

# GILLES DELEUZE. CREDERE NEL REALE DI ROCCO RONCHI<sup>1</sup>

GIORGIO MAJER GATTI

Deleuze ha sempre rifiutato di avere allievi diretti e di costituire una scuola. Nessun pensiero ufficiale, nessuna cerchia ristretta, nessuna direttiva, nessuna ricerca di un'ortodossia: «solamente» un invito ad entrare nel laboratorio filosofico senza alcuna selezione all'ingresso (cosa che il mondo universitario non gli ha mai perdonato). Entrare nel laboratorio filosofico dei concetti significa sporcarsi le mani per lungo tempo e imparare il mestiere, per poi accorgersi che su ogni concetto è apposta almeno una firma, l'aspetto più immediato di tutta una stratificazione; ciò però non è da intendere come una sorta di copyright filosofico, un diritto d'autore: significa che ogni concetto è legato a un'esperienza storica concreta, che può essere sempre *raccolta* e *rilanciata*, poiché la firma non è indice di una proprietà, ma di un passaggio, o al massimo di un'inaugurazione, spesso conflittuale. Questa è la potenza di Deleuze, la sua ricerca di una filosofia che si rivolgesse ai filosofi e ai non filosofi sullo stesso piano; potenza che è anche il primo elemento di ingenuità nella quale egli ha voluto inscrivere il suo lavoro e la sua *eredità* (che sentiva ben poco *sua*), non meno aperta ai rischi della scolastica rispetto a quella dei tanti filosofi che hanno voluto e desiderato fare scuola sin dall'inizio del loro percorso. Deleuze è un fantasma che ci tiene a ricordare la funzione dello humour in filosofia: cos'è l'*Abécédaire* se non un ritorno fantasmatico pensato in principio nel suo essere umoristicamente postumo?

Si coglie questo Deleuze *attivo e fantasmatico* nel libro che Rocco Ronchi gli ha dedicato, anche attraverso sfumature che si tratterà di recepire nel loro carattere di *prensioni*, per riprendere l'ispirazione whiteheadiana che percorre tutto il testo. Ci troviamo di fronte all'alternativa tra il *riprendere* la pratica che Deleuze ci ha lasciato e il *descrivere* questa stessa pratica. È un compito arduo, forse proprio perché quest'alternativa risulta in fin dei conti asfittica, obbligata, non del tutto pertinente. Il tentativo di Ronchi è dunque quello di rilanciare la filosofia di Deleuze in modo non necessariamente ortodosso – a livello terminologico, storico e teoretico –, individuando alcuni nuclei teorici da rimettere in movimento, da *rilavorare*: già questo dovrebbe essere un motivo d'interesse per il lettore, e spingerci oltre rispetto alla litania della (in)fedeltà.

Sin dalle prime righe Ronchi propone un'affermazione programmatica inaggirabile: «Ciò che mi sono proposto è scrivere un capitolo di storia della filosofia contemporanea» (p. 9). Non un'introduzione alla filosofia di Deleuze dunque, né tantomeno un'*inter-*

---

1 Milano, Feltrinelli, 2015, pp. 137.

*pretazione* in chiave ermeneutica; va dunque seguito il preciso intento dell'autore se si vuole testare la portata della sua operazione e comprendere quale tipo di continuità egli intravede tra quest'ultima e il *modus operandi* dello stesso Deleuze, che come è noto fu uno storico della filosofia piuttosto teoretico.

In questo senso è utile ricordare l'importante linea di ricerca che Ronchi ha delineato negli ultimi anni attraverso diversi lavori, da *Bergson. Una sintesi* (2011) a *Come fare. Per una resistenza filosofica* (2012), senza dimenticare le prefazioni a *La trascendenza dell'Ego* di Sartre (2011) e *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti 1902-1939* (carteggio tra William James e Henri Bergson, pubblicato nel 2014), in attesa del nuovo *Canone minore. James, Bergson, Gentile, Whitehead*. Se letto all'interno di questo insieme relazionale, il libro di Ronchi può essere meglio compreso nella sua portata specifica, slegata dall'esclusivo ritratto di un filosofo a partire da una supposta identità storica cristallizzata.

