

Giacomo Gambaro

Il simulacro del pensiero. La filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo

L'occhio esiste allo stato selvaggio [...]. Ma chi alzerà la scala della visione?

André Breton¹

1. La “folgorazione Deleuze” e la preistoria della filosofia

[Da] una differenza sempre nomade, sempre anarchica, dal segno sempre in eccesso, sempre spostato [...], si è prodotta una folgorazione che porterà il nome di Deleuze: ora, un nuovo pensiero è possibile; il pensiero è di nuovo possibile.²

Con l'eco entusiastica che risuona da queste parole, Michel Foucault conclude *Theatrum philosophicum* (1970), contributo dedicato alla restituzione di alcuni, significativi momenti della filosofia di Gilles Deleuze. Quanto Foucault intravede all'inizio degli anni '70 si innesta inevitabilmente in un orizzonte teorico assai lontano dall'immagine che le ultime opere di Deleuze restituiscono del proprio sistema filosofico. Nondimeno, benché all'oscuro degli sviluppi che tali premesse dispiegheranno, questo saggio tanto conciso quanto massimamente denso sembra a tutti gli effetti penetrare nel nucleo più intimo del progetto deleuziano nel momento stesso del suo profilarsi, all'altezza di *Logica del senso* (1969) e, prima ancora, di *Differenza e ripetizione* (1968)³. Proprio tale nucleo,

¹ A. Breton, *Le surréalisme et la peinture* (1928), tr. it. *Il surrealismo e la pittura*, Abscondita, Milano 2010, p. 11. Questo contributo è dedicato ad Alberto Fabris e all'amicizia che ci lega.

² M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, “aut aut”, 277-278, 1997, p. 54.

³ F. Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari*, La Découverte, Paris, 2007, pp. 185-203; per una ricostruzione critica che tenga puntualmente conto delle istanze a partire dalle quali Deleuze giunge a dischiudere l'orizzonte di *Differenza e ripetizione*, fondamentale G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova, 2008, pp. 341-374.

però, risulterebbe oltremodo svilito e, più radicalmente, frainteso se perseverassimo nel seguire lo schema appena suggerito. Non a caso, derivare la “folgorazione” deleuziana assumendo l’angolo visuale delle *premesse*, oltre che totalmente inopportuno a livello ermeneutico, rappresenta l’espedito generalmente più *efficace* se il fine è quello di riproporre, appunto, l’*immagine* preconcepita del suo sistema filosofico. Tutto ciò non risulterebbe eccessivamente odioso se non fosse per l’implicita tentazione di retroproiettare ciò a cui “storicamente” hanno condotto i presunti *sviluppi* al momento nel quale invero non poteva in alcun modo affiorare alcun orientamento “teleologico”.

Peraltro, proprio intorno a questa tentazione, Foucault dà prova di un equilibrio tra rigore ed acutezza che raramente viene eguagliato. La restituzione di molti tra i fondamentali tasselli del sistema filosofico di Deleuze, infatti, non trapassa mai in direzione del mero *commento*, giacché, oltre alle determinate componenti teoriche, viene sempre *restituito* anche *lo sfondo* che tali componenti portano con sé. Proprio in virtù di questa radicale “restituzione”, Foucault può intercettare l’intimo potenziale del progetto deleuziano: nella misura in cui *ripete* la cosiddetta “folgorazione Deleuze”, quest’ultima non smette di propagarsi, ogni volta riproducendo ciò che la *differenzia*⁴.

Così, diviene maggiormente comprensibile la profondità teorica del finale della citazione, proprio per questo nient’affatto *enfatica*. Che un “nuovo” pensiero sia “possibile”, difatti, dipende anzitutto dal fatto che per merito della “folgorazione” il pensiero sia *di nuovo* “possibile”. All’opposto di un estrinseco gioco di parole, precisamente questo “circolo” tra i due sensi della *novità* testimonia della natura “enigmatica”⁵ del gesto di Deleuze. Soltanto inclusi all’interno di tale circolarità potremo in caso guadagnare alcune preziose risorse, le stesse che fanno sì che per Foucault un giorno – *forse* – “il secolo sarà deleuziano”⁶.

