

DELEUZE E LA CRITICA DELLA RAPPRESENTAZIONE Claudio D'Aurizio*

La rappresentazione non presuppone astri morti, ma tiepidi
Jean-François Lyotard¹

Abstract: The critique of the concept of representation is a real *leitmotiv* within French philosophy of the second half of the twentieth century. In this paper, I go through the declination that it assumes in Gilles Deleuze's philosophy, paying particular attention to some texts of the '60s where it is developed in reference to the works of Gottfried Leibniz, the criticism of Immanuel Kant, and the thought of the post-Kantian philosopher Salomon Maimon. Finally, I underline how this critique leads to the development of a non-Freudian conception of the unconscious.

Keywords: Difference; Representation; French Philosophy; Deleuze; Transcendental.

Nel corso del Novecento si è riflettuto a lungo sul ruolo svolto dalla rappresentazione nell'arte, nella cultura e nella scienza dei secoli XVII e XVIII. Per il pensiero francese degli anni Sessanta tale tematica ha costituito poi un autentico *leitmotiv* teorico, tanto da apparire come un terreno di scontro per dispute concettuali in grado di coinvolgere più correnti e generazioni di pensatori. Si può considerare retrospettivamente *Le parole e le cose* (1966) come una delle analisi più approfondite ed emblematiche all'interno di questo campo di studi. Una parte considerevole del testo di Michel Foucault è dedicata, infatti, a un'accurata descrizione dell'*episteme* dell'«età classica» in cui «nulla è dato che non sia dato alla rappresentazione»². All'incirca nel

* Cultore della materia, Università della Calabria.

¹ Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1974, p. 35, trad. nostra.

² Michel Foucault, (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1999, p. 93. Cfr. anche Deborah De Rosa, *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis,

medesimo periodo, e soprattutto nella fase che va da *Differenza e ripetizione* (1968) a *L'Anti-Edipo* (1972), anche Gilles Deleuze ha incessantemente posto il problema dello statuto della rappresentazione, articolandone una critica relativa non solo al pensiero dell'età classica, ma anche e soprattutto per ciò che concerne quello contemporaneo.

Proprio quest'ultimo elemento, d'altronde, costituisce un punto di differenziazione fra le prospettive dei due autori. La diagnosi foucaultiana, pur contenendo diversi elementi di critica del pensiero rappresentativo, ne sancisce in qualche modo il superamento stigmatizzando tutt'al più l'ingenuità di un eventuale ritorno delle discorsività contemporanee ai suoi metodi e ai suoi mezzi. La filosofia deleuziana, invece, sembra ingaggiare una vera e propria *battaglia* teorica senza quartiere contro la rappresentazione, luogotenente di un'identità che soffoca continuamente la differenza: «finché resta subordinata alle esigenze della rappresentazione, la differenza non è e non può essere pensata in sé»³. Tale distanza è riconducibile non solo ai diversi valori e posizionamenti che la rappresentazione ricopre nelle analisi dei due autori, ma anche, in un senso più generale, ai punti di vista che si esprimono nelle rispettive filosofie: mentre il primo configura la propria archeologia come una «diagnosi» di ciò che accade al e nel pensiero in un dato momento storico⁴, il secondo ha sempre compreso l'attività filosofica come «creazione» di concetti⁵.

In queste pagine vogliamo illustrare dunque le principali linee argomentative che nutrono la critica deleuziana della rappresentazione per indagare, conseguentemente, alcuni aspetti dell'incessante ricerca parallela di idee alternative e strumenti ulteriori di creazione concettuale. Più precisamente, intendiamo assumere come costellazione di riferimento per il nostro itinerario la sua rilettura di un certo *leibnizianesimo*. Nella teoria delle *petites perceptions* e nelle rielaborazioni ch'essa ha subito nei secoli successivi Deleuze individua, infatti, un modello di costruzione delle idee in

Milano 2016. L'età classica indagata da Foucault e dalla critica francese coincide grossomodo con i secoli XVII e XVIII.

