

*Premessa*

“Che cos'è un campo trascendentale?” è la domanda che apre l'ultimo testo di Deleuze “L'Immanenza: una vita...”<sup>1</sup>. La risposta a questa domanda si trova alla fine della prima parte di questo brevissimo scritto. “Il campo trascendentale scrive Deleuze, è definito da un piano di immanenza e il piano di immanenza da una vita.” Il mio intervento avrà come oggetto questa prima metà del testo.

La lettura di questo frammento ci consente di porre due questioni. La prima concerne il rapporto tra il trascendentale e l'empirico e riguarda la relazione tra il campo trascendentale e la coscienza - coscienza intesa qui come intenzionalità. La seconda questione tocca la natura della filosofia. Essa chiede “cosa fa” la filosofia e più specificatamente cosa fa la filosofia trascendentale, cioè la filosofia *tout-court*. Le due questioni che vorrei sollevare sono quindi 1) il rapporto campo trascendentale-coscienza come intenzionalità e 2) in cosa consiste la svolta trascendentale in filosofia.

1) *Campo trascendentale e coscienza*

“Campo trascendentale” è un' espressione assolutamente precisa. Proviene da una fonte ben qualificata che è il breve saggio con cui il giovane Jean-Paul Sartre, di ritorno da un soggiorno di studi berlinese, intendeva presentare al pubblico francese la novità della fenomenologia. Iniziata nel 1934 e pubblicata nel 1936 in “Recherche philosophique”, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, segna di fatto l'esordio filosofico di Sartre<sup>2</sup>. Non presento il saggio nel suo complesso. Chi fosse interessato può fare riferimento alla mia introduzione alla traduzione italiana<sup>3</sup>. Mi limito alla cosa che ci interessa relativamente al testo di Deleuze che stiamo commentando. Con l'espressione “campo trascendentale” siamo rinviiati da Sartre ad una dimensione dell'esperienza che differisce sostanzialmente dalla dimensione della

---

<sup>1</sup> G.Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in “Philosophie”, 47, 1995, pp. 3-7; trad. it. di F.Polidori, in “aut aut”, 271-272, 1996, pp. 4-7.

<sup>2</sup> J.P.Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, trad. it. di R. Ronchi, Christian Marinotti, Milano 2011.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 8 – 22.

rappresentazione perché non è articolata sulla coppia soggetto-oggetto. Io la chiamo, basandomi su William James<sup>4</sup>, “esperienza pura”, ricordando che “puro” in filosofia, almeno a partire da Kant, significa a priori, cioè trascendentale. La rappresentazione prevede un soggetto ed un oggetto, mentre l’esperienza pura viene prima di tale distinzione. “Un campo trascendentale – scrive Deleuze, subito dopo aver posto la domanda – si distingue dall’esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienze pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io.” In questo passo sono evidenti i riferimenti allo *stream of consciousness* del James psicologo dei *Principles* (“pura corrente di coscienza a-soggettiva”), alla dimensione dell’esperienza pura del James empirista radicale (“non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto”), alla durata bergsoniana (“durata qualitativa della coscienza”) e alla coscienza pre-riflessiva senza io il cui riferimento è, di nuovo, il Sartre de *La trascendenza dell’Ego* (“coscienze pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io”).

