

**Deleuze e la prova dell'immanenza.**  
**Note su un confronto con Hegel e Heidegger**  
Francesco Lesce (Università della Calabria)  
francescolesce@libero.it

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 25/10/2019 - Accettato: 21/04/2020*

English title: *Immanence as a Test. Remarks on Deleuze's Criticism to Hegel and Heidegger*

Abstract: The notion of immanence is one of the key words of Deleuze's philosophy. Nonetheless, Deleuze himself points out the importance to consider the immanence as a "plan" instead of a simple concept. The aim of my essay is to argue that the plan of immanence is a crucial test to verify both the legitimacy of a Logic of the Ground and the effectiveness of its founding action. Deleuze's critique to the Logic of the Ground (Platon) gives birth to a different way of conceiving the origin of philosophy and its historical development. On that issue, Deleuze's strategy is that to reassess Nietzsche's "geophilosophy" in the interplay versus Hegel's history of philosophy, on the one hand, and Heidegger's "Seinsgeschichte", on the other. Deleuze's philosophy has first to be considered as practice of immanence with the aim to deconstruct the history of philosophy demystifying both the cult of Origin and the myth of the End.

Keywords: Deleuze, Immanence, History of philosophy, Hegel, Heidegger.

Sommario: 1. Introduzione; 2. Hegel e Heidegger: la fine e l'inizio; 3. Deleuze e i Greci; 4. La storia della filosofia come pratica di immanenza;

### 1. *Introduzione*

La nozione di «immanenza» conosce, nella filosofia di Deleuze, una sua complessa articolazione e, almeno a partire dagli studi su Spinoza, occupa in essa un posto centrale. Deleuze la definisce *vertige philosophique*: il punto in cui il pensiero lambisce l'eresia [*on frôle l'hérésie*]. Nelle teologie negative, ad esempio, si afferma che Dio è la causa del mondo, ma si nega che l'essenza del mondo possa coincidere con l'essenza di Dio. Al riguardo, parlare di «causa immanen-

te» – come farà Spinoza – vuol dire invalidare l'eminenza della causa rispetto all'effetto, quindi di Dio in rapporto alle sue creature. Alle emanazioni dei livelli successivi, gerarchicamente inferiori alla causa, Spinoza sostituisce, così, la coesistenza di due movimenti nell'immanenza – la complicazione e l'esplicazione – i quali avevano assunto notevole rilevanza nelle filosofie del Medioevo e del Rinascimento (Damascio, Boezio, la scuola di Chartres del XII secolo, Cusano, Bruno)<sup>1</sup>. Per la tradizione teologica, la nozione di causa immanente introduce un elemento eretico che destabilizza le gerarchie vigenti, liberando un rischio di ateismo all'interno del problema teologico.

Col tempo, Deleuze chiarirà ulteriori aspetti dell'immanenza: il polo filosofico-teologico non esaurisce la questione. Di qui, il problema riguardante l'origine o il senso del pensiero, dunque l'importanza di considerare l'immanenza nel quadro di una «noologia», o teoria dell'«immagine del pensiero» [*image de la pensée*]. In questa prospettiva, l'immanenza diventa il piano dei concetti [*plan d'immanence*]<sup>2</sup>. Quest'ultimo non può essere confuso con i concetti che vengono prodotti come risultato di tale costituzione. Difatti, la creazione dei concetti presuppone l'esistenza di un determinato modo di orientarsi nel pensiero, il quale resta tuttavia da costruire<sup>3</sup>. Il piano deve perfino considerarsi come «pre-filosofico» per i concetti, pur costituendo, come tale, «il terreno assoluto della filosofia»: l'istituzione, o il sistema di orientamenti in base al quale la filosofia crea<sup>4</sup>.

Successivamente, Deleuze penserà l'immanenza a partire dall'incontro con la «vita»: l'espressione *une vie...* esprimerà la determinabilità trascendentale dell'immanenza intesa come vita singolare, la cui natura può definirsi solo come pura potenza, o «virtualità». L'immanenza dispiega così un campo trascendentale impersonale, post-soggettivo e post-coscienziale quale segnatura finale di un pensiero che Deleuze lascia in eredità al secolo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; ed. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 136.

<sup>2</sup> «Il piano d'immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero»; G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 27. Su questo tema, che ritorna a più riprese nel corso dell'opera di Deleuze, si veda, fra gli altri, V. Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 471-483.

<sup>3</sup> Si è giustamente osservato: «È questo, forse, il paradosso dell'immanenza: essa è data dall'inizio, e tuttavia resta sempre da farsi. Ciò significa: non è mai data in quanto tale, ma solo come ciò che deve essere stabilito nel pensiero»; M. de Beistegui, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007, p. 27. Per una panoramica più ampia sul tema dell'immanenza nel pensiero di Deleuze, si vedano S. Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendental*, Sils Maria, Mons 2003; S. Takashi, *Deleuze: une philosophie de l'immanence*, L'Harmattan, Paris 2006.

<sup>4</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.

<sup>5</sup> G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris 2003, pp. 359-363. Si veda, inoltre, G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 385-413.

### Deleuze e la prova dell'immanenza

In tutti questi casi, il piano d'immanenza – immanente solo a se stesso – resta il luogo di una prova esclusiva: la relazione autofondativa del piano esclude la trascendenza, invalidando la legittimità di qualsiasi fondazione in cui il concetto diventa un universale trascendente e il piano d'immanenza un semplice attributo del concetto<sup>6</sup>.

