche rilevato come la determinazione dell’“io penso” sia quella di un’attività spontanea. Kant arriva quindi alla conclusione che il “me” (*moi*), esistenza determinata nel tempo come qualcosa di passivo, ricettivo, non può rappresentare la “sua” attività spontanea se non come quella di un altro “io” (*je*). È in questo senso che viene apprezzata la qualifica kantiana della formula di Rimbaud, dell’io che è un altro, prendendo atto che tra il “me” e l’“io” si sviluppa la linea del tempo, presentando il “me” – proprio nel tempo – come un essere passivo che non può che rappresentarsi la propria attività come quella spontanea di un “altro”. Insomma: la generazione di illusioni avviene mediante una illusione fondamentale che è quella del nostro esistere nel tempo, il che vuol dire che le illusioni di Io, mondo e Dio derivano da quella decisiva, non legata ai sensi, dell’essere nel tempo. Proprio perché siamo nel tempo, ci rappresentiamo la nostra attività come quella di un altro (“sono un *moi* il cui *je* è un altro”).

La questione della verità, kantianamente impostata, si profila su tale sfondo e Deleuze mette in evidenza che così il vero viene fatto coincidere con la forma e il mondo vero appare appunto come il mondo colto nella sua forma (nel suo *eidos*), in quel suo concetto che ce lo restituisce come “ciò che non è prospettico”. È rispetto a quest’ultima osservazione che si impone il rinvio a Nietzsche (quel passaggio “critico” da Kant a Nietzsche che già aveva lasciato segni di sé nelle pagine di apertura di *Nietzsche e la filosofia*, del 1962): il filosofo della “volontà di potenza” ha sempre sostenuto che il mondo si presenta come vero agli occhi dell’“uomo veridico” e se si prende sul serio tale considerazione allora è da rimarcare il fatto che il vero si pone come tale

soltanto nella *prospettiva* dell’“uomo veridico”, mettendo così fuori gioco il concetto di verità e sostituendolo con la “potenza del falso”. Le domande che sorgono spontanee sono infatti quelle sull’impossibilità di volere il vero, ciò che è senza prospettiva, nella prospettiva dell’“uomo veridico” e sul configurarsi della prospettiva secondo la quale ciò che si vuole è il privo di prospettiva. Il filosofo francese richiama, a questo punto, i paragrafi 344 e 345 della *Gaia scienza*, laddove si indica lo sfondo morale dello sguardo dell’“uomo veridico”, che combina il suo volere il vero con la volontà di non essere ingannato, e si segnala anche la valenza debole, fiacca, della personalità che si manifesta in tal volontà morale, insieme all’indifferenza, propria dei privi di personalità, del non avere prospettive. Freddezza, indifferenza, impersonalità non hanno niente a che vedere con un pensiero problematico, effettivamente sperimentale, che richiede vigore e amore. La progressione concettuale non vale a prescindere dalla sua relazione con gli stati vitali che se ne appropriano o la creano. Muovendo verso Spinoza, meglio: in direzione della “grande identità Spinoza-Nietzsche”, si delinea qui l’idea di uno stato vitale come fase di passaggio, transizione, da una minore ad una maggiore forza di vita o viceversa; questo transito è l’affetto, “ebbro” nel momento in cui la potenza di vita viene aumentata. Se il proposito nietzscheano è quello di legare il concetto all’affetto (e non “di sostituire il vero con l’utile”), allora si può tornare a riflettere sul rapporto tra la forma e quella forza del tempo che aumenta o diminuisce la potenza vitale, rinviando a quest’ultima nel momento in cui il suo incremento si traduce anche in una più incisiva capacità percettiva. È su questo punto che si può ben apprezzare il riferimento a Spinoza, proprio nel momento in cui per il pensatore dell’*Ethica* non si percepisce niente, non si vede nulla, con le “passioni tristi”, nel decremento della potenza di vita. E ancora: Deleuze sottolinea (forse anche con un occhio di riguardo per alcune delle tesi dromologiche di P. Virilio) come si abbia “normalmente”/“normativamente” una percezione “solida”, di “forme”, accanto alla quale può però venir messa anche una percezione di ciò che sta in mezzo alle cose, tra le forme, ai margini – è “vero” che ciò che è solido appare come l’oggetto della percezione nella sua veste spaziale, ma la percezione non è soltanto quella fenomenologicamente centrata/spaziata e lo dimostra il fatto che accrescere la sua capacità vuol dire “abbandonare la prospettiva spaziale per raggiungere la prospettiva temporale”. In termini quasi proustiani, il tempo agisce qui come prospettiva.