All'interno di questa prospettiva Ronchi offre una serie di spunti, ognuno dei quali solleva diversi aspetti problematici della filosofia deleuziana. Il tema della storia della filosofia viene presentato nel suo legame essenziale con l'oggetto di studio: «È stato infatti Deleuze – ma non solo lui – a insegnarci che la storia della filosofia non è un racconto lineare. Non può esserlo perché altrimenti della filosofia non sarebbe più nulla» (p. 9). Questa affermazione mette in luce il tentativo di raggiungere quell'indeterminazione tra la voce di chi scrive e quella del filosofo che viene preso come oggetto di studio, ciò che Deleuze aveva definito, sulla scia di Bachtin e Pasolini, *discorso indiretto libero*. L'emergere di questo tema, lungi dall'essere solamente un modo per dare continuità a un'eredità, è anche indice di un conflitto mai sopito: quello tra *filosofi teoretici* e *storici della filosofia*, dunque tra *filosofia* e *storia della filosofia*.

Sin dalle prime battute Ronchi svela – in linea con l'impostazione della collana «Eredi», diretta da Massimo Recalcati – il preciso intento di non affrontare la filosofia di Deleuze come un corpo morto, o come un'esperienza conclusa che si tratterebbe di ricostruire retrospettivamente «con filologica acribia». Più in generale questo è il senso che Ronchi attribuisce alla pratica filosofica, e già nella prefazione al carteggio James-Bergson aveva parlato dell'«ipotesi di una storia *teoretica* della filosofia che segue percorsi diversi da quelli della storiografia filosofica»<sup>2</sup>, a riprova del contrasto di fondo con le impostazioni storiografiche, e in particolare storicistiche: la *storia storiografica della filosofia* resterebbe estranea all'*atto* filosofico, fermandosi al *fatto*.

Tale premessa orienta tutto il testo di Ronchi su Deleuze, e oltre ad avere il pregio di essere esplicita, porta l'autore su un terreno pieno di insidie, mettendone in luce il carattere teoretico. Merito preliminare di questa prospettiva, al di là del grado di condivisione che essa può suscitare, è l'idea di affrontare la filosofia di Deleuze nelle sue caratteristiche peculiari, cioè cercando di attraversare i canali interpretativi di diverso genere che ancora offuscano la lettura e la ricezione di questo filosofo (in Italia Derrida e Foucault hanno avuto maggior fortuna in questo senso).

Deleuze viene dunque presentato come il filosofo che, più di ogni altro nella seconda metà del '900, ha creduto, seppur *ingenuamente*, nella *possibilità* della filosofia. Su

2 R. Ronchi, *Verso l'empirismo assoluto*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, p. XVII.

questo piano non è solo la storiografia filosofica ad essere messa in discussione; Ronchi ricorre ad una generalizzazione della cui insufficienza è consapevole, ma che utilizza dichiaratamente a scopo introduttivo, e cioè quella che vede nelle due linee di pensiero facenti capo ad Heidegger e Wittgenstein due programmi di ricerca filosofica che, pur nella loro diversità, risultano accomunati dal tema della *dismissione del filosofico*. L'autore mette subito in guardia: non si tratta di mettere ingenuamente Deleuze contro Heidegger o Wittgenstein, ma di individuare nell'ampio raggio dell'eredità di questi ultimi la dismissione dello *speculativo* in filosofia (si pensi a *La fine della filosofia e il compito del pensiero* di Heidegger, o alle conseguenze filosofiche di quel *linguistic turn* che aveva identificato in Wittgenstein uno dei suoi padri fondatori, pur essendo il suo pensiero ben più ampio e non riducibile a questa corrente), secondo un'ipotesi radicale che Ronchi sembra condividere con Quentin Meillassoux e il suo *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (2006).