L'ipotesi che qui s'intende presentare è che l'immanenza costituisca per la logica del fondamento l'analogo di ciò che il «simulacro» rappresenta nella prova platonica dell'Idea<sup>7</sup>. Per questa sua specifica funzione, il principio d'immanenza interroga la validità e l'efficacia della logica del fondamento nel medesimo tempo in cui di essa rivela il limite operativo.

Rispetto alla «prova del fondamento» il pensiero dell'immanenza occupa quindi una posizione strategica: esso obbedisce alla scommessa di pensare la differenza in sé immanente quale controprova che attesta il recedere della logica operativa del fondamento<sup>8</sup>. Resta quindi da vedere in che modo la prova dell'immanenza assuma in Deleuze la forma di una critica radicale che – elevando a modello il «puro divenire» del simulacro, colto nella sua sovranità antiplatonica – «inghiotte ogni fondamento, assicura un universale crollo [*effondrement*] come evento positivo e gioioso, come *sfondamento* [*effondement*]<sup>9</sup>. In questa prospettiva, il simulacro introduce il movimento della «differenza in sé». In esso il differente è colto come tale, nel suo rapporto esclusivo col differente, indipendentemente dalle forme ben fondate della rappresentazione che lo riconducono alle categorie dello Stesso e del Simile<sup>10</sup>.

In effetti, il richiamo al *differire* quale limite interno alla pratica del *fondare* vale qui a supporto di una seconda ipotesi. Essa concerne l'esame dei risvolti critici che la logica di un tale «movimento aberrante» – riguardante il *differire* della differenza – introduce nella maniera d'intendere la filosofia e la sua iscri-

<sup>6</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35.

<sup>7</sup> Sulla «prova del fondamento» nella filosofia platonica, si vedano: G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 223-234; G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; ed. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, pp. 82-94; G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993; ed. it. *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, pp. 177-178.

<sup>8</sup> Questa lettura si offre ad un contrappunto critico con l'interpretazione di Alain Badiou, in cui la «donazione antipredicativa assoluta» del piano d'immanenza (il virtuale) rivelerebbe una forma ripensata di fondamento trascendente. Cfr. A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; ed. it. *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004, pp. 49-62. In che senso, invece, la critica del fondamento, cioè del principio di ragione, avvenga in Deleuze nella prospettiva di un'altra logica – una logica della contingenza o dei «movimenti aberranti» – è messo chiaramente in luce nel volume di D. Lapoujade, *Les mouvements abberants*, Minuit, Paris 2014. Sulla centralità per Deleuze del tema del fondamento, si vedano soprattutto i primi due capitoli. Si veda inoltre: F. Agostini, *Deleuze: Evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003, pp. 37-39.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 231.

<sup>10</sup> Sul tema del simulacro in Deleuze, si vedano, fra gli altri, G.B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 14-18; 45-85; F. Boutin, «*Différence et répétition*». *Oeuvre de simulacre*, in «*Protée*», 27, (3), 1999, pp. 119-124; P. Bordini, *Deleuze, Platone e la storia della filosofia antica*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*», Vol. 63, n. 3 (2008), pp. 391-414.

zione nella storia. In quest'ottica, ci sembra lecito assumere il divenire immanente del simulacro come la chiave euristica di accesso ad una determinazione del rapporto fra storia e filosofia che rifugga le nozioni di origine, sviluppo e compimento. Su questo sfondo, rileggeremo alcuni momenti del confronto critico di Deleuze con Hegel e Heidegger. La scelta è suggerita dal fatto che, sia pur con notevoli differenze, sia Hegel che Heidegger radicano la filosofia in una logica storica fondativa interna all'Occidente. Ciò avviene sulla base di una ragione analitica e necessaria che unisce la filosofia moderna alla Grecia. Detto altrimenti: i due filosofi restano accomunati dall'aver concepito il rapporto fra la filosofia e la sua origine greca sulla base di un'implicita determinazione dell'essenza del fondamento. Nella dialettica speculativa di Hegel il fondamento è reso esplicito soltanto alla *fine*, quando lo spirito è pervenuto a sé stesso nella forma del «concetto» [*Begriff*]. Nell'ontologia di Heidegger, l'essenza del fondamento è rivelata *in principio* – prima dell'inizio –, quale piega originaria dell'Essere nel suo differire dall'Ente [Ἀλήθεια]. Nel primo caso, l'essenza del fondamento determina la storicità della filosofia in base alla necessità di individuare un'origine e un *telos*. Nel secondo caso, l'essenza del fondamento qualifica, per via negativa, la storicità inautentica della metafisica in base alla necessità di un'origine impensata e di un destino. In entrambi i casi, il giudizio sull'origine greca della filosofia è pronunciato a partire dal compimento della filosofia. Diversamente, il pensiero dell'immanenza introduce una *pratica della filosofia*, una rinuncia al culto dell'origine, ponendo in dubbio l'idea medesima di sviluppo e di fine. Questa prospettiva tutela l'eterogeneità dei sistemi filosofici, attribuendo alla creazione dei concetti la funzione di rivolgere la storia della filosofia contro la logica destinale del proprio sviluppo. In questo caso, il giudizio sulla filosofia greca è pronunciato in sintonia col principio di una ragione contingente.