Per continuare a richiamare la presenza di Spinoza in queste lezioni del 1983/84, è opportuno prestare attenzione al terzo libro dell'*Ethica*, che consente al filosofo francese di osservare come il concetto, vero e proprio fattore di variazione della potenza di esistere, costituisca l'affetto. Spinoza distingue appunto tra la rappresentazione o concetto, la potenza variabile di esistenza e il percetto inteso come capacità propria del concetto di accrescere la percezione. Ciò viene commentato nel senso di cogliere nel primo aspetto il corrispondente della forma del vero e di smarcare però la coppia affetto-percetto dalla presa di quest'ultima, tanto che si può ben affermare che tale coppia costituisce "il dominio della potenza", "la potenza come etica". Da qui si può ritornare a Nietzsche, alla sua concezione della volontà di potenza non come semplice volontà di "potere", ma in termini di aumento di forza: di affetti e percetti. È da notare, tra l'altro, come l'incremento della potenza percettiva consista dunque in un percepire altrimenti, differente da quell'accrescimento quantitativo a cui è possibile lavorare nel momento in cui si ha a che fare con la percezione "solida", "spaziale". La forma del vero, il concetto e la potenza, gli affetti e i percetti: la prima appartiene al prospettare tipico dell'"uomo veridico"; la seconda, sotto veste di affetto, corrisponde alla forza del tempo; si può anche dire che "il tempo è la forza dell'affetto", in senso buono e in senso negativo: appesantisce o alleggerisce l'esistenza, per riprendere ancora Nietzsche. Il percetto vale qui come altro aspetto della potenza, insieme all'affetto, dato che esso esprime un accrescimento della capacità percettiva riassumibile nel "passaggio da una prospettiva spaziale ad una prospettiva temporale". È su questo sfondo di rinvii e di sollecitazioni che si può meglio afferrare il legame tra la crisi della nozione di verità e il confronto decisivo del concetto con l'affetto e il percetto.

A questo punto, mi pare importante prendere più direttamente in considerazione il saggio sulle *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, testo-chiave – per la sua sinteticità e chiarezza di esposizione di alcuni temi fondamentali – della ricerca del filosofo francese. La prima formula, quella del tempo *out of joint* (che rimanda alla porta fuori dai cardini), indica con nettezza il rovesciamento iniziale operato dalla filosofia kantiana, che subordina il movimento al tempo che lo condiziona, tempo che non viene più reso così dipendente rispetto al movimento che misura:

Il movimento non è più una determinazione d'oggetto, ma la descrizione di uno spazio, da cui dobbiamo fare astrazione per scoprire il tempo come condizione dell'atto. Il tempo diventa quindi unilineare e rettilineo, non più nel senso in

cui misurerebbe un movimento derivato, ma in sé e per sé, in quanto impone a ogni movimento possibile la successione delle sue determinazioni. È una rettificazione del tempo. Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa d'essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo vuoto. Nel tempo non c'è più niente né di originario né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile. (Deleuze 1996, p. 44)

È Amleto che realizza l'emancipazione del tempo, *operando* il rovesciamento (a differenza di Edipo, che erra in termini di semplice *movimento* di deriva), facendo del suo movimento il risultato della successione della determinazione. La prima *Critica* kantiana è il libro del “principe del Nord” e Kant è il filosofo che si trova effettivamente in una situazione storica che gli permette di comprendere come il tempo decisivo sia ormai quello delle città (il “puro ordine del tempo”) e non più “quello cosmico del movimento celeste originario” o “quello rurale del movimento meteorologico derivato”. Viene meno insomma il primato di una concezione del tempo che lo fa dipendere dalla successione: al suo posto si afferma un'idea del tempo come definizione del succedersi delle parti in movimento, da lui determinate. Deleuze sottolinea come sia insostenibile una concezione del tempo come successione, perché ciò vorrebbe dire farlo succedere in un altro tempo e così via, all'infinito. Accanto a ciò si può porre anche la riflessione sul fatto che le cose si succedono in tempi differenti e però sono anche simultanee e permangono in un tempo qualunque:

Non si tratta più né di definire il tempo per mezzo della successione, né lo spazio per mezzo della simultaneità, né la permanenza per mezzo dell'eternità. Permanenza, successione e simultaneità sono dei modi o dei rapporti di tempo (*durata, serie, insieme*). Sono le schegge del tempo. (Deleuze 1996, p. 45)

Non è allora sicuramente possibile definire il tempo in quanto successione, ma non si può neppure definire lo spazio in termini di simultaneità e di coesistenza. È chiaro che da qui scaturisce la necessità di trovare nuove determinazioni dello spazio e del tempo. Il tempo si presenta infatti come forma “immutabile e immobile” di tutto ciò che si trasforma, passa, transita. Non è una forma eterna, ma proprio la forma – autonoma – del movimento, di ciò che non è eterno. Questa autonomia è decisamente “misteriosa” ed è questo “mistero” a reclamare una nuova definizione del tempo e dello spazio. In questa direzione è allora da cogliere la seconda formula, quello dell’“io” che

è un “altro”, rispetto alla quale vale, in prima battuta, la considerazione che il *cogito* cartesiano rappresenta una sorta di “secolarizzazione/laicizzazione” di un’altra concezione, “antica”, del tempo, che ce lo restituisce come “modo del pensiero”, “movimento intensivo dell’anima”, appunto nella veste “di tempo spirituale e monacale”. Cartesio delinea l’“io penso” come un atto di determinazione istantanea che ha come sua implicazione quell’esistenza indeterminata dell’“io sono” che viene appunto determinata come l’esistenza di una “sostanza pensante” (“*io sono una cosa che pensa*”). A questo punto, Deleuze propone la questione che si è già compresa nel riferimento alle *Lezioni*, quella della determinazione che verte sull’indeterminato e che richiede l’indicazione del modo della determinabilità di quest’ultimo. Si sa già che la risposta alla domanda “kantiana” è quella del tempo, cioè della forma del tempo, sotto la quale soltanto l’esistenza indeterminata risulta infine determinabile. Il tempo come forma non dipende dal movimento intensivo dell’anima, al contrario è la “produzione intensiva di un grado di coscienza nell’istante” che appare dipendere dal tempo, inteso proprio come forma della determinabilità:

[...]l’“io penso” affetta il tempo, e non determina se non l’esistenza di un io che cambia nel tempo e presenta a ogni istante un grado di coscienza. (...) L’Io [*moi*] è nel tempo e cambia continuamente: è un io [*moi*] passivo o piuttosto ricettivo che prova dei cambiamenti nel tempo. L’Io [*Je*] è un atto (io penso) che determina attivamente la mia esistenza (io sono), ma che può determinarla solo nel tempo, in quanto esistenza di un *io* [*moi*] passivo, ricettivo e mutevole che si rappresenta solo l’attività del *suo* pensiero. L’Io [*Je*] e l’Io [*moi*] sono quindi separati dalla linea del tempo che li mette in rapporto l’uno con l’altro a condizione di una differenza fondamentale. La mia esistenza non può mai essere determinata come quella di un essere attivo e spontaneo, ma come quella di un io [*moi*] passivo che si rappresenta l’Io [*Je*], ossia la spontaneità della determinazione, come un Altro che lo affetta (‘paradosso del senso interno’). (Deleuze 1996, p. 46)

È Amleto quindi a caratterizzarsi in senso kantiano, a porsi come “l’uomo della Critica”, sulla base del suo presentarsi come un’esistenza passiva che riceve però il suo “pericoloso potere” di pensare attivamente, in grado di sfidare la stessa “ragion pura”:

Io sono separato da me stesso dalla forma del tempo, e tuttavia sono uno, perché l’Io [*Je*] affetta necessariamente questa forma operando la sua sintesi, non soltanto di una parte successiva all’altra, ma a ogni istante, e perché l’Io

[*moi*] ne è necessariamente affetto come contenuto in questa forma. La forma del determinabile fa sì che l'Io [*Moi*] determinato si rappresenti la determinazione come un Altro. Insomma, al tempo fuori dei suoi cardini corrisponde la follia del soggetto. È come una doppia deviazione dell'Io [*Je*] e dell'Io [*Moi*] nel tempo, che li collega l'uno all'altro, li cuce l'uno all'altro. È il filo del tempo. (Deleuze 1996, p. 47)