Deleuze prosegue affermando che “può sembrare curioso che questi dati immediati possano definire il trascendentale: si parlerà di empirismo trascendentale in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell’oggetto.” Sembra curioso, anzi addirittura insostenibile, perché il piano del trascendentale, vale a dire dell’a-priori rispetto all’esperienza, viene a sovrapporsi, fino a identificarsi, con il piano dell’empirico (i dati immediati): l’a-priori si risolve contraddittoriamente nell’a-posteriori, e viceversa! Infatti l’espressione scelta da Deleuze per indicare la propria posizione metafisica è un ossimoro: empirismo trascendentale. La differenza fondamentale tra l’empirismo trascendentale e l’empirismo che Deleuze chiama “semplice” consiste nel diverso statuto delle relazioni congiuntive dell’esperienza. Per l’empirista trascendentale le relazioni congiuntive sono il dato immediato. Deleuze chiama le relazioni congiuntive “il passaggio dall’una (sensazione) all’altra come divenire” e le interpreta spinozianamente come “aumento e diminuzione di potenza”. Per l’empirista non trascendentale, cioè per l’empirista classico, le relazioni congiuntive sono il risultato di un’operazione sintetica in quanto il dato immediato è una molteplicità disgiunta di elementi che devono essere unificati a posteriori o a priori da un’istanza esterna al piano dell’esperienza. Per l’empirista trascendentale l’esperienza è concepita essenzialmente nella dimensione dell’evento, cioè nella dimensione del passaggio. Il passare è esattamente il tessuto stesso dell’esperienza. L’esperienza è un processo in atto, a differenza di ciò che pensa l’empirista “semplice”, il quale reputa l’esperienza un mosaico di

---

<sup>4</sup> W. James, *Saggi sull’empirismo radicale*, trad. it. di L. Taddio, Mimesis, Milano 2009.

elementi o di punti adimensionali che entrano in connessione tra di loro in un secondo momento. La dimensione del processo, per l'empirista trascendentale, è il dato immediato e le relazioni congiuntive sono parte integrante dell'esperienza.

Nel saggio del 1920 *Il concetto della natura*, il filosofo inglese A.N. Whitehead ha scritto che il dato immediato è "l'intero avvenimento simultaneo della natura ora presente alla coscienza sensibile"<sup>5</sup>. Whitehead riprendeva Bergson, il quale, a sua volta, riconoscerà che il filosofo inglese era il solo che lo aveva veramente capito. Il dato immediato, per Whitehead, è una durata, un processo, e questa durata è caratterizzata dalla simultaneità. Accostare la durata alla simultaneità può sembrare una bestemmia dal punto di vista bergsoniano. Non era forse proprio per protesta contro la spazializzazione del tempo e contro la sua riduzione a simultaneità di fatto, che Bergson, fin dal *Saggio* del 1889, aveva elaborato la sua concezione della durata cretarice? Ma con "avvenimento simultaneo della natura" Whitehead vuole qui indicare che la durata è un atto semplice e indivisibile. Bergson non si era mai stancato di ribadire la semplicità e l'indivisibilità della durata. Ne aveva fatto il suo mantra. La durata deve essere intesa come qualcosa che non è scomponibile in momenti che si succedono uno dopo l'altro, ma è un tutto, un tutto che accade come tutto. La durata è un *mouvant*. La natura, afferma Whitehead, non è una mera estensione astratta di tempo. Essa è una durata, cioè "una certa totalità della natura limitata solo dalla proprietà di costituire una simultaneità"<sup>6</sup>. Il processo della natura viene chiamato anche "passaggio della natura". Ciò che la spazializzazione trasforma in una relazione estrinseca di momenti che si succedono, tutti omogenei tra loro e non qualificati, colto nella sua immediatezza è il tutto indiviso e semplice di un "passaggio della natura". Questo è il senso della "simultanità". Come in un campo (elettromagnetico, ad es.) le relazioni spaziali non sono relazioni estrinseche di parti preesistenti o autonome, ma sono intrinseche al campo e da esso dipendenti, così nel "passaggio della natura" le relazioni tra prima e dopo, tra passato-presente e futuro sono costitutive e immanenti al processo, il quale come tutto viene prima dei momenti che lo compongono. Una durata è "una certa totalità della natura limitata solo dalla proprietà di costituire una simultaneità". Ora io ritengo che sia questa dimensione processuale dell'esperienza quella che è in gioco nell'empirismo trascendentale deleuziano: la natura come processo. È essa a dare all'empirismo trascendentale il suo aspetto "selvaggio e possente".

---

<sup>5</sup> A.N. Whitehead, *Il concetto della natura*, trad. it. di M. Meyer, Einaudi, Torino 1948, p. 50.