## 2. Hegel e Heidegger: la fine e l'inizio

Un confronto con Deleuze resta vincolato alla necessità di corrispondere al suo modo di pensare l'immanenza. Tutto ciò che si pensa come universale è qui ricondotto al suo imperativo pragmatico, alla logica della dominazione cui esso risponde. È probabile che la fortuna di cui ha goduto negli ultimi trent'anni la figura di Deleuze sia da attribuire, almeno in parte, al riaffiorare delle *figure* dell'immanenza nei più diversi ambiti della ricerca. Se ciò è avvenuto, allora il novero dei libri e delle dissertazioni cresciute intorno all'autore andrebbe giudicato non già in riferimento al lavoro di risistemazione storiografica, ma nell'orizzonte dell'efficacia storica del principio d'immanenza. Da questa nozione dipende la maniera in cui Deleuze si staglia nella tradizione del pensiero, escludendo un punto di vista che gli sia *superiore*, dal momento che nulla può dirsi *più* immanente dell'immanenza assoluta. Si può allora ribadire, a proposito di Deleuze, ciò egli dichiarò di Spinoza: «ha trovato la sola libertà

### Deleuze e la prova dell'immanenza

nell'immanenza, e ha concluso la filosofia perché ne ha colmato la supposizione prefilosofica»<sup>11</sup>?

Sarebbe errato pensare che con Deleuze la filosofia entri nella sfera d'influenza del proprio compimento. Casomai il rilievo attribuito dal pensiero moderno al *topos* della «fine» emerge per contrasto e fa problema nell'opera del nostro autore. Un cenno alla filosofia hegeliana può rivelarsi istruttivo, a tale riguardo. Hegel – ce lo ha ricordato Habermas – eleva a problema filosofico il culmine di un'intera tradizione<sup>12</sup>. Ciò accade nella convinzione che il mondo moderno realizzi l'epoca dello spirito, manifestando l'universalità del sapere nell'elemento puro del concetto. In questa visione, la modernità rappresenta il risultato finale dello sviluppo dell'Assoluto finalmente pensato non come sostanza [*Substanz*] ma come soggetto [*Subjekt*]. Nelle battute conclusive della *Fenomenologia*, Hegel descrive il traguardo di un cammino storico-speculativo in cui il *Geist* conclude «il movimento del suo figurarsi»<sup>13</sup>. L'ultima figura [*letzte Gestalt*], nella quale «lo spirito si sa come spirito», è la scienza intesa come *Absolute Wissen*. Scrive Hegel:

Se nella fenomenologia dello spirito ogni movimento è costituito dalla differenza fra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui tale differenza si leva, la scienza per contro non contiene questa differenza e questo levare; ma il movimento, qui, poiché ha la forma del concetto, riunisce in unità immediata la forma oggettiva della verità e quella del Sé nell'atto del sapere.<sup>14</sup>

La verità qui enunciata implica il concetto di «sviluppo» quale concetto interamente universale. Se, infatti, lo scopo ultimo dello spirito è comprendersi nella sua forma più elevata, trovando in questo fine ultimo la sua libertà, tale scopo è raggiunto al termine del cammino progressivo dello spirito in se stesso. Difatti, lo sviluppo non si orienta verso un infinito astratto: esso è, al contrario, «il concentrarsi in sé dello spirito»<sup>15</sup>. Il fondamento della storia non si colloca perciò al suo inizio, bensì alla fine: la totalità, frutto dello sviluppo, «è il risultato del movimento ed è prodotta attraverso questo processo»<sup>16</sup>. Sotto questo aspetto, va considerata l'iscrizione della filosofia nella propria storia. La misura di ogni passaggio storico del pensiero speculativo è infatti rivelata nell'orizzonte

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 38.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; ed. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici Lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 24-45.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft. Ester Theil, die Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, IX. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meines Verlages, Hamburg 1980; ed. it. *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 529.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1825/26 (*Vorlesunge. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, VI-IX, 1989-1996); ed. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 11.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 12.

dello sviluppo, il quale ha un inizio e una fine. Così Hegel può definire la scienza filosofica come «lo sviluppo del pensiero libero», in quanto «l'intero è la totalità di questo, del circolo che ritorna in se stesso, che resta completamente presso di sé, che è quello che vuole pervenire solo a se stesso»<sup>17</sup>. La filosofia è nient'altro che sviluppo storico. Inoltre, in quanto segue la totalità di tale sviluppo, essa è sistema. In Hegel la storia della filosofia è dunque necessaria nella misura in cui necessario è il fondamento di ragione che la ordina e la definisce come sviluppo del medesimo fondamento di ragione ordinante.