L'io passivo e mutevole nel tempo è quello proprio di una esistenza determinata dal *Je*, il che ci restituisce una definizione del tempo come variazione continua, come “Affetto di sé per sé”, come “la possibilità formale di essere affetti da sé”. È così che il tempo si presenta come la “forma d'interiorità” (e non più attraverso la mera successione) e lo spazio come “forma d'esteriorità”, cioè come possibilità formale di essere affetti da un oggetto esterno. Interiorità ed esteriorità non vanno considerati come collocazione del tempo all'interno dello “spirito” e riconduzione ad ancora “altro” (visto che è proprio lo spazio che rende possibile la rappresentazione di qualcosa di “esterno”). La forma d'esteriorità

significa che l'esteriorità implica tanta immanenza (poiché lo spazio resta interno al mio spirito) quanta è la trascendenza implicata dall'interiorità (poiché il mio spirito rispetto al tempo si trova rappresentato come altro da me). Non è il tempo che è interno a noi, o almeno non particolarmente; siamo noi che siamo interni al tempo, e a questo titolo siamo sempre separati per opera sua da ciò che ci determina attraverso l'affezione del tempo. L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga. Uno sdoppiamento che non va fino in fondo, perché il tempo non ha fine, ma *una vertigine, un'oscillazione che costituisce il tempo*, così come uno slittamento, un ondeggiamento costituisce lo spazio illimitato. (Deleuze 1996, p. 48)

Tutto questo permette di entrare in rapporto con il testo, determinato teoricamente, della prima grande *Critica* kantiana. La terza formula – quella del Kafka *Intorno alla questione delle leggi*: “Che supplizio essere governati secondo leggi che ci sono ignote! [...] Poiché il carattere stesso di queste leggi esige che il loro contenuto sia mantenuto segreto...” – introduce ai temi della seconda *Critica*, soprattutto laddove Kant opera una sorta di rovesciamento del rapporto tra le leggi e il Bene, che per la “coscienza antica” indicava una relazione di imitazione, da parte delle leggi (quindi sotto veste di conoscenza), con ciò che è il Bene medesimo. È proprio nella *Critica della ragion pratica* che Kant eleva la legge “all'unicità pura e vuota”, affermando che il bene è quello che la legge dice, facendo così dipendere appunto il bene dalla legge, la quale,

come principio “primo”, non può avere interiorità/contenuto, in quanto ciò “la ricondurrebbe a un Bene di cui sarebbe l’imitazione”. Intesa in questi termini, la legge appare come “pura forma”, priva di oggetto, “né sensibile né intelligibile”:

Non ci dice che cosa bisogna fare, ma a quale regola soggettiva bisogna obbedire, qualunque sia la nostra azione. Sarà morale ogni azione la cui massima potrà essere *pensata* senza contraddizione come universale, e la cui motivazione non avrà altro oggetto che questa massima (per esempio, la menzogna non potrà essere pensata come universale, perché implica per lo meno delle persone che ci credono e che non mentono credendoci). La legge si definisce quindi come pura forma di universalità. Non ci dice quale oggetto la volontà deve perseguire per essere buona, ma quale forma deve prendere per essere morale. Non ci dice che cosa si deve, ci dice solo: Si deve!, salvo dedurne il bene, ossia gli oggetti di questo imperativo puro. La legge non è conosciuta, perché non c’è nulla in lei da conoscere: è l’oggetto di una determinazione puramente *pratica*, e non teorica o speculativa. (Deleuze 1996, p. 49)

La collocazione in prima posizione della legge fa sì che essa abbia realtà sul soggetto/oggetto che com-prende, confondendosi quindi con il suo “cuore” e la sua “carne: non si distingue più la legge dalla sua sentenza, così come quest’ultima dalla sua applicazione/esecuzione. Viene meno anche la distinzione tra l’accusa e la difesa e ciò che lo stilo della legge scrive sulla nostra carne non è l’espressione della conoscenza della nostra colpa, dato che ci restituisce soltanto il senso decisivo dell’“agisci per dovere”. A ciò corrisponde una rinuncia agli interessi e alle inclinazioni che si fa sempre più profonda nell’esercizio rigoroso della legge stessa. Rinviano al Freud di *Il disagio della civiltà*, Deleuze sottolinea come in tale prospettiva la coscienza morale non si pacifichi affatto nel rispetto della legge, dato che questa si fa più esigente, severa, “*non ci lascia mai esenti*”, nel suo essere rinforzata, rinvigorita, dalle nostre rinunce. La legge si nutre delle rinunce e allora

si può solo sperare un’assoluzione ‘che rimedi all’impotenza della ragione speculativa’, non più in un momento dato, ma nella prospettiva di un progresso che va all’infinito verso l’adeguamento sempre più esigente alla legge (la santificazione come coscienza della perseveranza nel progresso morale). Questo cammino, che travalica i limiti della nostra vita ed esige l’immortalità dell’anima, segue la linea retta del tempo inesorabile e incessante sulla quale restiamo in contatto costante con la legge. (Deleuze 1996, p. 50)