<sup>6</sup> A.N. Whitehead, *Il concetto della natura*, trad. it. cit., p. 51.

Nel secondo paragrafo del testo Deleuze scrive che “tra il campo trascendentale e la coscienza c’è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero ‘trascendenti’”. Deleuze sta dicendo che campo trascendentale e coscienza sono coestesi e che il campo trascendentale coesteso alla coscienza differisce dalla coscienza intesa tradizionalmente come coscienza di qualcuno e coscienza di qualche cosa. Da un lato c’è coestensione tra campo trascendentale e coscienza. Questa coestensione è pensabile solo se si immagina questo campo attraversato da una coscienza che lo percorre a velocità infinita. La diffusione della coscienza nel campo deve essere infatti pensata, proprio come diceva Whitehead a proposito del processo, come “simultaneità”. Dall’altro c’è una coscienza intenzionale, finita, relativa. Tale coscienza non è caratterizzata da velocità infinita, ma è prodotta da una specifica curvatura del piano. Il campo trascendentale è dunque rappresentabile come un piano attraversato da una coscienza a velocità infinita in modo tale che la coscienza possa essere simultaneamente presente in tutti i punti della superficie; siamo in una dimensione puramente orizzontale. La coscienza, nel senso abituale del termine, vale a dire come coscienza *di qualche cosa* da parte di *qualcuno*, è invece raffigurabile da una curvatura di questo piano, come se questo piano in un punto si sollevasse su se stesso. Il punto (il punto di tangenza della curva con un piano parallelo), che costituisce il vertice di questa curvatura, rappresenta allora il punto-soggetto, il quale ha ora di fronte a sé, come in una sorta di cono, la propria base che sarebbe l’oggetto. Perché si generi coscienza si deve passare da una velocità infinita, che percorre il campo trascendentale in modo tale da essere presente in tutti i punti del campo simultaneamente, a una velocità finita che crea una incurvatura del piano e permette quindi alla esperienza di strutturarsi secondo la relazione soggetto- oggetto: vertice e base.

C’è un termine che definisce molto bene la natura del campo trascendentale, cioè del piano di immanenza. Lo ha coniato Raymond Ruyer, filosofo che Deleuze ha sempre tenuto nella massima considerazione e che con particolare insistenza ritorna nei suoi ultimi testi. Il termine che usava Ruyer è “superficie assoluta”<sup>7</sup>. Con tale espressione si intende, appunto, un piano percorso da una coscienza ad una velocità massima tale per cui in questo piano tutte le relazioni sono immediatamente date, senza bisogno che siano composte dal di fuori da una terza dimensione che si solleverebbe al di sopra del piano. “Per questo, osserva Deleuze. il campo trascendentale non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsivoglia

---

<sup>7</sup> Cfr. R.Ruyer, *Superficie assoluta*, trad. it. di D. Poccia, Textus, L’Aquila 2016.

rivelazione". Il campo è, dunque, immediatamente coscienza. Il campo è una vera e propria coscienza *in atto* e lo è nel senso ruyeriano della superficie assoluta. Si tratta però solo di una coscienza "di diritto". Quando la coscienza "si rivela" passa dal diritto al fatto, da coscienza impersonale, che coincide col campo trascendentale, si fa coscienza di qualcosa e coscienza di qualcuno. Allora, il campo trascendentale, che è coscienza in atto, si ritrae nella sua inessenza. In termini tecnici (derivati dalla filosofia degli alessandrini e dalla filosofia della teologia mistica rinascimentale e prerinascimentale) tale campo può essere detto "sovraessenziale". Non può essere definito dalla coscienza perché quando la coscienza compare non c'è più il campo trascendentale: c'è l'oggetto per un soggetto e se c'è l'oggetto non c'è più l'evento.

