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 re-assess 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 co-esistenza di due movimenti nell’immanenza – la complicazione e l’esplicazione – i quali avevano assunto notevole rilevanza nelle filosofie del Medioevo e del Rinascimento (Damasco, Boezio, la scuola di Chartres del XII secolo, Cusano, Bruno)\(^1\). 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]\(^2\). 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\(^3\). 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\(^4\).

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-cosciente quale segnatura finale di un pensiero che Deleuze lascia in eredità al secolo\(^5\).

\(^1\) G. Deleuze, Spinoza et le problème de l’expression, Minuit, Paris 1968, ed. it. Spinoza e il problema dell’espressione, Quedlibet, Macerata 1999, p. 136.


\(^4\) G. Deleuze, F. Guattari, Che cos’è la filosofia?, cit., p. 32.

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 trascendentale e il piano d’immanenza un semplice attributo del concetto6.

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’idea7. 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 fondamento8. 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]»9. 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 Simile10.

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-

6 G. Deleuze, F. Guattari, Che cos’è la filosofia?, cit., p. 35.
9 G. Deleuze, Logica del senso, cit., p. 231.
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. Detti 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 [Αλήθεια]. 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 storico-grafica, 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 ribadirre, 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".

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 «fines» 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. Ciò accade nella convinzione che il mondo moderno realizzzi 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».

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.

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». 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 processos». 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

11 G. Deleuze, Differenza e ripetizione, cit., p. 38.
14 Ibidem.
16 Ivì, p. 12.
Francesco Lesce
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»[17]. 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»[18]. 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 sforzo spirituale, la forma impressa dall’arte e dalla scienza, che esprime la forma pura del pensiero»[19]. Hegel riconosce in questa fase il progredire del spirito verso una libertà ancora limitata[20]. 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 concretà»[21], 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»

[18] Ivi, p. 93.
[19] Ivi, pp. 94-95.
[20] 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».
Deleuze e la prova dell'immanenza

di una fase del pensiero occidentale iniziata con Platone. 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.

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», diversamente Heidegger scorge nel pensiero greco la luce di ciò che preclude 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. 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 soddisfi, ma un "non ancora" al quale noi non bastiamo e che non soddisfiamo.

22 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; ed. it. Introduzione alla metafisica, Mursia, Milano 1968, p. 186.
26 lvi, p. 391.

3. Deleuze e i Greci

Il rilievo che si è qui attribuito a questi momenti topici della tradizione filosofica, ci consente di cogliere in Deleuze un diverso punto di vista nel modo di rappresentare l’iscrizione della filosofia nella propria storia29. 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?»30. La risposta di Deleuze espone le ragioni di un principio che disarticolà 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 miracolo31. Deleuze ritiene infatti che sia «inutile cercare, come Hegel o Heidegger, una ragione analitica e necessaria che unisca la filosofia alla Grecia»32. I due filosofi restano «acconmati 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,

27 Ivi, p. 387.
28 Ivi, p. 391.
30 G. Deleuze, F. Guattari, Che cos’è la filosofia?, cit., p. 88.
32 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»33. 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 divela necessariamente il suo destino»34.

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 geoﬁlosofia»35. 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 scoprirli divenire che, anche se vi ricadono non le appartengono»36. 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 delineava 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»37. 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»38, e non v’è «ripetizione ricominciante» che possa ricondurci ad uno sfondo 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 [...].

33 Ivi, p. 87.
34 Ivi, pp. 87-88.
35 Ivi, p. 96.
36 Ivi, p. 88.
38 Che dicendo che la rivelazione speciﬁca 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. Iotti, F. Cerrato e A. Spatriello (a cura di), Canone Deleuze. La storia della filosofia com­mente del pensiero, Clinamen 2008, pp. 117-134.
Francesco Lesce

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.

Una valutazione sbirigativa potrebbe indurci a ritenere che la geografia si opponga semplicemente alla storia. In verità, è opponendo la storia al culto dell’origine e alla solemnità 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. Anche in questo caso, il fine di Deleuze è di riconoscere come, all’incrocio tra il relativo e l’assoluto – l’ambienti socioculturale e l’infinito del pensiero – agiscano le ragioni del Differente: la sperimentazione e il divenire. Questo punto di vista del puro divenire inmanente 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». Pensata in questi termini, la filosofia è preventive negativa- tamente incorporata in un principio fondativo e alle sue teleologie destinali.

Qui sorge e fa problema ciò che abbiamo definito la prova dell’inmanenza. 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 fondata 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. Contro questa ipotesi, la

39 G. Deleuze, F. Guattari, Che cos’è la filosofia?, cit., p. 86.
41 G. Deleuze, F. Guattari, Che cos’è la filosofia?, cit., p. 89.
prova dell'immanenza revoca al discorso filosofico la pretesa di istituire il proprio fondamento storico, per almeno due ragioni: anzitutto perché il cominciamiento 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? La risposta di Deleuze riposa invariabilmente sulla duplice idea di costruzione 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»44. I motivi della violenza e del caso, della costruzione e dell'incontro si ritrovano al livello dell'originario filosofare, come di ogni nuovo cominciamento45.

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 quando il suo decoro 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 piano46. Sullo sfondo di questa lotta le posizioni di Hegel e Heidegger mostrano tuttavia loro rilevanza. Hegel pone la progressione dell'azione negatrice dello spirito alla base del processo storico-speculativo, ritenendo che ogni filosofia contenga in sé

46 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. 158-159, nota 9.
47 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 mistere sottrattivo della Αιθόη. 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 «restanti storici 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».


47 Ivi, pp. 87-88.
49 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 31.
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»\textsuperscript{50}. 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»\textsuperscript{51}. 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 pensato 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\textsuperscript{52}. Non deve meravigliare il fatto che egli interpreti la storia della filosofia come un firmamento mobile punteggiato da «stelle molto ineguali»\textsuperscript{53}: 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'Abécédaire per dissipare un malinteso di questa fattispecie. In quell'occasione Deleuze invocava lo studio della storia della filosofia come una «dama 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»\textsuperscript{54}. I due

\textsuperscript{50} Ivi, p. 39.
\textsuperscript{54} G. Deleuze, C. Parnet, \textit{Dialogues}, Flammarion, Paris 1977; ed. it. \textit{ Conversazioni}, Ombre Corte,
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.