Il primo passo verso la chiusura del sistema è mosso dal pensiero greco, in cui Hegel scorge l'inizio della filosofia. La necessità di un tale inizio riposa nella libertà politica dell'uomo greco e nella relazione fra soggetto e oggetto che ne scaturisce. Da questa relazione sorge il concetto. Si tratta di un inizio ove convergono numerosi elementi tecnici e conoscitivi provenienti dall'Oriente, cui i Greci conferiscono un'impronta originale. Ciò che viene dal mondo orientale riveste quindi una «funzione preparatoria»: solo con la filosofia, difatti, «si registra il vero inizio»<sup>18</sup>. In Grecia, si diceva, l'oggetto è colto in rapporto al soggetto: «ciò che era estraneo, per i Greci, era solo materia, impulso; esso l'hanno modificato, trasformato: la loro caratteristica è appunto il soffio spirituale, la forma impressa dall'arte e dalla scienza, che esprime la forma pura del pensiero»<sup>19</sup>. Hegel riconosce in questa fase il progredire dello spirito verso una libertà ancora limitata<sup>20</sup>. Successivamente essa conoscerà ulteriori sviluppi, sino alla sua figura ultimativa nel mondo moderno, quando lo spirito umano raggiungerà la sua pienezza nella libertà di tutti. Non deve stupire che la filosofia moderna si mostri agli occhi di Hegel come «la più ricca e la più concreta»<sup>21</sup>, la sola capace di rivelare, nella forma più consona, il concetto come fondamento.

Pare dunque assodato, in questa visione, che il fondamento sia posto alla *fine*: esso ha governato in *figure* ancora esteriori l'intero processo storico-speculativo. Dal primato del concetto scaturisce, d'altra parte, una sorta di retrocessione d'immagine di tutta la storia precedente, selezionata e ricostruita muovendo dal finale. Quasi che, nella forma del discorso, tutta la storia sia passata al setaccio di una prova selettiva in cui alla fine è conservato solo ciò che mostra una sua pertinenza nello sviluppo della coscienza verso se stessa.

Nel XX secolo Heidegger è stato colui che ha saputo trarre tutte le conseguenze da questa figura ultimativa della tradizione occidentale. Non deve meravigliare che egli consideri il sistema di Hegel come «la grande e definitiva conclusione»

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

<sup>20</sup> Nella visione di Hegel, precisano Deleuze e Guattari, «il pensiero greco non è cosciente del rapporto col soggetto, che è presupposto ma senza essere riflesso» (*Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 87). Ma proprio per questo – precisano i nostri autori – si tratta di uno strano inizio: «non si capisce bene ciò che distingue lo stadio ante-filosofico dell'Oriente dallo stadio filosofico della Grecia».

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 19.

### Deleuze e la prova dell'immanenza

di una fase del pensiero occidentale iniziata con Platone<sup>22</sup>. Per tale motivo egli ritiene che

l'unicità della filosofia di Hegel consiste *primariamente* nel fatto che al di là di essa non si dà più un punto di vista dell'autocoscienza dello spirito che le sia *superiore*. Per questo è affatto impossibile che in futuro, nei confronti della sistematica hegeliana, si pervenga a un punto di vista che le sia superiore e che quindi sia capace, come aveva fatto la filosofia hegeliana, di subordinare preventivamente a sé secondo il criterio del punto di vista ogni filosofia precedente<sup>23</sup>.

Il punto di vista di Heidegger si basa su una diversa maniera d'intendere il «compimento» in attinenza al «primo inizio». Se l'inizio della filosofia è pensato da Hegel come lo stadio di una coscienza ancora astratta, ove si comincia «da ciò che è più semplice»<sup>24</sup>, diversamente Heidegger scorge nel pensiero greco la luce di ciò che precede l'inizio: il primo aprirsi della verità come Ἀλήθεια – apertura che l'ontologia, già a partire da Platone e Aristotele, finirà per obliare. In quest'orizzonte, Heidegger individua nell'apertura dell'essere il non-pensato su cui poggia la concezione hegeliana della storia della filosofia. In altre parole, Hegel presuppone – quale riferimento che nel suo sistema resta dimenticato – la «negazione» originaria e strutturale del disvelamento<sup>25</sup>. Muovendo dalla piena luce del fondamento, Hegel può così affermare che i filosofi più antichi hanno di necessità colto l'oggetto in rapporto al soggetto, ma tale oggetto resta ancora contemplato in quanto «bello». Diversamente, Heidegger vede nei filosofi moderni gli eredi di una tradizione che dimentica l'origine del vero, il cui enigma resta dunque impensato. Fra i due pensatori emerge il diverso modo d'intendere l'origine greca della filosofia. L'aspetto determinante è che tale differenza venga chiarita in relazione al diverso modo di elaborare, da parte dei due pensatori, il *topos* della *fine*. Heidegger riassume così la differenza tra la sua posizione e quelle di Hegel.

Nell'orizzonte dell'idealismo speculativo, la filosofia dei Greci rimane nel “non ancora” del compimento. Se però ora prestiamo attenzione all'enigma dell'Ἀλήθεια che domina sull'inizio della filosofia greca e sul corso dell'intera filosofia, allora anche al nostro pensiero la filosofia dei Greci si mostra in un “non ancora”. Solo che questo “non ancora” è il “non ancora” dell'impensato, non un “non ancora” che non ci soddisfa, ma un “non ancora” al quale noi non bastiamo e che non soddisfiamo<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; ed. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 186.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Hegel*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; ed. it. *Hegel*, Zandonai, Rovereto 2010, p. 6.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 13; si veda ancora, pp. 23-24.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; ed. it. *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, p. 386.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 391.