³ Gilles Deleuze, (1968) *Différence et répétition*, tr. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 337.

⁴ Cfr. Michel Foucault, (1969) *L'archéologie du savoir*, tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999, p. 268.

⁵ Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. XI.

grado di esibire il funzionamento di un «inconscio del pensiero puro»⁶. Osserveremo, dunque, in che modo egli costruisca una prospettiva *genetica* attraverso cui inquadrare e articolare il pensiero e le sue facoltà.

Tale concetto ha ben poco a che fare con la psicoanalisi; o meglio, non si è sviluppato secondo le medesime linee teoriche e ha riguardato problemi d'ordine differente⁷. Prima d'ogni articolazione dei sistemi psichici, aldilà d'ogni clinica e d'ogni schematizzazione, l'inconscio del pensiero è faccenda che riguarda l'atto del pensare: «bisognerebbe essere troppo “semplici” per credere che il pensiero sia un atto semplice, chiaro a se stesso, che non ponga in gioco tutte le potenze dell'inconscio e del non senso nell'inconscio»⁸. Attraverso la costruzione di un tessuto teorico d'ispirazione fortemente leibniziana che risuona in quasi ogni sua pagina, Deleuze esplora il mondo sub-rappresentativo, ricorrendo ad autori come Salomon Maimon, Gustav Theodor Fechner, René Thom, Benoît Mandelbrot, Alfred North Whitehead, solo per citarne qualcuno – al fine di lavorare i concetti di volta in volta considerati. Tali autori sono usati da Deleuze alla stregua di filtri, di «setacci», di ulteriori determinazioni per problemi già presenti in Leibniz ma che devono essere riproposti e pensati nuovamente.

Differenza e rappresentazione

Occorre innanzitutto delimitare il terreno d'indagine e delineare con precisione ciò che Deleuze indica con il termine «rappresentazione», concetto che raccoglie sedimentata al proprio interno una lunghissima storia filosofica. Nella primissima pagina di *Differenza e ripetizione* egli afferma che «il primato dell'identità [...] definisce il mondo della rappresentazione» e che «il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione, come dalla perdita delle identità e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico»⁹. Ciò che Deleuze intende istituire in tal

⁶ Gilles Deleuze, (1969) *Logique du sens*, tr. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 59.

⁷ Abbiamo già preso in considerazione la nozione contigua d'«inconscio differenziale» in un lavoro precedente cui ci permettiamo di rinviare cfr. Claudio D'Aurizio, *L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze*, in “L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi”, n. 5/2018, pp. 92-113. Le argomentazioni sostenute da questi due lavori sono complementari e conducono entrambi a definire una certa concezione non psicoanalitica dell'inconscio presente in Deleuze.

⁸ Deleuze, *Logica del senso*, p. 72.

⁹ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 1.

modo è una contrapposizione, la cui tensione è percepibile dall'inizio alla fine del testo, tra due serie di concetti.

La prima è quella composta dai concetti eponimi del testo, la differenza e la ripetizione, che sono al centro del pensiero e della «vita moderna»¹⁰, come dimostrano le esperienze artistiche, intellettuali e teoriche cui il libro si richiama apertamente, fra cui lo svolgimento del problema della differenza ontologica nella filosofia di Heidegger, l'approccio metodologico dello strutturalismo e della psicoanalisi, il romanzo contemporaneo – tutte accomunate da un «antihegelismo generalizzato»¹¹. La seconda è formata, invece, dai concetti d'identità, circolarità, rappresentazione, espressioni di un approccio «non-moderno» al pensiero, di una filosofia che non può essere considerata che “superata” almeno dopo Kierkegaard e Nietzsche. La rappresentazione, insomma, appartiene a un mondo *superato*, non moderno.