Un puro piano di immanenza è un piano non curvato caratterizzato dall'assoluta simultaneità. È una superficie assoluta attraversata a velocità infinita da una coscienza che non è coscienza di qualcosa e non è coscienza di qualcuno. Evidentemente la curvatura del piano, che costituisce l'emergenza di un soggetto e di un oggetto, rappresenta l'irruzione della finitezza in questo piano di pura immanenza. Questo è ciò che Deleuze intende quando afferma "che l'immanenza assoluta è in sé". Essa è in se stessa, non è immanente "a". "In Spinoza l'immanenza non è 'alla' sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza" Il piano di immanenza è un piano assolutamente autoconsistente ("L'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose").

Da una parte c'è coestensione tra campo trascendentale e coscienza, quindi c'è coincidenza, dall'altra c'è differenza di natura tra il campo trascendentale e la coscienza di/per, cioè c'è la coscienza articolata secondo il rapporto soggetto-oggetto. Un lato non si dà senza l'altro: non si dà il campo trascendentale se non implicato nella sua dimensione di oggetto per un soggetto. Vengono posti insomma due piani e viene presentato il rapporto di implicazione necessaria nella differenza di natura fra questi due piani: da un lato c'è il piano del puro apparire (che sarebbe il campo trascendentale), dall'altro il qualcosa che appare. Il puro apparire è differente per natura da ciò che appare, ma non è possibile scindere il momento dell'apparire dal momento della cosa che appare.

Deleuze sta così riproponendo una questione cruciale per l'elaborazione dell'empirismo filosofico, quella che concerne la relazione tra *impressione* e *rappresentazione*. Al lemma "impressione" bisogna qui assegnare una forte valenza di carattere traumatico, evidenziandone il senso di "colpo". Con "rappresentazione" si intende la relazione gnoseologica fondata sul rapporto

soggetto-oggetto. Alla luce del rapporto di implicazione-differenza sopra enunciato, dobbiamo dire che l'impressione, che è il fondamento della rappresentazione, non è articolata sul rapporto soggetto-oggetto ma non si può dire altrimenti che nella forma della rappresentazione. Il rapporto impressione-rappresentazione resta un rapporto tra elementi che differiscono per natura.

Lo possiamo verificare attraverso un *détour* nel genere pittorico "paesaggio", un genere recente, legato all'insorgere della modernità. Un pittore, che voglia essere veramente fedele alla sua "vocazione" di paesaggista, si trova alle prese con un paradosso. Qual è, infatti, la vocazione del paesaggista? Nel genere paesaggio è possibile distinguere un soggetto da un tema. Il soggetto del paesaggio è un pezzo di natura, ma la vocazione del pittore di paesaggio è quella di rappresentare il suo sguardo che guarda la natura. Lo sguardo in atto è il tema. La sua vocazione consiste proprio nel voler portare lo sguardo sulla tela, attraverso la rappresentazione e la cosa rappresentata. Lo sguardo è l'impressione. Ciò a cui mira il paesaggista è dunque l'impressione, cioè l'atto del guardare, perché è lo sguardo che deve essere depositato sulla tela. Il pittore di paesaggio, per essere fedele alla sua vocazione, vorrebbe veramente rappresentare *tutto*, quindi dovrebbe rappresentare nella sua tela il se stesso che sta dipingendo, ma evidentemente questa regressione è una catena infinita. Se volesse rappresentare se stesso che sta guardando dovrebbe infatti rappresentare anche se stesso che sta guardando se stesso che sta guardando, e via così all'interno di una serie di scatole cinesi senza fine che comunque lo terrebbero sempre fuori da quella che è l'impressione originaria. L'impressione, il mio campo visivo, non può stare sulla tela perché non ha bordi, mentre la rappresentazione ha bordi, i quali coincidono con i bordi della cornice. Come è possibile allora portare il campo visivo, cioè l'impressione, il puro apparire, il campo trascendentale, sulla tela? Indubbiamente sulla tela si porterà sempre e soltanto una rappresentazione poiché l'impressione differisce per natura dalla rappresentazione. Ci sarebbe molto da aggiungere a questo proposito, perché il paradosso della pittura di paesaggio spiega molti esiti dell'arte contemporanea, *in primis* la violenza nei confronti della rappresentazione che sembra definirla nella sua istanza fondamentale. Ai fini del nostro commento, è tuttavia sufficiente aver posto i termini del paradosso.