Ciò che Heidegger chiama il «non ancora dell'impensato» è – egli dice – la «cosa del pensiero» [*Zu Sache des Denkens*], la quale «ci è affidata e tramandata attraverso l'intera storia della filosofia»<sup>27</sup>. Inoltre, Heidegger pensa che l'oblio di ciò che è al cuore del pensiero sia alla base del nichilismo, la cui forma compiuta è data dall'imporsi [*Gestell*] del dominio incondizionato della tecnica. Da questo momento terminale, Heidegger guarda all'Ἀλήθεια come qualcosa che coinvolge il pensiero «prima dell'inizio della “filosofia” e attraverso l'intera sua storia»<sup>28</sup>. Heidegger concepisce in questo modo il rapporto fra la Grecia e la filosofia sotto il segno di una origine ancor più originaria: tanto più necessaria che dal suo velarsi dipende il destino nichilistico dell'Occidente.

### 3. Deleuze e i Greci

Il rilievo che si è qui attribuito a questi momenti *tematici* della tradizione filosofica, ci consente di cogliere in Deleuze un diverso punto di vista nel modo di rappresentare l'iscrizione della filosofia nella propria storia<sup>29</sup>. Il ricorso al motivo dell'immanenza fa sì che Deleuze trasformi radicalmente il modo d'intendere l'origine della filosofia, quindi il suo fondamento. «Perché – egli si chiede – la filosofia nasce in Grecia in quel determinato momento?»<sup>30</sup>. La risposta di Deleuze espone le ragioni di un principio che disarticola i motivi filosofici dell'origine e della fine, quindi il modo di inscrivere la storia della filosofia in una logica razionale di sviluppo della verità, secondo le due concezioni ora evocate: la teleologia della ragione dialettica in Hegel e il destino del disvelamento in Heidegger. L'idea di fondo è che nei Greci non vi sia nulla di universale, nessun miracolo<sup>31</sup>. Deleuze ritiene infatti che sia «inutile cercare, come Hegel o Heidegger, una ragione analitica e necessaria che unisca la filosofia alla Grecia»<sup>32</sup>. I due filosofi restano «accomunati dall'aver concepito il rapporto fra la Grecia e la filosofia come un'origine e quindi come il punto di partenza di una storia interna all'Occidente,

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 387.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>29</sup> Su Deleuze e la «storia della filosofia», si vedano: M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris 1999; A. Cherniavsky, C. Jacquet (sous la direction de), *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Garnier, Paris 2013, di cui si segnala in particolare il saggio di F. Fruteau de Lacroix, *Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit*, pp. 107-122. Per un riesame dei punti di vista di Deleuze e di Heidegger sulla filosofia di Hegel, si veda invece A. Beaulieu, *La Critique de Hegel*, in *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Mons 2004, pp. 75-134.

<sup>30</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 88.

<sup>31</sup> Tale concetto sarà ribadito in alcune pagine dedicate al rapporto fra Foucault e Heidegger, in cui Deleuze sottolinea la «componente renaniana in Heidegger, l'idea di una luce greca, di un miracolo greco». G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; ed. it. *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p. 150. Il riferimento di Deleuze è, nello specifico, l'opera di Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*. Il nostro autore torna a più riprese sul motivo di un *ritorno ai Greci* che, nel caso dell'ultimo Foucault, il teorico della «soggettivazione», esclude in maniera risoluta l'idea del miracolo definitivo della ragione.

<sup>32</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, p. 86.

### Deleuze e la prova dell'immanenza

in modo tale che la filosofia si confonda con la propria storia»<sup>33</sup>. Diversamente, Deleuze si sottrae allo storicismo di Hegel e di Heidegger, revocando il presupposto della storia come «forma di interiorità nella quale il concetto si sviluppa o disvela necessariamente il suo destino»<sup>34</sup>.

Com'è noto, il punto di riferimento in *Qu'est-ce que la philosophie?* è l'invenzione nietzscheana della geofilosofia. «Così Nietzsche – si legge – ha fondato la geo-filosofia»<sup>35</sup>. Con ciò s'intende evidenziare il gesto critico nel procedere contro il «culto della necessità», per far valere «le ragioni della contingenza»; ma anche contro il «culto dell'origine», per affermare la potenza di un «ambiente». Trovando presso i Greci un *milieu*, un'*ambiance*, un'*atmosphère*, il movimento infinito del pensiero s'installerebbe così in un nuovo ordine immanente relativo (la città), sottraendo così «la storia a se stessa per scoprire i divenire che, anche se vi ricadono non le appartengono»<sup>36</sup>. Il rapporto tra la nascita della filosofia e la Grecia vede allora connettersi, nella fortuità di un incontro, un piano d'immanenza assoluto (il pensiero) con un ambiente sociale relativo che procede a sua volta per immanenza (la città-Stato). Su questo punto si delinea un paradosso: «la Grecia era necessaria alla filosofia, ma la filosofia non è necessariamente greca. Un paradosso che può essere risolto solamente cambiando le abitudini mentali con le quali si pensa la Grecia e si concepisce la filosofia»<sup>37</sup>. Ad essere smentita, in questo caso, è la maniera in cui la filosofia ha rappresentato la *propria storia* attraverso le nozioni di origine, sviluppo, destino e compimento, le stesse che, in diverso modo, hanno influenzato il rapporto con la Grecia di due importanti filosofi come Hegel e Heidegger. Diversamente, Deleuze insiste sulla casualità di un incontro, e lo fa riconoscendo e tutelando le ragioni della contingenza. L'origine della filosofia è avvenuta «più per grazia che per necessità»<sup>38</sup>, e non v'è «ripetizione ricominciante» che possa ricondurci ad uno sforzo iniziale.