Ma di cosa si tratta? Cosa indica questo concetto? Diremmo che per rappresentazione si debba intendere il modo d'incedere del pensiero quando è posto sotto il segno dell'identità, un metodo di costruzione di idee e concetti che poggia interamente sul presupposto della mediazione universale, un modo di percepire la ripetizione esclusivamente come generalità e d'inquadrare la differenza soltanto come negazione (A non è B). Essa contrassegna la quasi totalità di quel mondo non moderno del pensiero che inizia con Platone e prosegue, sotto certi aspetti, fino ai nostri giorni – con alcune sparute eccezioni¹². È chiaro che questo lungo “dominio” della rappresentazione delinea una lettura metodologicamente forte: per Deleuze la storia della filosofia «perde ogni interesse se non si ripropone di risvegliare un concetto assopito e di rimetterlo in gioco su una nuova scena, anche a costo di rivolgerlo contro se stesso»¹³.

Per osservarne meglio il funzionamento, la rappresentazione dev'essere ricondotta all'opposizione che dispone, da una parte, l'identità e la generalità, quest'ultima intesa «come generalità del particolare» (ad esempio la generalità vuota di una legge, che sia quella morale o della natura); dall'altra, la differenza e la ripetizione come «universalità del singolare»¹⁴ (la

¹⁰ Ivi, p. 2.

¹¹ Ivi, p. 1.

¹² Fra cui ricordiamo la teoria stoica dell'evento e Lucrezio, il pensiero di Duns Scoto, quello di Spinoza e, come vedremo, un certo *côté* “notturno” di Leibniz, in aggiunta, *ça va sans dire*, alle summenzionate esperienze moderne cui Deleuze dichiara d'ispirare il proprio lavoro.

¹³ Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, p. 74.

¹⁴ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 8.

ripetizione profonda del miracolo o della singolarità di un'opera d'arte). Tale diade scandisce internamente il pensiero filosofico, determinando due differenti modalità di costruzione dei concetti. La rappresentazione esprime una formazione che attiene alla prima coppia. In essa, infatti, «il rapporto del concetto e del suo oggetto» è posto sotto il «duplice aspetto» della rammemorazione e del riconoscimento: la rappresentazione si dispiega secondo i principi di un «leibnizianesimo volgarizzato»¹⁵.

Secondo un *principio di differenza*, ogni determinazione è in ultima istanza concettuale; o fa parte in atto della comprensione di un concetto. Secondo un *principio di ragione sufficiente*, si dà sempre un concetto per cosa particolare e secondo il *principio* reciproco, quello *degli indiscernibili*, si dà una e una sola cosa per concetto. L'insieme di tali principi forma l'esposizione della differenza come differenza concettuale o lo sviluppo della rappresentazione come mediazione¹⁶.

La «comprensione infinita» implicita nella rappresentazione riconduce la differenza alla somiglianza e all'identità, rimuove la ripetizione opponendole la generalità. Da una parte, la differenza è «fondata»¹⁷, intesa sul terreno di una comune somiglianza fra i concetti: «il principio di differenza [...] non si oppone, ma al contrario lascia il massimo gioco possibile all'apprensione delle somiglianze»¹⁸. Dall'altra, la determinazione rappresentativa è incapace di restituire una singolarità, il movimento di una ripetizione: «ogni limitazione logica» nella comprensione del concetto «lo provvede di una estensione superiore a 1, infinita in linea di diritto, e perciò di una generalità tale che nessun individuo può corrispondergli *hic et nunc*»¹⁹.

Si può riassumere sostenendo che la critica della rappresentazione in Deleuze ne compori e sostenga numerose altre. Come quella dell'*identità* quale principio che sottomette la differenza annullandola; della *negazione*, quale strumento teorico attraverso cui l'identità definisce surrettiziamente la differenza (A non è B); della *mediazione*, quale processo di appiattimento generale delle differenze l'una nell'altra; della *generalità*, quale

¹⁵ Ivi, p. 21.

¹⁶ Ibidem, corsivi nostri.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 351.