Come Deleuze avrebbe creduto alla possibilità della filosofia? Costruendo innanzitutto una diversa idea di storia della filosofia (un'idea che può essere definita *problematica*, come scrive giustamente Ronchi richiamando alcune bellissime e trascurate pagine di *Differenza e ripetizione* – ma anche *minore*), e appunto portando alla luce il problema della *possibilità* stessa della filosofia, particolarmente influenzato in questo dall'insegnamento di Martial Guéroult, monumentale storico della filosofia che aveva insistito sulla necessaria identificazione del *filosofico* e della sua *instaurazione*. In questo passaggio Ronchi coglie un'importante e poco conosciuta vena del pensiero deleuziano, che tuttavia tende a proporre senza riportare l'attenzione sulle differenze decisive che separano il professore dall'allievo, e che in primo luogo possono essere sintetizzate nell'assoluto rifiuto di qualsiasi slancio «creativo» dello storico della filosofia nel primo, e nello scardinamento sistematico di questo rifiuto da parte del secondo (e sulla genesi di questa differenza ha avuto un ruolo non trascurabile Ferdinand Alquié, nella sua opposizione sul piano teorico – e non solo storico – pressochè speculare a Guéroult).

Deleuze riprende dunque la concezione «strutturalista» di Guéroult, riconoscendone il carattere pionieristico rispetto allo strutturalismo sviluppatosi sotto l'ala della linguistica, ma non ne mantiene la «censura» rispetto alla zona di indeterminazione che accomuna lo storico e il suo oggetto, zona in cui Deleuze vede la possibilità di costruire e riprendere i concetti, e in generale di ripensare la temporalità. Se il «filosofico» deve essere instaurato, come vuole la dianoematica guéroultiana, la soluzione di Deleuze al problema è il *discorso indiretto libero*, come Ronchi rileva; va però tenuto conto del fatto che la *filosofia della storia della filosofia* di Guéroult, certamente ripresa in alcuni suoi tratti fondamentali<sup>3</sup>, viene *aperta* da Deleuze alla contingenza, soprattutto a partire dalla fine degli anni '60. In questo senso sembra che Ronchi veda nella contingenza esclusivamente una forma del limite e della negazione in senso antropologico, e non anche il luogo della virtualità di ogni divenire. Non è stato proprio Deleuze, in un serrato confronto con la genealogia di Nietzsche e Foucault (ma si dovrebbe aggiungere Canguilhem) prima, e nella costruzione del rizoma poi, a concepire un rapporto attivo (liberato dalla struttura dell'enciclopedia), e non di mutua esclusione, tra storia e vita creatrice? Non è proprio il

3 La struttura delle prime monografie di Deleuze deve moltissimo all'architettura dei sistemi filosofici incarnata da Guéroult e dal suo «internalismo».

divenire nella contingenza il risultato di questo rapporto? Non è proprio il senso dell'operazione deleuziana quello di problematizzare la coesistenza tra filosofia teoretica e storia della filosofia cercando nella contingenza qualcosa che può sfuggire alla storia e alla sua codifica? Negli scritti di Deleuze non sembra esserci effettiva contrapposizione tra storia e divenire, né un rapporto di pura esteriorità, ma appunto un rinvio al rapporto tra la vita creatrice e la storia, ossia tra l'evento che irrompe – bucando la continuità lineare del tempo – e la temporalità reificata dell'attuale. Se è vero che Deleuze tende a connotare negativamente la storia, è altrettanto vero che questo atteggiamento non corrisponde ad una dismissione della dimensione storica della filosofia, ma ad un'idea della storia come «marchio temporale del Potere»<sup>4</sup>, oltre che ad una critica della storia intesa come interiorità nel concetto (per questo Hegel e Heidegger restavano storicisti ai suoi occhi). Ronchi coglie precisamente l'aspetto produttivo del pensiero di Deleuze come storico della filosofia, quando afferma che «lo storico non racconta la filosofia ma ne riattiva ogni volta la dimensione problematica e agonistica»<sup>5</sup>, ma sembra appunto insistere su una sorta di separazione netta, a nostro avviso non riscontrabile nella filosofia deleuziana, tra evento (natura naturante) e contingenza (natura naturata), dove non è semplice cogliere il divenire trascendentale dell'empirismo.