Esiste una ragione della filosofia, ma è una ragione sintetica e contingente – un incontro, una congiunzione; di per sé non insufficiente, ma in sé contingente [...].

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>37</sup> P. Broggi, *Geophilosophie: au-dela de la representation, au-dela de l'historicisme*, in M. Carbone, P. Broggi, L. Turarbek (Éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétique et politiques*, Mimesis France, Paris 2012, p. 47 (traduzione nostra). Intorno ad un pensiero che non si limita a meditare sulla sua storia e sulla storia dei suoi concetti, aprendosi alla dimensione dello spazio e dello «spaziamento», ha ragionato M. Antonioli in *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2004. Sulla geofilosofia si veda, inoltre, M. Bonta, J. Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2004.

<sup>38</sup> Che dietro l'argomento specifico dell'inizio della filosofia vi sia in Deleuze un rifiuto del concetto hegeliano di «necessità» è quanto emerge in S. Rodeschini, *Filosofia e storia. L'origine greca della filosofia tra Hegel e Deleuze*, in M. Iofrida, F. Cerrato e A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen 2008, pp. 117-134.

Il principio di ragione in filosofia è un principio di ragione contingente e si enuncia nel modo seguente: non c'è una buona ragione se non quella del contingente, non c'è storia universale se non quella della contingenza<sup>39</sup>.

Una valutazione sbrigativa potrebbe indurci a ritenere che la geografia si opponga semplicemente alla storia. In verità, è opponendo la storia al culto dell'origine e alla solennità del destino, che la geografia fa emergere le ragioni del contingente (l'ambiente) contro la cattura del tempo storico tra un inizio e un compimento<sup>40</sup>. Anche in questo caso, il fine di Deleuze è di riconoscere come, all'incrocio tra il relativo e l'assoluto – l'ambiente socioculturale e l'infinito del pensiero – agiscono le ragioni del *Differente*: la sperimentazione [*expérimentation*] e il divenire [*devenir*]. Questo punto di vista del puro divenire immanente riconosce alla fortuità dell'incontro una funzione determinante per l'iscrizione della filosofia in una storia. «Se la filosofia fa la sua comparsa in Grecia è in funzione di una contingenza, più che di una necessità, di un ambiente o di un clima più che di un'origine, di un divenire più che di una storia, di una geografia più che di una storiografia, è più per grazia che per natura»<sup>41</sup>. Pensata in questi termini, la filosofia è preventivamente sottratta al dispiegamento di un principio fondativo e alle sue teleologie destinali.

Qui sorge e fa problema ciò che abbiamo definito la prova dell'immanenza. Ciò che in questa prova è sottoposto a verifica è, in primo luogo, la legittimità nell'istituire l'universalità del concetto nel pensiero greco. Lo si è visto in Hegel: il concetto fonda sul suo primato l'origine storica della filosofia, selezionando tutte pretese giudicate legittime perché in sintonia con l'esigenza storica dell'universale. In tal senso, le figure che compongono la storia del concetto sono convocate dal ricordo (nel senso hegeliano della *Er-Innerung*) tenendo conto della loro connessione dialetticamente più significativa<sup>42</sup>. Contro questa ipotesi, la

<sup>39</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 86.

<sup>40</sup> Secondo Deleuze e Guattari vi sarebbero quattro criteri che oppongono la geografia alla storia: la contingenza contro la necessità, la potenza dell'ambiente contro il culto delle origini, le linee di fuga contro le determinazioni strutturali, il divenire contro la storia. *Ivi*, p. 88. Sull'*enjeu politique* della geofilosofia in rapporto ad Hegel e Heidegger, si veda: I. Krtolica, *La géophilosophie de Deleuze et Guattari. Vers l'enjeu politique de la pensée philosophique*, in M. Carbone, P. Broggi, L. Turarbek (Éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétique et politiques*, cit., pp. 55-72.

<sup>41</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 89.

<sup>42</sup> Assume un rilievo, in quest'ottica, l'esclusione hegeliana dell'Oriente dalla storia della filosofia: la selezione è dettata dal primato fondativo del concetto. Della filosofia orientale si parla nelle *Vorlesungen* come «qualcosa di preliminare», a motivo della relazione che essa intrattiene con «la filosofia vera e propria» G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 65. Più oltre Hegel dirà: «di altre filosofie – mongolica, persiana, siriana – non diciamo: discorrerne sarebbe mera erudizione». *Ivi*, p. p. 93. Dal canto loro, Deleuze e Guattari noteranno, a proposito del gesto hegeliano: «Certo, anche l'Oriente pensava, ma pensava per l'oggetto in sé come astrazione pura, un'universalità vuota identica alla semplice particolarità: gli mancava il rapporto col soggetto come universalità concreta o come individualità universale. L'Oriente ignora il concetto, perché si accontenta di far coesistere il vuoto più astratto e l'essente più triviale, senza alcuna mediazione». G. Deleuze, F. Gattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 87.

## Deleuze e la prova dell'immanenza

prova dell'immanenza revoca al discorso filosofico la pretesa di istituire il proprio fondamento storico, per almeno due ragioni: anzitutto perché il cominciamento della filosofia non dipende dalla filosofia stessa, bensì dalla casualità di un incontro fra il piano d'immanenza del pensiero e l'ambiente greco; inoltre perché la logica dell'incontro e della fortuità porta il pensiero e la verità a non unirsi in modo spontaneo, ma neppure a separarsi, come in Heidegger, a causa di un tradimento ontologico necessario. Non è casuale che in Deleuze riemergano spesso le domande: *chi* cerca la verità? *A quali condizioni* il pensiero è spinto in questa ricerca?<sup>43</sup> La risposta di Deleuze riposa invariabilmente sulla duplice idea di *costrizione* e di *caso*: la violenza di un segno e la grazia di un incontro fanno sì che il pensare si generi nell'immanenza del movimento infinito del pensiero.