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ Ibidem.

dissimulazione della ripetizione e della singolarità attraverso un'espansione spropositata del concetto; del *fondamento*, quale terreno che istituisce un sistema di giudizio per l'Essere e il pensiero; del *riconoscimento* e della *rammemorazione*, quali movimenti di una falsa conoscenza (secondo cui conoscere è in realtà ricordare, riconoscere). Ma la rappresentazione nasconde molto altro ancora. È, contemporaneamente, la causa, il risultato e il mascheramento di alcune «illusioni» radicali circa il ruolo e il funzionamento del pensiero, come quella secondo cui «pensare significherebbe rappresentarsi la realtà», o quella che vuole il pensiero come un'«attività innata, naturale e spontanea». L'illusione, in altre parole, di considerare semplicemente dati la natura, l'esistenza e l'oggetto del pensiero, identificando il suo obiettivo nel riflettere sul mondo «così come, di consueto, appare nell'esperienza ordinaria»²⁰.

Consideriamo pertanto una declinazione più specifica della rappresentazione, quella che Deleuze ritrova nelle *Critiche* di Kant, dov'è possibile distinguere tra la rappresentazione e *ciò che si presenta*. Quest'ultima espressione indica sia le forme a priori dello spazio e del tempo (l'intuizione pura), sia l'apparizione di ciò che attraverso esse si dà alla sensibilità (il fenomeno)²¹. Nella rappresentazione, invece, è necessario sottolineare il ruolo svolto dal prefisso: «rappresentazione [*ri*-presentazione] implica una ripresa attiva di ciò che si presenta, dunque un'attività e un'unità che si distinguono dalla passività e dalla diversità proprie alla sensibilità come tale»²². Pertanto, la rappresentazione, intesa quale *ri*-presentazione, appare di per sé stessa come una forma di conoscenza, «come *la sintesi di ciò che si presenta*»²³. Si compie in tal modo la divisione, lo strappo interno alla conoscenza fra recettività e spontaneità. Per Kant, infatti, la conoscenza «emana da due fonti basilari dell'animo: la prima di queste consiste nel

²⁰ Paolo Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, pp. 65-66.

²¹ Cfr. Immanuel Kant, (1781) *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1999, pp. 76 e sgg.

²² Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 1963, p. 15, trad. nostra. L'argomentazione di Deleuze è più immediata nell'originale francese, dacché il termine in questione è *re-présentation*, che suona come «*ri*-presentazione». Esso sembra dunque aver mantenuto più evidente il legame con l'etimo latino del termine, derivante dal verbo *repraesentare* (composto dalla particella *re*, ovvero “di nuovo”, e da *praesens*, ossia “presente”) che indica, nel senso più generale, l'atto di “rendere presente qualcosa d'altro”. In *Differenza e ripetizione* si legge: «il prefisso RE del termine *repraesentatio* significa la forma concettuale dell'identico che si subordina le differenze» (Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 79).

²³ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 15.

ricevere le rappresentazioni (*recettività* delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (*spontaneità* dei concetti)»²⁴. Questa divisione implica due elementi che oltrepassano la sintesi realizzata dalla conoscenza: una «coscienza in generale» e un «oggetto qualsiasi». Da una parte, infatti, è necessaria «l'appartenenza delle rappresentazioni a una stessa coscienza nella quale esse devono essere collegate»; dall'altra, «un rapporto necessario con un oggetto»²⁵. In altre parole, le rappresentazioni in Kant sono “mie” «nella misura in cui sono collegate nell'unità di una coscienza, in maniera che l'“Io penso” le accompagni» e, parallelamente, finché c'è un «oggetto qualunque» a fungere da «correlato dell'Io penso o dell'unità della conoscenza»²⁶.

Tale struttura spiega perché il trascendentale kantiano da strumento d'indagine delle «condizioni» di conoscenza possibile si rovesci nel semplice calco del «condizionato». Il vizio di questa determinazione «del trascendentale come coscienza» consiste nel «concepire il trascendentale a immagine e somiglianza di ciò che si presume fondi»²⁷. Il procedimento che lo fonda è strano per Deleuze: «consiste nell'elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione come semplice possibilità del condizionato. Ecco che ci si eleva a un fondamento, ma il fondato resta quello che era, indipendentemente dalla operazione che lo fonda [...]. Così si è perennemente rinviati dal condizionato alla condizione, ma anche dalla condizione al condizionato»²⁸.