Ronchi dimostra di intendere la critica in Deleuze come una pratica che abolisce se stessa; vi è una sorta di identificazione problematica tra critica e finitezza (e appunto contingenza) che lascia aperte alcune domande. Deleuze, seguendo Nietzsche, aveva mostrato come Kant non fosse stato in grado di portare la critica *fino in fondo*; questo proposito porta certamente ad uno sconvolgimento radicale della critica e del trascendentale, ma questa *critica della critica* equivale ad una sorta di autodemolizione ad opera della critica stessa? Per Ronchi sembrerebbe di sì (in questo forse più vicino a Badiou che a Deleuze), mentre a noi sembra che Deleuze, radicalizzando e appunto stravolgendo la critica kantiana, mostri un passaggio obbligato in direzione di *un principio di ragione contingente*, e porti ad una critica intesa come *tensione immanente*, figlia mostruosa e indesiderata del kantismo (da qui anche il grande ed indubbio interesse di Deleuze per i post-kantiani, e in particolare per Salomon Maimon).

Il riferimento a Gentile che Ronchi propone, a riprova di quanto sostenuto, è audace e porta con sé il problema della tematizzazione di una storia minore della filosofia (ma non c'è conflitto tra il costruire una filosofia in modo minore – «stranieri nella propria lingua» – e costituire un vero e proprio canone minore?). Associando «l'atto di pensare generato nella sua genitalità»<sup>6</sup> all'*atto* teorizzato dal filosofo italiano, Ronchi sa di esporre a facili critiche, che a nostro avviso restano sullo sfondo e necessitano di un approfondimento che va oltre questa recensione<sup>7</sup>. Seguendo Ronchi sul solo piano teoretico, non sembra del tutto pacifico che la teoria dell'atto puro di Gentile possa coesistere in una stessa linea di pensiero con l'impianto deleuzeano, come lo stesso Ronchi rileva già nell'introduzione, quando scrive che «Non c'è bisogno di attrezzare questo pensiero di un 'Sé', come farà ancora Gentile con il suo 'Io'» (p. 11). Ciò che Ronchi mostra del

4 G. Deleuze, C. Bene, *Superpositions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, tr. it. di J.-P. Manganaro, *Sovrapposizioni*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 95.

5 R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale* cit., 2015, p. 11.

6 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, tr. it. di G. Guglielmi riv. da G. Antonello e A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p. 217.

7 Si veda almeno R. Ronchi, *N=1. L'empirismo integrale di Gentile e Bergson*, [https://www.academia.edu/12315367/N\\_1.\\_Lempirismo\\_integrale\\_di\\_Gentile\\_e\\_Bergson](https://www.academia.edu/12315367/N_1._Lempirismo_integrale_di_Gentile_e_Bergson).

gesto di Deleuze è comunque decisivo: lo storico della filosofia non si dà l'obiettivo di raccontare *irenicamente* la storia della filosofia, ma di concepirla come un campo di battaglia «di cui non si conosce anticipatamente lo scioglimento» (p. 10), come voleva anche Althusser. È su questa base che Ronchi lavora, cercando di delineare i tratti di un Deleuze come filosofo dell'assoluto, nel senso etimologico di «as-solto dai suoi presupposti empirici, dalla *doxa* e, in ultima analisi, dal preliminare riferimento all'esperienza umana assunta come la sola esperienza possibile» (p. 10). Siamo qui nell'orbita semantica del sopracitato saggio di Meillassoux, testo che è stato al centro di diversi dibattiti in ambito internazionale e che ha portato al centro dell'attenzione il problema del *correlazionismo*, individuato da Ronchi come passaggio utile per la critica della finitezza e della contingenza in filosofia, cioè per la critica dell'*eccezione umana* e del rapporto uomo-mondo. È a partire da questa direttrice che il libro si dirama nelle sue cinque sezioni: Etica, Metodo, Ontologia, Cinema, Psicanalisi.