Nello scritto del 1964, *Marcel Proust et les signes*, Deleuze vede nel segno l'oggetto di un incontro e nella contingenza dell'incontro la fonte di una violenza necessaria legata alla genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso. «Ora, questa genesi implica qualche cosa che usa violenza al pensiero, strappandolo dal suo stupore naturale, alle possibilità soltanto astratte»<sup>44</sup>. I motivi della violenza e del caso, della costrizione e dell'incontro si ritrovano al livello dell'originario filosofare, come di ogni nuovo cominciamento<sup>45</sup>.

### 4. La storia della filosofia come pratica di immanenza

Le critiche che Deleuze rivolge ad Hegel e Heidegger nascono al di fuori della sfera d'influenza del *topos* della «fine»: ciò implica, come si è visto, un diverso modo d'intendere tanto l'origine della filosofia quanto il suo decorso storico. Deleuze pensa la storia della filosofia come una contesa incessante fra il piano d'immanenza e il tentativo d'istaurare una trascendenza *nel* cuore di questo piano<sup>46</sup>. Sullo sfondo di questa lotta le posizioni di Hegel e Heidegger mostrano tutta la loro rilevanza. Hegel pone la progressione dell'azione negatrice dello spirito alla base del processo storico-speculativo, ritenendo che ogni filosofia contenga in sé

<sup>43</sup> Su questa forma specifica del domandare, si veda: G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002, pp. 131-162. Il concetto deleuziano di «drammatizzazione dell'Idea» è analizzato in A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2010, pp. 209-238.

<sup>44</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; ed. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001, p. 90. Già a pag. 17 si legge: «La verità non è mai il prodotto di un buon volere preliminare, ma il risultato di una violenza del pensiero [...]. La verità dipende da un incontro con qualche cosa che ci obbliga a pensare, a cercare il vero». Il tema era già emerso in alcune pagine decisive di *Nitzsche et la philosophie* (1962), e riemergerà nel cap. 3 di *Différence et répétition* (1968). Si veda sull'argomento: A. Cherniavsky, *Au débout il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans Différence et Répétition*, in «Les Études philosophiques», 2015/1 (n. 112), pp. 125-148.

<sup>45</sup> Al dono originario Deleuze oppone la violenza del derivato, di ciò che scuote il pensiero, forzandolo a pensare. Qui si evidenzia un aspetto cruciale della distanza di Deleuze da Heidegger; si veda G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 188-189, nota 9.

<sup>46</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 35-38.

l'identità di tutte le differenze precedenti. Heidegger scorge nel cammino storico della filosofia il riprodursi di un errore necessario derivante dall'oblio del mistero sottrattivo della *Λήθη*. Entrambi stabiliscono l'identità di pensiero ed essere sotto l'egida universale del *vero*, ma con una differenza di fondo. Hegel scorge l'origine necessaria di questa identità in una forma ancora indeterminata, posta sotto il segno della relazione fra soggetto e oggetto. Heidegger vede quell'identità articolarsi in rapporto all'Aperto dell'Essere: apertura immediatamente tradita lungo la storia di un erramento necessario. Sia Hegel che Heidegger enunciano la loro pretesa di fondamento, elaborando la necessità di un rapporto fra la Grecia e la filosofia nel quadro di una storia interna all'Occidente. Così facendo, i due filosofi «restano storicisti nella misura in cui pongono la storia come una forma di interiorità nella quale il concetto sviluppa o disvela necessariamente il suo destino. La necessità si fonda sull'astrazione dell'elemento storico circolare; non si capisce bene allora l'imprevedibile creazione dei concetti»<sup>47</sup>.

Diversamente, l'immanenza può dirsi "assoluta" a condizione che il suo piano [*plan*] si dia come *effondement* critico di ogni traduzione del concetto in universale trascendente: compresi il *Geist* e l'*Ἀλήθεια*. Detto altrimenti: l'immanenza assoluta libera il movimento infondato, dunque aberrante, a partire dal quale può emergere, per contrasto, lo sforzo insito in ogni pretesa di fondatività. A questo punto, può chiarirsi un'altra differenza fondamentale da Hegel, e cioè il fatto che, lungi dal subordinare a sé ogni filosofia precedente, in quanto "non-ancora" in rapporto all'universalità compiuta del pensiero e alla sua «*determinatezza pura*», l'immanenza costituisce, in ogni tempo, la pietra d'inciampo di ogni filosofia che manifesti l'ambizione di fondare. Inoltre, i cenni ad Heidegger offrono l'occasione per rilevare la sostanziale diversità di Deleuze rispetto ad una filosofia che pensa "la cosa stessa" [*zur Sache selbst*] del pensiero come suo fondo impensato<sup>48</sup>. Per Deleuze *immanente* è soltanto l'apertura di un piano, sempre presupposto in quanto da costruire. Difatti, il piano coincide con la «potenza di un Uno-Tutto» la quale non preesiste al di fuori della filosofia, «benché questa lo presupponga»<sup>49</sup>. La natura del piano è dunque «pre-filosofica», nel senso che definisce le «condizioni interne», non-filosofiche, della filosofia. Una simile exteriorità costitutiva – un fuori-interno – qualifica la natura insaturabile della potenza dell'«Uno-Tutto», senza per questo invocare l'heideggeriana «comprensione preontologica» del piano. L'immanenza è insaturabile anzitutto perché al piano non si finisce mai di accedere, esso è sempre da costruire. Ciò accade non perché esso sia per il pensiero l'origine di un differire che si ritrae, e che non cessa di differenziarsi nel mistero velante della propria *Λήθη*, ma, diversamente, perché, essendo il «terreno assoluto della filosofia», il