Ma è proprio rispetto a tale cammino che Deleuze prende partito, in una modalità caratteristica della sua sensibilità e produttività teorica, nel momento in cui osserva che ciò non annuncia affatto una “immortalità”, perché invece “ci distilla una ‘morte lenta’” e “continuamente *differisce il giudizio della legge*”. All’uscita del tempo dai cardini corrisponde cioè una morte lenta, il differimento del giudizio, il debito infinito contro il quale si alzerà la *voce* di Artaud. La terza formula reclama allora la consapevolezza di Kafka, nel momento in cui l’“alternativa giuridica” appare profilarsi nella veste dell’“assoluzione apparente” o della “dilazione illimitata”.

A questo punto, l’elaborazione poetica del Kant delle due prime *Critiche*, quello del protagonismo delle facoltà del soggetto, nella presa d’atto della pluralità delle facoltà stesse (senso esterno, senso interno, immaginazione, intelletto, ragione), si distende con grande nettezza: nella prima *Critica* è l’intelletto a porsi come facoltà dominante, capace di imporre la sua regola alle altre, in quanto in grado di determinare il senso interno attraverso una sintesi dell’immaginazione. Nella seconda *Critica*, è la ragione a presentarsi come fondamentale, in quanto costitutiva della “pura forma di universalità della legge”, mentre le altre facoltà seguono a ruota, per così dire («l’intelletto applicava la legge, l’immaginazione riceveva la sentenza, il senso interno provava le conseguenze o la sanzione»). È su questa base che però Kant riapre la “critica”, arrivando a quella “del giudizio”, rispetto alla quale si presenta la quarta formula, che ancora fa riferimento a Rimbaud: «Arrivare all’ignoto attraverso la sregolatezza di tutti i sensi [...], una lunga, immensa e ragionata sregolatezza di tutti i sensi» (Deleuze 1996, p. 50). Deleuze osserva come infatti Kant pervenga ad una questione cruciale, dopo le due *Critiche*:

se le facoltà possono entrare così in rapporti variabili, ma regolati di volta in volta dall’una o dall’altra, bisognerà pure che, tutte insieme, siano capaci di rapporti liberi e senza regola, in cui ciascuna va fino in fondo a se stessa, e tuttavia mostra così la sua possibilità di un’armonia *qualsiasi* con le altre. (Deleuze 1996, p. 51)

Affrontare tale problema significa essere consapevoli del fatto che l’estetica della terza *Critica* non è quella che considera il sensibile come una qualità rapportata a un oggetto nello spazio e nel tempo (non è da intendersi come una “logica del sensibile” e neppure come quel nuovo “logos” che sarebbe da individuare nel tempo). Quella della terza *Critica* è “un’estetica del Bello e del Sublime”, rispetto alla quale bisogna apprezzare il fatto che “il sensibile vale per se stesso e si dispiega in un *pathos* al di là di ogni logica”, in grado appunto

di afferrare “il tempo nel suo sgorgare, nella sua origine e nella sua vertigine”. Questo sensibile non è da identificare con l'affetto messo a tema dalla prima *Critica*, laddove rapportava effettivamente l'Io (*Moi*) a quell'altro Io, in un rapporto ordinato per via del tempo: si tratta appunto qui di un *pathos* che li lascia liberi di evolversi, di combinarsi come delle vere e proprie sorgenti del tempo, delle “forme arbitrarie d'intuizioni possibili”, e non è allora neppure da cogliersi come determinazione dell'Io (*Je*) che si congiunge alla determinabilità dell'Io (*Moi*) per realizzare conoscenza: “è ora l'unità indeterminata di tutte le facoltà (Anima) che ci fa entrare nell'ignoto”.