Sul significato di tale “circolo”, però, soffermeremo l’attenzione verso la conclusione del nostro contributo; per il momento, è sufficiente intradarsi lungo il versante indicato da Foucault:

Non c’è filosofia, si può dire, che non abbia tentato di rovesciare il platonismo. [...] Viene da chiedersi se tutte le filosofie non appartengano al genere delle ‘antiplatonacee’, non comincino se non articolando il gran rifiuto e tutte non si dispongano attorno a questo centro di odio e di desiderio.⁷

⁴ Il concatenamento di “differenza” e di “ripetizione” attraversa nella sua interezza *Differenza e ripetizione* (1968) di Deleuze.

⁵ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, cit., p. 54.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

Per quale ragione Foucault suggerisce che “tutte” le filosofie abbiano in realtà tentato di “rovesciare il platonismo”? Inoltre, non possiamo non domandarci circa il motivo che spinge Foucault a restituire il tratto distintivo dell’operazione di Deleuze proprio in un tale proposito di *rovesciamento*. Non aveva Foucault stesso introdotto il nucleo più intimo della “folgorazione” deleuziana appunto nella centralità accordata al *nuovo*? Com’è possibile allora che Deleuze testimoni di una simile “novità” se precisamente tale grande “rifiuto” accomuna *ogni* impresa filosofica?

Possiamo cogliere che la “circolarità” ravvisata si ripropone anche in questo caso, peraltro avvolgendo la questione di un velo di *confusione*.

Ebbene, se ogniqualvolta si tenti di ricavare un accesso si viene risospinti, ancor più disorientati, al punto di partenza, allora non resta altro da fare se non mettersi sulla pista che Foucault ha poc’anzi indicato. Se è nel genere delle “antiplatonacee” che risiede il carattere “essenziale” di tutte le filosofie (e quindi anche del pensiero deleuziano), tanto basta per intraprendere il nostro attraversamento.

La trattazione che svilupperemo non può che assumere quale indirizzo di fondo proprio il contributo di Deleuze intitolato *Platone e il simulacro*⁸, tanto più che questo scritto illumina l’impresa deleuziana sulla base del già richiamato proposito di “rovesciare” il platonismo. Tuttavia, il titolo prescelto già fornisce un ulteriore elemento che, vedremo, assumerà un ruolo determinante per realizzare l’obiettivo perseguito. Avremo infatti modo di considerare come il *platonismo* individui proprio nel *simulacro* il più pericoloso degli avversari, per così dire l’unica “leva” che possa effettivamente condurre al suo *rovesciamento*.

Per quale ragione, però, proprio il concetto di “simulacro”? In cosa esso rappresenterebbe per il platonismo la più grande minaccia?

È Deleuze stesso che, all’interno del suo contributo, offre un primo, indispensabile suggerimento:

il simulacro implica grandi dimensioni, profondità e distanze che l’osservatore non può dominare [...]. Il simulacro include in sé il punto di vista differenziale; l’osservatore fa parte del simulacro stesso, il quale si trasforma e si deforma con il suo punto di vista.⁹

Precisamente l’*inclusione* del punto di vista dell’“osservatore” testimonierebbe del vero e proprio pericolo che il simulacro rappresenta per il platonismo. L’incapacità nel “dominare” lo *sguardo* una volta al cospetto del simulacro e, con ciò, il venire coinvolti in processi di *straniamento*, di

⁸ Si tratta di una delle appendici di *Logica del senso*, cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 223-224.

⁹ G. Deleuze, *Platone e il simulacro*, in *Logica del senso*, cit., p. 227.

“deformazione”: questa, dunque, la minaccia che Platone avverte e che, di conseguenza, si trova costretto a scongiurare.

In proposito, Foucault esplicita fin da subito il motivo dello sgomento che il simulacro provoca in riferimento al platonismo:

Platone avrebbe opposto, si dice, essenza e apparenza, mondo e sovramondo, sole della verità e ombre della caverna [...]. Ma Deleuze, per parte sua, individua la singolarità di Platone in questa minuta cernita, in questa sottile operazione, anteriore alla scoperta dell'essenza poiché per l'appunto essa lo chiama, e comincia a separare, nella moltitudine dell'apparenza, i [...] simulacri.¹⁰

Sulla base di questa considerazione, l'opposizione tra essenza e apparenza, quindi, non risiederebbe davvero al principio del platonismo. Foucault sottolinea non a caso che Deleuze individua la prerogativa del disegno di Platone in un'*anteriorità* – in un intervento originario – non più *visibile*, ma non per ciò meno costitutiva. Per *fondare* la gerarchia tra il “sole della verità” e le “ombre della caverna”, il platonismo avrebbe infatti orchestrato la “sottile operazione” dell'essenziale *separazione* atta ad espellere proprio i simulacri. Quest'ultimi sarebbero stati insomma ostracizzati, sospinti al *fondo* della storia della filosofia, in una sorta di origine *mitica* in cui, per instaurare un “ordine” del pensiero, si doveva esiliare quanti rischiavano di sconvolgere, di *confondere* ogni dicotomia gerarchica: riluttanti alla *retta visione*, i simulacri scambiano l'alto e il basso, portando allo scoperto ciò che invece *deve venire occultato*, finendo così per *smascherare* la pretesa stessa di Platone, la sua volontà di *fondare*.