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

<sup>48</sup> Per altri versi, il rapporto di Deleuze con Heidegger, alla luce dei concetti deleuziani di «differenza e molteplicità» è stato indagato in M. Penzo, *Tra Heidegger e Deleuze. Saggio sulla singolarità*, Cluec, Venezia 1978; e in G.B. Vaccaro, in *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, in «Fenomenologia e società», n. 2, 1993, pp. 9-26.

<sup>49</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 31.

### Deleuze e la prova dell'immanenza

piano non conosce limiti esterni ai movimenti infiniti che lo attraversano e in cui esso si costituisce. Il primo errore consisterebbe quindi nel «rendere l'immanenza immanente a qualcosa e ritrovare una trascendenza nell'immanenza stessa»<sup>50</sup>. È quanto avviene in Heidegger, proprio quando, in alternativa all'Assoluto hegeliano, egli pensa l'*Ereignis* come velamento e la storia dell'essere come storia degli «invii destinali [*der Schickungen*] in cui l'*Ereignis* si nasconde»<sup>51</sup>. Diversamente, l'immanenza acquista uno *status* autonomo e diviene assoluta soltanto perché essa non è mai riferita né all'autocertezza assoluta che chiude le *figure* dello spirito, né all'evento espropriante cui perviene la distruzione integrale della tradizione. Se il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione dell'immanenza, quest'ultima non appartiene neppure all'invio dell'Essere che si sottrae nella *propria* storia. Di conseguenza, anche il non-nascondimento della verità non ci offre un opportuno avvicinamento dell'immanenza.

Se guardiamo l'intera storia della filosofia, Hegel e Heidegger pensano l'inizio a partire dalla fine, ossia dal luogo in cui il fondamento è pienamente dispiegato o irreparabilmente eluso. La certezza assoluta del sapere che sa di sé, da una parte, l'oblio integrale dell'essere nel nichilismo della tecnica dall'altra, rappresentano i due principi a partire dai quali il rapporto fra la Grecia e la filosofia è pensata come un'origine necessaria, mentre il rapporto fra la filosofia e la sua storia è determinato sotto il segno di una teleologia destinale. Cruciale, in ambedue i casi, è il tema della "fine". Deleuze si oppone a questo *topos* della modernità affermando un principio – l'Essere Virtuale – che si attualizza, secondo modalità casuali, sul terreno di una produzione integralmente immanente che non ha inizio e non ha fine<sup>52</sup>. Non deve meravigliare il fatto che egli interpreti la storia della filosofia come un firmamento mobile punteggiato da «stelle molto ineguali»<sup>53</sup>: Hume, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault, ecc. formano le insorgenze creative di un piano mobile immanente. D'altra parte, sarebbe improprio dedurre da questa visione una sostanziale mancanza di riguardo verso la storia della filosofia. È sufficiente riascoltare la voce "H" dell'*Abécédinaire* per dissipare un malinteso di questa fattispecie. In quell'occasione Deleuze invocava lo studio della storia della filosofia come una «lenta modestia», necessaria per affrontare la creazione dei concetti. Altrove egli aveva già ricordato di aver cominciato il suo apprendistato filosofico con la storia della filosofia, non sapendo bene, all'epoca, come potersene liberare. «A quel tempo amavo degli autori che avevano l'aria di far parte della storia della filosofia, pur sfuggendone da un lato o da tutte le parti»<sup>54</sup>. I due

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Zu Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; ed. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 160.

<sup>52</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994; ed. it. *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 22, in cui si legge: «Deleuze non vede alcun legame logico fra l'evento e l'idea della *fine*. A suo parere, il problema moderno non si esprime in termini di *fine*».

<sup>53</sup> M. Cressole, *Deleuze*, Édition Universitaire, Paris 1973, p. 38.

<sup>54</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; ed. it. *Conversazioni*, Ombre Corte,

**Francesco Lesce**

enunciati concordano, poiché soltanto l'*apprentissage* nella storia della filosofia garantisce la nascita di concetti che sfuggono a quella storia. L'importante, infatti, è che sul piano d'immanenza le creazioni concettuali facciano ritorno, non per confermare o smentire un'origine storica totale (il destino dell'Occidente), ma per rimettere tutto di nuovo in gioco. Di continuo.

Verona 1998, p. 20. In una conversazione con Raymond Bellour e François Ewald (1988), Deleuze dirà inoltre: «Stabilire un piano d'immanenza, tracciare un campo di immanenza, tutti gli autori di cui mi sono occupato l'hanno fatto»; in G. Deleuze, *Pourparler*, Minuit, Paris 1990; ed. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 1993.