Ronchi pone sin dall'inizio il problema del '68, visto come evento paradigmatico di rottura della rappresentazione e del fondamento trascendente dell'esperienza. Il rapporto tra credenza e realtà, al centro della filosofia di Deleuze sin da *Empirismo e soggettività*, si colloca nella prospettiva dell'immanenza; la rappresentazione sarebbe «una normalizzazione e un depotenziamento dell'esperienza, una sua riduzione a termine relativo», scudo contro ogni assolutizzazione immanente dell'esperienza stessa: «L'esperienza come tale, per la metafisica, non può essere assolutizzata, il reale non si può bastare, il divenire, per poter essere 'possibile', ha bisogno di un sostegno nell'eterno, nell'immobile, nel trascendente, infine nella Legge» (p. 14). Credere nel reale significa per Ronchi non rinunciare all'assolutizzazione dell'esperienza, e di conseguenza alla natura speculativa della filosofia; l'esperienza immanente va di pari passo con l'univocità del reale, concepita da Deleuze come l'uguaglianza ontologica di tutti gli enti, un'uguaglianza che ha il carattere dell'infinito, e che Ronchi accosta a più riprese al neoplatonismo, in particolare al neoplatonismo rinascimentale di Bruno e Cusano. Deleuze ha sempre stabilito precisi riferimenti nella sua storia dell'univocità dell'essere, e dunque dell'immanenza; mentre in *Differenza e ripetizione* il precursore designato era Duns Scoto, in *Spinoza e il problema dell'espresione* Deleuze mostrava la portata storico-filosofica del neoplatonismo all'interno di una piccola storia dell'immanenza, ampiamente trascurata da molti studiosi nel suo essere complementare a *Differenza e ripetizione*. L'interesse per il neoplatonismo è presto spiegato anche a livello storiografico: il direttore della *grand thèse* di Deleuze fu quel Maurice de Gandillac autore di *La Philosophie de Nicolas de Cusano*, studioso della tradizione neoplatonico-cristiana e autore di numerosi saggi su questi temi<sup>8</sup>. In secondo luogo anche Jean Wahl, altro professore di Deleuze, aveva parlato diffusamente del rapporto trascendenza-immanenza nella seconda parte del *Traité de Métaphysique*.

Il Deleuze ritratto da Ronchi è dunque un filosofo dell'esperienza pura che ha preso sul serio le analisi foucaultiane sulla filosofia moderna come antropologia trascendentale:

8 Si veda anche G. Deleuze, *Le superfici dell'immanenza*, in A. Cazenave, J.-F. Lyotard (a cura di), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 1985, pp. 79-81, ora in G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, tr. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 214-216.

la finitezza come fondamento della comprensione dell'essere, l'uomo come ente che gode di un primato ontologico. Come giustamente Ronchi rileva, il movimento critico di Foucault era rivolto alla fenomenologia, anche nella sua versione heideggeriana. Deleuze condivideva con Foucault questa impostazione, e a detta del filosofo di Poitiers era stato sin dall'inizio più «libero» nel costruire una via di fuga<sup>9</sup>; la prima e significativa presa di posizione risale alla recensione dedicata a *Logique et existence* di Jean Hyppolite (1954), libro fondamentale per un'intera generazione di filosofi francesi, nel quale l'autore «innestava» il pensiero ontologico di Heidegger (quello della *Lettera sull'«umanismo»*) sulla logica hegeliana, attraverso un confronto non secondario con Bergson. Di quel celebre libro di Hyppolite Deleuze criticava sostanzialmente il residuo antropologico e la concezione dialettica della differenza. A proposito di questo importante tema Ronchi parla del *dogma antropologico dei moderni*, ed elenca le tesi costitutive di quell'antropologia dalla quale Deleuze prenderà le distanze: 1) la *finitezza*, come limite negativo strutturale; 2) la coppia *desiderio-mancanza*, come imposizione della Legge trascendente all'esperienza; 3) la *somiglianza* con il Dio dei monoteismi nella «miserevole trascendenza del morire» (p. 25), come imitazione della trascendenza del Principio; 4) il *debito*, in quanto l'uomo *riceve* l'essere «da un Altro che invece lo possiede in modo eminente» (p. 25). Deleuze, insieme a Guattari, avrebbe cercato una via di uscita dalle secche di questa antropologia analogica, costruendo una filosofia dell'esperienza pura che per Ronchi è un chiaro avvicinamento alle filosofie della natura, in particolare alla filosofia del processo di Whitehead<sup>10</sup>. L'*Anti-Edipo*, attraverso la sua critica radicale della negazione e dell'uso negativo della sintesi disgiuntiva, non farebbe che dissolvere l'antropologia analogica ancora presente nella psicanalisi, così come *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* facevano in riferimento alla tradizione filosofica dominante; quello di Deleuze è dunque per Ronchi «il programma di una nuova filosofia della natura che finalmente faccia a meno dell'uomo come unità di misura, che non parta cioè da quell'ente per il quale soltanto si dà negazione» (p. 33). Nei testi degli anni '60 e '70 non si trattava dunque del fondo indifferenziato verso cui Hegel puntava il dito (non molto diversamente da Žižek, che ha tentato di riattualizzare quelle tesi per confutare in modo infelice un Deleuze «deguattarizzato»), fondamento imprescindibile per tutti coloro che hanno rinnegato e rinnegano il '68 secondo schemi manichei. Emancipandosi dal limite umano, dalla mancanza e dalla trascendenza della Legge, cosa resterà se non la notte nera dell'indistinzione? La risposta di Deleuze e Guattari era stata chiara: l'esperienza pura è l'esperienza del *reale* che sfugge all'alternativa tra simbolico e immaginario, venendo essa «prima del rapporto soggetto-oggetto, prima della rappresentazione, prima dell'intenzionalità» (p. 36). È qui che la filosofia della natura di Deleuze si ibrida con