Attraverso il *détour* nella pittura di paesaggio abbiamo portato alla luce l'aporia fenomenologica, quell'aporia che è stata variamente articolata dal pensiero francese del novecento e da autori molto importanti per la formazione di Deleuze. Uno dei primi a formularla e a

discuterla è stato infatti Jean Hyppolite, uno dei maestri di Deleuze<sup>8</sup>. In che cosa consiste questa aporia? È sostanzialmente una replica dell'aporia delle aporie, cioè dell'argomento del terzo uomo riscontrabile nel *Parmenide* platonico o nella *Metafisica* di Aristotele. Nel nostro caso si tratta del rapporto problematico tra impressione e rappresentazione che possiamo legittimamente riformulare nei termini di una differenza/implicazione tra coscienza trascendentale e coscienza intenzionale. La ritroviamo agente nel testo tardo di Husserl *Esperienza e giudizio*. Husserl mostra qui chiaramente come non possa esserci coscienza di qualche cosa senza presupporre a monte di questa intenzionalità una preliminare autodatità (*Selbstgegebenheit*). Il giudicare ha bisogno di un soggetto su cui giudicare, per questo l'esistente deve essere dato *prima* in modo da poter divenire oggetto di un giudicare, così come il pensiero presuppone che siano già dati degli oggetti. Ogni pensiero di qualche cosa presuppone che quel qualche cosa *sia dato*, ogni intenzionalità suppone una predatità di ciò su cui esercita il proprio atto, quindi l'intenzionalità presuppone un'autodatità e l'apparire di qualche cosa suppone un puro apparire o un "apparire dell'apparire" come fondamento di quel qualcosa che appare<sup>9</sup>.

In che relazione stanno allora il puro apparire e l'apparire di qualche cosa? In che relazione stanno il campo trascendentale e la coscienza come intenzionalità, il fenomeno, il mondo, le cose che appaiono? Sul piano logico si danno due sole possibilità: o c'è un rapporto di *omonimia* o c'è un rapporto di *sinonimia*. Sinonimia e omonimia nell'uso antico e in quello corrente sono termini che hanno una differente accezione. Quella moderna è linguistica e semiotica: lo stesso significato per significanti differenti oppure lo stesso significante per significati differenti. Nell'uso antico – dove antico equivale a filosofico e filosofico, in questo caso, vuol dire aristotelico – sinonimi e omonimi si dicono non i "nomi" ma le "cose". La questione è immediatamente ontologica e solo mediatamente linguistica e semiotica. Omonime sono le cose di cui il nome è comune, mentre l'enunciazione dell'essenza conforme a queste è differente; sinonime sono sempre le cose (e non i segni), ma le cose di cui il nome e il discorso definitorio sono comuni. Dove c'è sinonimia c'è dunque un fondamento ontologico della differenza, c'è un *uno dei molti* che si situa in rapporto ai molti che unifica in una dimensione di sorvolo. Detto più semplicemente, dove c'è sinonimia c'è un genere comune, e dove c'è un genere comune la massima distanza possibile all'interno del genere è quella definita dalla relazione di contrarietà. Dove c'è omonimia non c'è invece genere comune e

---

<sup>8</sup> Cfr. J.Hyppolite, *L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien*, In *Figures de la Philosophie*, t. I, Puf, Paris 1959.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, trad. it. di F.Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 2007, p. 33.

non c'è nemmeno una scienza che possa tenere insieme le due cose. Non c'è ontologia per la loro differenza.