La *Critica del giudizio* si occupa di come certi fenomeni concorrano alla definizione del bello ed è proprio in tale trattazione che si riesce a far vedere come questi fenomeni “diano al senso interno del tempo una dimensione supplementare autonoma”, “all'immaginazione un potere di riflessione libero”, “all'intelletto una potenza concettuale infinita”. Anche in questo saggio, Deleuze si sofferma su un accordo tra le facoltà che non è determinato da esse, che si rivela tanto più profondo, quanto meno è segnato dalla presenza della regola (anzi, ne è risolutamente privo): tale accordo si concretizza spontaneamente fra il *Moi* e il *Je* appunto “sotto le condizioni di una Natura bella”. In quest'ottica, si può comprendere ancora meglio la radicalità del Sublime kantiano, il quale

fa giocare le diverse facoltà in maniera tale che si contrappongono l'una all'altra come dei lottatori, di modo che l'una spinge l'altra al suo massimo o al suo limite; ma l'altra reagisce spingendo la prima a un'ispirazione che da sola non avrebbe avuto. L'uno spinge l'altro al limite, ma ciascuno fa sì che l'uno sorpassi il limite dell'altro. È nel più profondo di se stesse e in quel che hanno di più estraneo che le facoltà entrano in rapporto. Si abbracciano nella massima distanza. È una lotta terribile fra l'immaginazione e la ragione, ma anche fra l'immaginazione e l'intelletto, il senso interno, lotta i cui episodi saranno le due forme del Sublime e poi il Genio. Tempesta all'interno di un abisso aperto nel soggetto. (Deleuze 1996, pp. 51-52)

L'accordo che si concretizza nella terza *Critica* è assolutamente dissonante/discordante ed è proprio “l'emancipazione della dissonanza” a porsi come “la grande scoperta della *Critica del giudizio*”, cioè appunto quella “dissonanza che fa accordo”, nel senso dell' “*esercizio sregolato delle facoltà che segnerà di sé la filosofia a venire*”, così come la sregolatezza dei sensi avrebbe dovuto definire la poesia futura, secondo Rimbaud.

Se si riprendono in considerazione, dopo questa fin troppo lunga parafrasi del saggio sulle formule poetiche capaci di riassumere il percorso critico kantiano, le lezioni del 1983-1984, non si può che ritornare sulla messa in evidenza, da parte di Deleuze, del fatto che in Kant la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata (l'io sono) appare determinabile non può essere che quella del tempo, il cui "filo" separa il *Moi* dal *Je*, come si è già detto. È proprio sotto la forma del tempo che l'io si presenta non come un *Je*, bensì come un *Moi* contraddistinto dalla sua mutevolezza e ricettività. In questo senso si deve afferrare l'idea del filosofo francese che il *cogito* kantiano risulti inevitabilmente "incrinato" dal filo del tempo, anche se rispetto a ciò possono indubbiamente essere accolte le osservazioni critiche di interpreti attenti come F. Cassinari e S. Palazzo²: l'indipendenza del tempo si fa particolarmente apprezzare, in ogni modo, allorché si afferma il valore/valere di un tempo ordinario che non ammette più la tradizionale distinzione tra un tempo originario e un tempo derivato, di una liberazione della forma pura del tempo che fa del *Je*, distinto dal *Moi*, un "altro", di una verità che appare soltanto nella forma della produzione del nuovo, non più intesa cioè come semplice scoperta di qualcosa di già dato e avvertita così come correlato del tempo ordinario. Deleuze ha ben presente come l'io permanga, in Kant, un "centro privilegiato", indicando quindi un "istante o punto" fondamentale: il venir però meno del "centro", una volta che si fa i conti con la realtà dell'io passivo, ricettivo, porta anche al dileguare del tempo ordinario, a cui non corrisponde (non si può avanzare tale pretesa...) il ritorno a un tempo originario (e alla stessa concezione di un tempo meramente derivato): si dà allora la possibilità di creare nuove figure del tempo (*nel tempo*, in questo tempo non banalizzato e scontato), dotate sì di un privilegio, da accogliere però soltanto "in senso estetico".