9 «Il pensiero di Deleuze è profondamente pluralista. Ha fatto i suoi studi nei miei stessi anni: lui preparava una dissertazione su Hume, io una su Hegel. Eravamo su due sponde diverse, a quell'epoca: io, infatti, ero comunista, lui era già pluralista. E penso che questo l'abbia sempre aiutato. Il suo tema fondamentale era come si possa fare una filosofia che sia non umanista, non militare, una filosofia del plurale, una filosofia della differenza, una filosofia dell'empirico nel senso più o meno metafisico del termine», in M. Foucault, *Dits et écrits*, n. 139, maggio 1973, ora in G. Deleuze, *Che cos'è lo strutturalismo?*, Milano, SE, 2004, pp. 71-72.

10 La centralità di Whitehead è un altro aspetto poco affrontato dagli studiosi di Deleuze, per il quale Ronchi ha una specifica sensibilità, dovuta almeno in parte all'insegnamento di Carlo Sini. La presenza di Whitehead nella filosofia di Deleuze è piuttosto diffusa, ma in questo senso si veda almeno G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988; tr. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004, in particolare il cap. VI.

l'ultimo Lacan secondo Ronchi; il Reale lacaniano non ha una coscienza come supporto, e non ha alcun dogma antropologico che lo fondi: proprio ciò che sosteneva William James nei suoi *Saggi di empirismo radicale* a proposito dell'esperienza pura. È dunque in questa linea che Ronchi colloca Deleuze, come filosofo che ha pensato il reale «assolto dalla relazione» (p. 37), riproponendo una filosofia dell'assoluto.

Ronchi mostra diversi anelli di possibile congiunzione nella produzione di Deleuze, come accade nel capitolo dedicato al cinema. La funzione di *La trascendenza dell'Ego* di Sartre è strategica, poiché apre inconsapevolmente all'ipotesi di un campo trascendentale impersonale, e ne costituisce l'anticipazione: «Ecco disegnarci sul fondo di questa coscienza de-egologizzata il volto stordito e stupido della natura naturante!» (p. 104). Ma anche qui Ronchi mostra con perizia un altro lato della costruzione deleuziana: destituendo gli ultimi residui di intenzionalità della coscienza fenomenologica, Deleuze si è avvalso delle ricerche di un altro importante intercessore: Raymond Ruyer. Da questo sottovalutato filosofo della biologia, Deleuze riprende innanzitutto l'idea, definita da Ronchi whiteheadiana, «che ogni entità attuale – vale a dire ogni essere realmente esistente – è un processo capace di autosorvolarsi a una velocità infinita» (p. 105). Si tratta sempre dell'immanenza, di una coscienza de-egologizzata e che accomuna tutti gli enti, la coscienza che non è husserlianamente *di* qualcosa, ma è, bergsonianamente, qualcosa. Ecco allora riemergere il Deleuze filosofo dell'immagine in-sé e dello stravolgimento del trascendentale kantiano e poi fenomenologico, colui che ha visto in Sartre la via ereticamente fenomenologica per uscire dalla fenomenologia; è questa la via del cinema, «un insieme di immagini che esistono in se stesse, un immenso spettacolo senza spettatore, una memoria senza ricordo o una coscienza senza testimone» (p. 110).