Ora, se si tiene presente che *possibile* e *reale* non differiscono quanto al concetto, cioè sono sinonimi, ci si potrebbe chiedere se il campo trascendentale e la coscienza di qualche cosa stanno tra loro nel rapporto del possibile con il reale. Il campo trascendentale, lo abbiamo visto, implica la coscienza come intenzionalità. Questo significa allora affermare che la coscienza come intenzionalità è l'attualizzazione di una potenza anteriormente data? Il campo trascendentale è una grande coscienza dormiente che poi si sveglia nella coscienza individuale che qualcuno ha di qualche cosa o che il soggetto trascendentale ha dell'oggetto? Se si prova a risolvere così l'aporia fenomenologica si hanno, secondo Deleuze, conseguenze nefaste sul piano speculativo, conseguenze che Deleuze non ha mai cessato di denunciare nel corso di tutta la sua opera: "siamo di fronte ad un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l'empirico (così in Kant), e a una deformazione dell'immanenza che si trova in tal modo contenuta nel trascendentale". Se il trascendentale è sinonimo dell'empirico, il trascendentale "duplicherebbe" semplicemente l'empirico. Se il rapporto tra trascendentale ed empirico è il rapporto del possibile col reale, i quali, relativamente al concetto, sono sinonimi, allora non c'è differenza di natura tra il trascendentale e l'empirico. La differenza di natura sarebbe storpiata in una differenza di grado all'interno di un genere comune. Non si deve perciò intendere il rapporto tra campo trascendentale e coscienza come intenzionalità sul modello del rapporto possibilità-realtà, come se i due apparire fossero due specie dello stesso genere di apparire.

L'ipotesi dell'omonimia è invece quella propriamente deleuziana. È un'omonimia particolare perché consiste nel rivendicare la differenza di natura *nell'implicazione necessaria*. I due termini sarebbero quindi omonimi e tuttavia implicati necessariamente. In questo caso il rapporto tra campo trascendentale e coscienza non sarebbe più il rapporto tra il possibile e il reale, tra l'implicito e l'esplicito, tra il non detto e il detto, ma diventerebbe il rapporto tra il virtuale e il reale. L'implicazione non va però intesa come l'attualizzazione di una potenza, bensì come durata creatrice, come un processo di individuazione in atto. Il passaggio dal trascendentale all'empirico è un processo di individuazione, è un'ontogenesi, è la genesi stessa della "cosa". Quella "cosa" è, però, "una vita". *Il solo modo per una coscienza di essere irriflessa è infatti quella di individuarsi in un essere vivente*. La soluzione dell'aporia fenomenologica porta insomma nei pressi di una coscienza così mostruosamente assoluta da identificarsi senza residui di sorta con l'atto stesso del



vivente. Per Deleuze, “il campo trascendentale è definito da un piano di immanenza, e il piano di immanenza da una vita”.

## 2) *La svolta trascendentale in filosofia*

La seconda questione tocca la natura della filosofia. Essa chiede “cosa fa” la filosofia e più specificatamente cosa fa la filosofia trascendentale. Può essere così formulata: come fa la filosofia a reperire l’assoluto nel relativo? In che modo si compie il passo indietro nel fondamento? Il fondamento, lo abbiamo visto, è il campo trascendentale. Il fondamento, alle spalle del quale non si può andare, è il piano di immanenza coesteso a una coscienza che si produce a velocità infinita. Abbiamo anche visto che quel fondamento è sempre perduto ogni volta che diventa oggetto di un sapere, ogni volta che il piano di immanenza si curva diventando oggetto per un soggetto. L'impressione sta fuori dalla rappresentazione che implica. Fare filosofia trascendentale vuole allora dire andare contro quella che è la naturale vocazione rappresentativa della intelligenza per cogliere l’assoluto che è fondamento del relativo stesso.

Il problema della filosofia è perciò la “veggenza”, l'intuizione dell'Uno fungente al fondo dei Molti e coincidente con essi. In merito a tale atto di veggenza Deleuze si richiama a Fichte. “La filosofia più tarda di Fichte, scrive, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell’oggetto, intende il campo trascendentale come una vita, che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi a una vita. Il campo trascendentale diventa allora un vero e proprio piano di immanenza che reintroduce lo spinozismo nel più profondo dell'operazione filosofica”.