L'immagine dell'io ricettivo e mutevole mi consente un salto, forse non troppo ardito, ad un tema essenziale della produzione teorica deleuziana, cioè alla sua lettura del rapporto anima-corpo, il cosiddetto "parallelismo", delineato dall'*Ethica* di Spinoza, che sfocia nella rilevazione che qualsiasi modo "forma un *individuo* con l'idea che lo rappresenta nell'attributo pensiero". Il modo è in effetti una modificazione della sostanza, una sua "affezione", con una sua specificità che "si basa meno sulla sua finitezza che sul tipo di infinito

² Di Palazzo, oltre al già richiamato *La catastrofe di Kronos*, cfr. *Deleuze lettore di Kant* (2008). Di F. Cassinari è molto importante 'Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa. Deleuze lettore di Kant' (1993).

che gli spetta”. In Spinoza, il corpo è da intendere come un modo dell'estensione e la mente come un modo del pensiero:

Dato che l'individuo ha un'essenza, la sua mente è costituita da ciò che è primario nel modo del pensiero, vale a dire da un'idea (*Ethica*, II, ass.3 e prop.11). La mente è dunque l'idea *del corpo* corrispondente. Non che l'idea si definisca per il suo potere rappresentativo; ma l'idea che noi siamo sta al pensiero, e alle altre idee, così come il corpo che noi siamo sta all'estensione e agli altri corpi. Vi è un automatismo del pensiero (*Trattato della riforma*, 85), come un meccanismo del corpo capace di meravigliarci (*Ethica*, III, 2, sc.). Ogni cosa è mente e corpo insieme, cosa e idea; è in questo senso che tutti gli individui sono *animata* (II, 13, sc.). Il potere rappresentativo dell'idea non deriva da questa corrispondenza. (Deleuze 1991, p. 100)

Deleuze sottolinea ancora come noi non si abbia l'idea di ciò che siamo, almeno non immediatamente (dato che essa è in Dio, affetto da un'infinità di idee), potendo avere però l'idea di ciò che “accade” al nostro corpo, le idee delle nostre affezioni, dalle quali arriviamo a conoscere direttamente il nostro corpo e gli altri corpi, la nostra mente e le altre menti. Se c'è una corrispondenza fra le affezioni del corpo e le idee nella mente, secondo cui queste ultime rappresentano le prime, allora la formula del “parallelismo”, delineata da Leibniz in riferimento al proprio sistema, può essere impiegata anche per la filosofia spinoziana, avvertendo però che

non vi è solamente identità 'di ordine' fra i corpi e le menti (*isomorfismo*). Vi è anche l'identità di 'connessione' fra le due serie (*isonomia* o *equivalenza*) cioè eguale dignità, uguaglianza in linea di principio fra estensione e pensiero, e ciò che accade nell'una e nell'altro: in virtù della critica spinozista di ogni eminenza, di ogni trascendenza ed equivocità, nessun attributo è superiore all'altro, nessuno è riservato al creatore, nessuno è restituito alle creature e alla loro imperfezione. Non solo dunque la serie del corpo e la serie della mente presentano il medesimo ordine, ma anche il medesimo concatenamento secondo principi uguali. Infine vi è identità di essere (*isologia*), quando la medesima cosa, la medesima modificazione vengono prodotte nell'attributo pensiero nel modo di una mente, nell'attributo estensione nel modo di un corpo. (Deleuze 1991, p. 102)

È soprattutto in termini di filosofia pratica, in contrapposizione con la concezione tradizionale della morale, che va apprezzata la novità introdotta dall'*Ethica*, che ci restituisce il fatto che tutto ciò che è azione nel corpo lo è anche nell'anima, così come ciò che vale in quanto passione nell'anima è anche