Ciò che a Ronchi interessa particolarmente in Deleuze è la natura nel suo aspetto *naturante*; da qui la preferenza accordata alla categoria whiteheadiana di *processo* rispetto a quella – definita ancora troppo metafisica – di *divenire* (e preferita da Deleuze). Spostando l'asse dal finito all'infinito, Deleuze avrebbe dichiarato il suo profondo spinozismo e mostrato come anche per la filosofia potesse valere ciò che era già stato riconosciuto per il reale della scienza (come avrebbero poi affermato Prigogine e Stengers<sup>11</sup>): l'uomo non gode più di privilegi ontologici, non è più il fondamento del pensiero. Se dunque è vero che Deleuze non è stato un pensatore del limite ma dell'evento, antistoricista e pioniere di un pensiero *inumano*, non è meno vero che in Deleuze la contingenza e la critica assumono un ruolo centrale, per quanto stravolto rispetto alla tradizione storico-filosofica kantiana (*critica e clinica*). Valgano le parole scritte insieme a Guattari in *Che cos'è la filosofia?*: «[...] 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>12</sup>. Ecco un punto che probabilmente ci divide da Ronchi, e che a nostro avviso potrà avere sviluppi ulteriori; l'empirismo trascendentale è il nome che Deleuze sceglie per liberarsi dalla dimensione ordinaria della *doxa*; è la potenza dei corpi e delle loro composizioni, è il disfarsi dell'organismo (il CSO). Altro punto critico del libro sembra essere, in linea

11 Y. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1981, tr. it. di P. D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino, Einaudi, 1999.

12 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996, p. 86.

con le letture italiane, la scarsa considerazione per la figura e il ruolo di Félix Guattari. Su tale questione gli studiosi di Deleuze tendono a riconoscere il filosofo (Deleuze) e il teorico inclassificabile (Guattari, lo psicanalista militante, ecc.), quasi a voler evitare il confronto diretto con questa strana coppia e con la complessa prospettiva filosofica da essa inaugurata (e in questo l'influenza di Žižek non è priva di pregiudizi e fraintendimenti). In conclusione, l'idea di un Deleuze filosofo della natura va di pari passo con l'idea di un Deleuze «riformista»<sup>13</sup>, che sembra peraltro convergere in modo abbastanza conciliante con l'ultimo Lacan: un'altro problema sollevato da Ronchi e degno di un'attenzione particolare, nell'ottica di un possibile rapporto tra filosofia e psicanalisi. Anche su questo aspetto la dimensione politica risulta problematica, e sembra essere assente il rapporto di Deleuze e Guattari con Marx attraverso Althusser, presente in diverse pieghe dell'*Anti-Edipo* e in molti altri testi. In questo senso la filosofia della natura individuata da Ronchi sembra giocare tutta su un'idea di materialismo speculativo che ratifica la fine della critica e che sembra allontanare Deleuze e Guattari da alcuni dei loro spunti filosofici migliori e politicamente più radicali. Anche su questo piano la prospettiva delineata da Ronchi offre diversi elementi per una discussione più ampia, con il preciso intento di liberare da una certa ingenuità che accomuna molti lettori «desideranti» e poco pazienti, attratti più dal gergo che dai concetti.

---

13 Se è vero che l'immediatismo politico capta gli umori adolescenziali (per quanto esso non sia mai stato proposto concretamente dai due filosofi), il «riformismo», con la sua specifica storia e connotazione politica, risulta difficilmente conciliabile con le posizioni di Deleuze semplicemente attraverso il riferimento alla «giurisprudenza». L'aspetto politico di rottura e sovversione insito nella filosofia di Deleuze e Guattari ci appare dunque depotenziato in Ronchi.