L' Uno è l’intuizione intellettuale. A differenza dell'intuizione sensibile, che è ricettiva, l'intuizione intellettuale non unifica un molteplice già dato, non suppone cioè un soggetto esterno al piano che lo ha di fronte a sé come oggetto per lui (piano incurvato). L'intuizione intellettuale è l'atto infinito di un intelletto infinito *che coincide con il piano*, con l'essere stesso del piano auto-sorvolantesi a velocità infinita (piano di immanenza). L’intuizione intellettuale è allora la risposta alla domanda che chiede come fare filosofia trascendentale. Essa non nomina la facoltà di un qualche ente (Dio), ma la proprietà stessa del piano *in quanto piano*: “l'intuizione dell'attività pura che non è niente di fisso, ma progresso, non un essere, ma una vita”<sup>10</sup>. Del vivente, di ogni vivente,

---

<sup>10</sup> *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza, 1797*, citato in G.Deleuze. *L'immanenza: una vita...*, trad. it. cit., p. 7.

l'intuizione intellettuale nomina l'atto stesso, atto che deve essere attinto dalla "operazione filosofica".

Per capire allora come funziona l'operazione filosofica si deve pensare il piano di immanenza come identico al *cogito* della seconda meditazione metafisica di Cartesio<sup>11</sup>. Troppo spesso ci si dimentica che il *cogito* della seconda meditazione è affermato da Cartesio nella sua indiscutibile esistenza a partire dalla sua semplice *proposizione* (*Ego sum, ego existo*). L'esatta traduzione del termine latino *propositio* nella lingua italiana consisterebbe nel termine "enunciato". Il *cogito* è appunto un enunciato. L'enunciato deve essere compreso nell'accezione che a questo termine dà la linguistica di orientamento pragmatico. La struttura dell'enunciazione è sempre articolata sulla distinzione tra il *detto*, vale a dire ciò che l'enunciato dice, e il *senso* che l'enunciato *mostra*. L'enunciato ha due facce, *dice* e *mostra*, ma quello che mostra non lo dice. Il campo trascendentale è allora proprio quanto l'enunciato del *cogito mostra* dicendo quello che dice. Il contenuto del *cogito* è *ego sum ego existo*, ma ciò che il *cogito* mostra con assoluta certezza dicendo quello che dice – e quello che dice è indubitabilmente *ego* – è il campo trascendentale, cioè non è più l'*ego*, ma il prepersonale, l'impersonale, l'irriflesso, che l'*ego*, come qualsiasi rappresentazione (l'*Ego* è una rappresentazione), presuppone a suo fondamento. L'operazione filosofica è così quell'operazione attraverso la quale si risale dal piano del detto, che è *ego*, a ciò che è presupposto in questa affermazione senza essere detto. Si va dal significato enunciato al senso performato da quell'atto di enunciazione: dall'*Ego* al *Si*<sup>12</sup>. Si va dalla rappresentazione all'intuizione intellettuale. Attraverso il detto del *cogito* il campo trascendentale *si mostra*, ma a fondamento dell'io penso c'è il "che si pensa", c'è quello che Fichte chiamerebbe "principio ultimo" ossia l' "atto del pensare"<sup>13</sup>. *Ego* è primo secondo l'ordine della conoscenza, mentre l'impersonale è primo secondo l'ordine dell'essere.

L'*ego* è soltanto una figura, una sorta di "pensiero bastardo" che permette di passare dal piano egologico al piano del campo trascendentale. Si deve, insomma, ascoltare quello che è detto nella proposizione cartesiana sentendo risuonare i verbi all'impersonale: non c'è un "io" che pensa, c'è un pensiero *che* si pensa. Nietzsche e James lo hanno fatto<sup>14</sup>. Essi hanno mostrato come

<sup>11</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo. Meditazioni Metafisiche*, tomo primo, Laterza, Bari 1975.

<sup>12</sup> Cfr. F. Leoni, *Descartes. Una teologia della tecnologia*, et al., Milano 2013.