La rappresentazione infinita

Abbandoniamo ora Kant e la rappresentazione kantiana, su cui ritorneremo nel prossimo paragrafo, per concentrarci momentaneamente su Leibniz ed Hegel. Rientra fra i caratteri della rappresentazione osteggiati da Deleuze quello dell'*organicità*, ovvero la regolazione della differenza attraverso le

²⁴ Kant, *Critica della ragion pura*, p. 108, corsivi nostri.

²⁵ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, pp. 24-25, trad. nostra. Cfr. ad es. Kant, *Critica della ragion pura*, pp. 86, 172.

²⁶ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 25.

²⁷ Deleuze, *Logica del senso*, p. 98.

²⁸ Ivi, p. 24. Sul senso che il trascendentale assume in Deleuze cfr. anche Gérard Lebrun, *Le transcendantal et son image*, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. par Éric Alliez, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 207-232. Si considerino anche le pagine de *Le parole e le cose* sull'«allotropo empirico-trascendentale» (Foucault, *Le parole e le cose*, pp. 343-353).

categorie del Piccolo e del Grande. La rappresentazione pone ripetutamente la questione: «fin dove la differenza può e deve andare, in termini di grandezza e di piccolezza, per entrare nei limiti del concetto senza perdersi al di qua né sfuggire al di là»?²⁹ È merito di Leibniz ed Hegel aver incrinato questo principio insinuando l'infinito all'interno della rappresentazione, rompendo ogni proporzione organica e trasformandola in una rappresentazione *orgiaca*: «la rappresentazione trova in sé l'infinito [...] scopre in sé il tumulto, l'inquietudine e la passione sotto la calma apparente o i limiti dell'organizzato, ritrova il mostro»³⁰. Si tratta di una trasformazione ottenuta grazie a uno stravolgimento della prospettiva rappresentativa perché mentre la rappresentazione organica «conserva per principio la forma e per elemento il finito», al contrario quella orgiaca «ha per principio il fondamento e l'infinito come elemento»³¹.

Eppure, trasformazione non equivale a superamento. Sebbene abitata dall'infinito, la rappresentazione continua a esercitare le proprie funzioni di controllo e di organizzazione della differenza³². Hegel la trasforma in rappresentazione dell'infinitamente grande. La contraddizione dialettica, ovvero il movimento della differenza intesa come opposizione dei contrari, è «astratta fino a quando non va all'infinito» e l'infinito hegeliano incontra «l'infinitamente grande della teologia», *l'ens quo nihil maius cogitari possit*³³. La *Fenomenologia dello spirito* avanza grazie a una doppia negatività che origina un'identità finale e assoluta: «nell'infinitamente grande, l'uguale contraddice l'ineguale, in quanto lo possiede in essenza, e si contraddice a sua volta in quando si nega negando l'ineguale»³⁴. Per questo motivo la contraddizione hegeliana appare maggiormente pernicioso e opprimente nei confronti della differenza di quanto non lo sia la rappresentazione. In Hegel la differenza è negatività, contraddizione che dovrà risolversi nella grande identità del sapere. Ciò dipende dal fatto che «la

²⁹ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 45.

³⁰ Ivi, p. 61.

³¹ Ivi, p. 63.

³² «La rappresentazione orgiaca non può scoprire in sé l'infinito se non lasciando sussistere la determinazione finita e, ancor più, dicendo l'infinito *di* questa stessa determinazione finita, rappresentandola non come delegata o scomparsa, ma come sul punto di delegare e di scomparire, dunque in atto di generarsi nell'infinito» (ibidem).

³³ Ivi, pp. 64-65.

³⁴ Ivi, p. 66.

differenza è già avviata sul filo teso dall'identità»³⁵, è concepita da principio sotto la sua egida.