passione nel corpo. Il parallelismo tra mente e corpo è ciò che spiega bene come la conoscenza delle facoltà del corpo non abbia affatto come suo presupposto quello di privilegiare quest'ultimo rispetto all'"anima", bensì si ponga l'obiettivo di cogliere – parallelamente – quelle facoltà della mente che sfuggono alla coscienza. Al di là delle ovvie considerazioni sul seguito della dimostrazione del parallelismo (II, 7, sc.), che vedono la individuazione di un "parallelismo ontologico" dopo quello più propriamente "epistemologico", a me interessa soprattutto ritornare sulla "formula finale del parallelismo", già parzialmente richiamata, che afferma come una medesima *modificazione* sia «espressa da un modo in ogni attributo, dato che ogni modo forma un *individuo* con l'idea che lo rappresenta nell'attributo pensiero» (Deleuze 1991, p. 104). A ciò bisogna affiancare il fatto che Spinoza propone in ogni caso ai filosofi un nuovo modello, cioè il corpo, dato che non sappiamo ciò che esso può: tale assunzione di modello non vuol dire sostenere – è opportuno ripeterlo – una superiorità del corpo sull'anima, contro coloro che sostengono l'eminenza di quest'ultima sul corpo. Il "parallelismo" opera un rovesciamento – questo è vero! – che va però colto a livello del suo significato pratico, riferito al "principio tradizionale" su cui si articola la morale come "impresa di dominio delle passioni da parte della coscienza". Rispetto a Cartesio (che presentava la sua "regola del rapporto inverso": il corpo agisce, l'anima patisce; l'anima agisce, il corpo subisce), l'*Ethica* afferma che l'azione nel corpo è anche azione nell'anima, così come la passione nel corpo è anche passione nell'anima. Rifiutando risolutamente l'eminenza di una serie sull'altra, Spinoza invita a prendere il corpo come modello per evidenziare come esso vada sempre oltre la conoscenza che se ne possiede – e di conseguenza, anzi: in parallelo, come il pensiero oltrepassi la coscienza che se ne ha. Deleuze sottolinea tale considerazione, perché è particolarmente attratto dalla sua radicalità, che viene restituita in pieno nel momento in cui si riflette sul tentativo di acquisire conoscenze sulle potenze del corpo per poter cogliere "parallelamente" le capacità della mente che sfuggono alla coscienza, al fine di "poter *comparare* le potenze":

Non vi sono meno cose nella mente che oltrepassano la nostra coscienza che cose nel corpo che sorpassano la nostra conoscenza. È dunque per un solo e medesimo movimento che arriveremo ad afferrare la potenza del corpo al di là delle condizioni date della nostra conoscenza e a cogliere la potenza della mente al di là delle condizioni date della nostra coscienza. (...) In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in

rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*. (Deleuze 1991, p. 29)

È il corpo, come figura del desiderio, che esprime una sua variabilità (provvisorietà/revocabilità) di fondo che è dovuta agli affetti di cui è capace, nella passione e nell'azione. E gli affetti sono appunto modi di divenire, che a volte diminuiscono la potenza e altre rendono più forti. Ma come si può conoscere meglio un corpo, acquisire consapevolezza delle potenze della mente, al di là delle condizioni date della coscienza? La risposta non può che essere "pratica", non può che indicare nella sperimentazione, certo "prudente", sicuramente accorta, la via più soddisfacente per tentare di liberarsi da quei poteri stabiliti che hanno tutto l'interesse a comunicarci degli affetti tristi ("poteri che hanno meno bisogno di reprimerci che di angosciarci"), a non mollarci "finché non ci avranno comunicato la loro nevrosi e la loro angoscia, la loro prediletta castrazione, il risentimento contro la vita, l'immondo contagio". L'*Ethica* è un libro che

insegna all'anima a vivere la propria vita e non a salvarla [...] a fuggire la peste, organizzare gli incontri, aumentare la potenza d'azione, commuoversi di gioia, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo di affermazione.³ (Deleuze e Parnet 1998, p. 67)

Fare del pensiero una potenza non riconducibile alla coscienza nelle sue condizioni *date*: ciò si concatena con l'invito a fare del corpo una potenza non riassumibile nelle sue organizzazioni presenti e passate.

BIBLIOGRAFIA

- Cassinari, F. (1993). Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa. Deleuze lettore di Kant. *Fenomenologia e società*, 16(2), 97-111.
- Deleuze, G. (1991). *Spinoza. Filosofia pratica*. (trad. it. a cura di M. Senaldi). Milano: Guerini e Associati. [1970]

³ Rinvio qui, oltre al fondamentale studio deleuziano *Spinoza e il problema dell'espressione* (1999), al volume che raccoglie le lezioni di Deleuze su Spinoza del 1980-1981: *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (2007).

- Deleuze, G. (1996). Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana. In G. Deleuze, *Critica e clinica* (trad. it. di A. Panaro) (pp. 43-52). Milano: Cortina. [1993]
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. (trad. it. di S. Ansaldi). Macerata: Quodlibet. [1978]
- Deleuze, G. (2004). *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*. (trad.it. di S. Palazzo). Milano: Mimesis.
- Deleuze, G. (2007). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. (trad. it. di A. Pardi). Verona: Ombre corte. [1980]
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1998). *Conversazioni*. (trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr). Verona: Ombre corte. [1977-1996]
- Palazzo, S. (2008). Deleuze lettore di Kant. In M. Iofrida, F. Cerrato, & A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero* (pp. 63-79). Firenze: Clinamen.