<sup>13</sup> Cfr. J.C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, Vrin, Paris 1999, pp. 53 sg.

<sup>14</sup> F. Nietzsche. *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, t. 2, Adelphi, Milano 1968, pp. 21-22; W. James, *Principles of Psychology* (1890), Vol. I, New York: Dover 1950, pp. 224-225.

la stessa intuizione cartesiana del *cogito* sia l'intuizione dell'impersonale che ogni *cogito* presuppone, sia, cioè, l'intuizione di un atto senza soggetto, atto nel quale consiste tutto l'essere del soggetto. Mediante il *cogito* viene performata l'intrascendibilità, l'assolutezza del puro atto del vivente, del "che c'è", del *quod*. È certo paradossale come sia proprio l'*ego cogito* a metterci in contatto con quel campo trascendentale impersonale, senza io, che anticipa la distinzione soggetto-oggetto precedente ad ogni *ego*. E' tuttavia attraverso il *cogito* che ci si mette in rotta verso l'esperienza pura.

Tutto ciò è riscontrabile nel paragrafo 25 della *Critica della ragion pura* nel momento in cui Kant torna sulla questione del *cogito* cartesiano parlando del suo contenuto come di una *coscienza quodditativa* e non come di una *conoscenza* di qualcosa, *quidditative*<sup>15</sup>. Nel *cogito*, scrive, c'è solo coscienza di sé che non è conoscenza di sé. Il *cogito* come coscienza precede la distinzione tra l'io fenomeno e l'io noumeno. Il *cogito* è coscienza di un puro "che c'è", il quale viene prima della dimensione del sapere cioè della relazione soggetto-oggetto. La coscienza che io ho di me stesso è, scrive Kant coscienza del *che sono* e del *che esisto*, coscienza di un atto e non di un fatto. Essa dunque precede la distinzione tra un io-fenomeno ed un io-noumeno che sono oggetti. Questi sono infatti contenuti quidditativi del sapere: di un sapere possibile, il primo, grazie alla determinazione del senso interno, di un sapere impossibile il secondo, a causa dell'assenza, secondo Kant, di intuizione intellettuale. Il *che sono* e *che esisto* attinto dal *cogito* rimanda invece al fatto d'essere o di esistere la cui certezza incontrovertibile prescinde dal sapere (Sartre avrebbe definito questo *quod* senza *quid*: esistenza prima dell'essenza)<sup>16</sup>. Il *cogito* concerne non l'io, ma il "che c'è", quindi concerne il campo trascendentale, che, una volta determinato, sarà l'esistenza dell'io come fenomeno.

Nella dimensione originaria il *cogito* appare solo nella dimensione dello *that*, dell'impersonale, del preindividuale, dell' assolutamente singolare, cioè appare come una mostruosa spontaneità, come un puro atto in atto, come una pura differenza. È ciò che Deleuze intende con "una vita". L'articolo indeterminativo "una" denota una dimensione di impersonalità e di singolarità che nella seconda parte del saggio, che non commentiamo, verrà introdotta da Deleuze con l'esempio tratto dal racconto dickensiano. "Una vita" sta ad indicare la vita di tutti e di

---

<sup>15</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura* (An. trasc., Lib. I, cap. II, Sez. II, *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*), a cura di V. Mathieu, Laterza Bari 1966, pp. 149-150.

<sup>16</sup> Cfr. J.M. Beyssade, *La critique kantienne du "cogito" de Descartes*, in C.Ramond (a cura di), *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1996, p. 54.

nessuno, nella misura in cui è assolutamente comune nella sua singolarità e assolutamente indeterminata sul piano del contenuto, sul piano del *quid*, del *what*. “Una vita” è l’apparizione del campo trascendentale impersonale, è la mostruosa spontaneità di una coscienza che non è coscienza di qualcosa e non è coscienza di qualcuno. “Una vita” è il puro atto del vivente che si dice in un solo senso di tutto ciò che vive e che, vivendo, differisce illimitatamente.