L'infinito introdotto nella rappresentazione da Leibniz è invece, secondo Deleuze, l'*infinitamente piccolo* rivelato dal calcolo infinitesimale. Lo strumento di realizzazione della rappresentazione in questo caso è la «vice-dizione», concetto coniato da Deleuze per rimarcare la distanza dalla contraddizione hegeliana. Il punto dirimente è il rapporto tra essenziale e inessenziale istituito dalle due. Mentre la prospettiva identitaria sottesa alla contraddizione conduce al dileguarsi dell'inessenziale, nella vice-dizione «l'inessenziale comprende l'essenziale nella contingenza»³⁶. In altri termini, laddove nella contraddizione la differenza è presa nel rapporto di opposizione contraddittoria tra due identità, affogando così l'inessenziale nell'essenziale, estinguendone definitivamente le orme, nella vice-dizione, invece, l'inessenziale interviene nella costruzione dell'essenziale. Leibniz adotta un punto di vista che non poggia sull'essenza ma sulla contingenza, in cui la *genesis* dell'essenziale è ricondotta allo sfondo inessenziale da cui emerge.

Un modello efficace della vice-dizione è dato dalla modalità in cui, secondo Deleuze, si costruisce l'appercezione leibniziana. Prendiamo in considerazione la teoria delle «piccole percezioni» per com'è esposta nella prefazione ai *Nuovi saggi sull'intelletto* (1704). Secondo Leibniz, il corpo e l'anima dell'essere umano sono perpetuamente attraversati da un'infinità di piccole percezioni non accompagnate, tuttavia, da alcuna appercezione o riflessione. Si tratta di «cambiamenti nell'anima di cui noi non ci accorgiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o troppo numerose [...] sicché non si riesce a distinguerle se non in parte»³⁷. Quest'infinità di minuscole percezioni che s'agitano continuamente, sia sul piano fisiologico, sia su quello psicologico, compongono una sorta di *rumore bianco* costante³⁸. Esemplare, secondo il filosofo tedesco, è il muggito del mare: per intenderlo occorre percepirne tutte

le parti che lo costituiscono, cioè il rumore di ogni singola onda,
benché ciascuno di questi brusii non si faccia conoscere che

³⁵ Ivi, p. 70.

³⁶ Ivi, p. 82.

³⁷ Gottfried Wilhelm von Leibniz, (1704), *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1968, p. 173.

³⁸ Cfr. Christoph Cox, *Sound Art and the Sonic Unconscious*, in "Organised Sound", n. 14, 2009, pp 19-26.

nell'insieme confuso di tutte le altre onde, cioè dentro questo muggito stesso, e non potrebbe essere notato, se questa onda che lo produce fosse sola. Perciò bisogna che si sia turbati, almeno un poco, dal movimento di ogni singola onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto lievi siano, o altrimenti non vi sarebbe neppure quello di centomila onde, perché centomila niente non possono fare qualche cosa³⁹.

Sul modello del calcolo infinitesimale, per Deleuze l'appercezione è un'integrazione degli infiniti rapporti che si determinano continuamente fra le piccole percezioni. Delle relazioni che s'instaurano virtualmente tra queste, soltanto alcune si attualizzano raggiungendo la soglia della coscienza, configurandosi in una percezione cosciente. «La macropercezione è il prodotto di rapporti differenziali che si stabiliscono tra micropercezioni; è dunque un meccanismo psichico inconscio a generare il pensiero»⁴⁰. A ben vedere, le piccole percezioni risultano inessenziali poiché, considerate singolarmente, sono evanescenti, tendenti allo zero, un quasi nulla che, lungi dal determinare un'essenza, è incapace di per sé di giustificare il sorgere di una qualunque sensazione. Eppure, è da quest'inconscio percettivo ch'emergono le percezioni coscienti.

Per Deleuze, la vice-dizione di Leibniz fa avanzare il pensiero sulla strada della differenza, del molteplice, del problematico più di quanto non faccia la contraddizione hegeliana. Tuttavia, entrambi i procedimenti mettono ancora capo a una rappresentazione (seppur infinita). Mentre la rappresentazione organica deriva direttamente dal principio d'identità, quella orgiaca, pur non promanando più da esso, ha nondimeno bisogno di un fondamento e, pertanto, continua a conferire all'identità «un valore infinito»: finita o infinita che sia, la rappresentazione commette l'errore di «confondere il concetto proprio della differenza con l'iscrizione della differenza nell'identità del concetto in generale»⁴¹.

³⁹ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, p. 174.

⁴⁰ Gilles Deleuze, (1988) *Le Pli. Leibniz et le baroque*, tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 155.

⁴¹ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 70-71.

Il punto di vista genetico

Formata trascendentalmente à la Kant, oppure resa infinita come accade in Hegel e Leibniz, la rappresentazione non è altro che uno scrigno di illusioni. Occorre abbandonare le forme «della coscienza personale e dell'identità soggettiva, che si accontenta[no] di ricalcare il trascendentale sui caratteri dell'empirico»⁴², e discendere, invece, al di sotto della rappresentazione, per attingere alle condizioni reali che determinano la genesi del pensiero. L'esplorazione degli elementi sub-rappresentativi, di tale aldiquà della rappresentazione, avviene in Deleuze innanzitutto sulla scorta di Maimon, uno fra i più «zelanti» lettori di Kant⁴³.

La sua efficacia risiede nell'aver ritrovato la filosofia leibniziana a partire da una posizione squisitamente kantiana. La sua «genialità» nell'aver mostrato quanto «il punto di vista del condizionamento sia insufficiente per una filosofia trascendentale» dal momento che entrambi i «termini della differenza devono essere ugualmente pensati», vale a dire che «la determinabilità deve a sua volta essere pensata come superantesi verso un principio di determinazione reciproca»⁴⁴. Il ricorso a Leibniz permette di superare questa *impasse* kantiana, grazie al recupero di un punto di vista *genetico* sulla conoscenza. Secondo Maimon, infatti, il noumeno cessa di essere un oggetto in sé già formato per trasformarsi nei rapporti «differenziali» che determinano gli oggetti. I differenziali sono noumeni, «idee della ragione» che fungono da «principi di definizione della genesi degli oggetti» secondo certe regole dell'intelletto⁴⁵.

L'esempio utilizzato da Maimon per evidenziare la distanza del proprio sistema rispetto a quello kantiano è il seguente. Sostenere la diversità

⁴² Deleuze, *Logica del senso*, p. 92. Il trascendentale non va totalmente abbandonato ma, piuttosto, «fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni, poiché, contrariamente a quanto poteva supporre Kant, l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche ordinarie così come appaiono nella determinazione del senso comune» (Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 186).

⁴³ Sullo zelo «perverso» di Maimon nei riguardi di Kant cfr. David Lapoujade, (2014) *Deleuze, les mouvements aberrants*, tr. it. *Deleuze. I movimenti aberranti*, a cura di Claudio D'Aurizio, Mimesis, Milano 2020. La conoscenza di Maimon da parte di Deleuze dipende da Martial Gueroult, uno dei suoi «maestri» autore di un'importante monografia sul pensiero del pensatore post-kantiano (cfr. Martial Gueroult, *La Philosophie transcendante de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929) e dal testo di Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, Paris.

⁴⁴ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 226.

⁴⁵ Salomon Maimon, (1790) *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, tr. it. *Saggio sulla filosofia trascendentale*, Aracne, Roma 2019, p. 152.

di due colori, per esempio del rosso dal verde, implica due possibili utilizzi del «concetto puro dell'intelletto 'diversità'»: o, come vuole Kant, in quanto rapporto fra i rispettivi spazi quali «forme a priori», oppure, come vuole Maimon, in quanto «rapporto dei loro differenziali, che sono idee della ragione a priori»⁴⁶. Se quest'ultimo propende per questa seconda opzione è proprio per rendere conto del funzionamento *genetico* della conoscenza. L'intelletto, infatti, non apporta unità al molteplice come una rappresentazione a una cosa in sé già formata. Al contrario, esso

non può pensare gli oggetti in altro modo, che stabilendo la regola o il modo del loro generarsi: solo così il suo molteplice può essere portato sotto l'unità della regola. Di conseguenza, l'intelletto non può pensare alcun oggetto come già generato, ma solo come generantesi, cioè come fluente. La regola particolare della genesi di un oggetto, o la specie del suo differenziale, ne fa un oggetto particolare; e i rapporti tra oggetti diversi scaturiscono dai rapporti delle loro regole genetiche, o dei loro differenziali⁴⁷.

L'alternativa proposta da Maimon, sottolinea Deleuze, ricalca la doppia interpretazione possibile dell'enunciato “la linea retta è il percorso *più breve* tra due punti” – esempio che ritorna spesso nel *Saggio sulla filosofia trascendentale*. Il senso di “più breve”, infatti, può essere interpretato secondo due punti di vista: il primo è quello del *condizionamento* (alternativa kantiana) come «schema dell'immaginazione» la cui funzione è determinare lo spazio «conformemente al concetto»; il secondo è quello *genetico* (alternativa maimoniana) in cui “il più breve” è un'idea che «supera la dualità» di concetto e intuizione, che «interiorizza» la differenza tra la retta e la curva, esprimendola «nella forma di una determinazione reciproca»⁴⁸. Riassumendo, la dislocazione fra il sistema kantiano e quello leibniziano (e wolffiano) è centrale per Maimon. Nel primo, in cui «sensibilità e intelletto sono due fonti della [...] conoscenza del tutto differenti», non si riesce a determinare come l'intelletto possa «sottoporre al proprio potere (alle regole), qualcosa che in suo potere non è (gli oggetti dati)», mentre nell'altro, dove «entrambe fluiscono da un'identica fonte di conoscenza (la loro differenza consiste solo nei gradi di adeguatezza di tale conoscenza)», la questione non

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, pp. 152-153.

⁴⁸ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 227.

pone particolari problemi. Infatti, qui tempo e spazio sono «concetti intellettuali, sebbene indistinti, delle relazioni e dei rapporti degli enti tra di loro», e pertanto si può convenientemente sottometerli «alle regole dell'intelletto»⁴⁹.

Questo «rivolgimento» della rappresentazione permette di penetrare al di sotto di essa, nel tessuto «sub-rappresentativo» che brulica di singolarità, per arrivare fino alle radici dei «dinamismi spazio-temporali» e alle «Idee che si attualizzano in essi»⁵⁰. I concetti sub-rappresentativi scalzano le categorie - «indicazioni sommarie, forgiate in favore e a causa della rappresentazione, che usurpa il nome di *pensiero*»⁵¹ - e consentono di percorrere la genesi di un processo, di un oggetto, di un soggetto, l'attualizzazione di un'Idea.

La critica della rappresentazione guadagna così in efficacia grazie alle geniali intuizioni di Maimon che mostra, infatti, a seguito della «rivoluzione copernicana» di Kant, la necessità di fare ritorno a Leibniz per apportargli un'idea nuova. Pur scoperchiando il mondo brulicante della differenza che si agita nell'infinitamente piccolo attraverso il ricorso al principio di *compossibilità*, infatti, Leibniz finisce col richiudere il sipario al di sopra di esso, ribadendo il dominio dell'identità e della rappresentazione. Maimon, al contrario, ci ricorda che è la differenza a rendere possibile la genesi del pensiero, che è la differenza ad abitare e costituire l'inconscio del pensiero puro.

⁴⁹ Maimon, *Saggio sulla filosofia trascendentale*, pp. 176-178.

⁵⁰ Gilles Deleuze, (2002) *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 143.

⁵¹ Lebrun, *Le transcendantal et son image*, p. 215.