Se insomma è il *fondamento* il vero, originario “movente” del platonismo, occorrerà spingere nel *fondo* della “caverna” coloro i quali potrebbero rivelare il massimo segreto che realizza il passaggio alla *storia della filosofia* come pensiero del “medesimo”. Se i simulacri venissero liberati, infatti, non potrebbero che svelare il fatto secondo il quale *fondare* è la più “infondata” delle pretese.

2. Crepuscolo delle icone

Che cosa significa “rovesciamento del platonismo”? Così Nietzsche definisce il compito della sua filosofia [...] della filosofia dell'avvenire.¹¹

Come Deleuze esplicita, la domanda circa il rovesciamento del tentativo platonico di istituire il fondamento si radica in realtà a partire da Nietzsche.

¹⁰ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, cit., p. 55.

¹¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 223.

Questi rivelerebbe infatti il “compito” della filosofia dell’“avvenire” che lo stesso progetto deleuziano si propone di realizzare. Tuttavia, se il “rovesciamento del platonismo” è la condizione necessaria per assolvere al compito della filosofia “dell’avvenire”, non si può che rendere intelligibile in primo luogo il motivo più profondo che anima il pensiero platonico:

[in] termini molto generali, il motivo della teoria delle idee deve essere cercato sul versante di una volontà di selezionare, di scegliere. Si tratta di fare la differenza, distinguere la “cosa” stessa dalle sue immagini, l’originale dalla copia, il modello dal simulacro.¹²

Con ciò, si può fin da subito cogliere l’originalità dell’interpretazione deleuziana di Platone: ciò che contraddistingue il platonismo non è – come riteneva Aristotele – la *specificazione* finalizzata a definire un dato ente riconducendolo sotto la “specie adeguata”¹³. Lungi dallo “specificare”, si tratta infatti di “selezionare stirpi”¹⁴, di “fare la differenza” non nel senso del “definire”, quanto nei termini del *mettere alla prova*.

Il platonismo è l’*Odissea* filosofica; la dialettica platonica non è una dialettica della contraddizione né della contrarietà, ma una dialettica della rivalità [...], una dialettica dei rivali o dei pretendenti.¹⁵

La “dialettica” sviluppata da Platone non ha insomma a che vedere né con la contraddizione né con la contrarietà, bensì appunto con la “rivalità” di pretendenti in vista della vittoria delle rispettive *pretese*. Già a questo livello è possibile cogliere che nello scenario del platonismo il movente della fondazione traspare in modo ancora sufficientemente visibile. Proprio su questa visibilità si appunterà in seguito Deleuze al fine di muovere l’attacco all’istanza del fondamento.

Ad ogni modo, non si può non rilevare che in scritti quali il *Politico* ed il *Fedro*, il procedimento seguito da Platone per selezionare – e quindi *fondare* – le determinate pretese rimanda sempre ad una componente per così dire “narrativa”. In altri termini, si giunge ineluttabilmente al punto in cui l’insediarsi del fondamento si esplica per mezzo di una struttura “circolare”, quella del *mito*.

[Il mito] permette [...] di erigere un modello in base al quale i diversi pretendenti potranno essere giudicati. Ciò che deve essere fondato, infatti, è sempre una pretesa. Il pretendente richiama un fondamento e la sua pretesa

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, p. 224.

¹⁵ *Ibid.*

ben fondata o mal fondata, infondata.¹⁶

Ciò significa che la componente mitica non risulta affatto inessenziale rispetto alla motivazione di fondo del platonismo. Al contrario, proprio al mito è assegnato il ruolo imprescindibile di istituire un criterio – un “modello” – che consenta di selezionare i rivali, ossia di discriminare le pretese a partire dalla loro divisione in “fondate” o “infondate”. Si tratta di un punto di indubbia rilevanza, tanto più che precisamente in riferimento al mito, al suo configurarsi nei termini di vero e proprio *operatore di fondazione*, si giungerà a vagliare la possibilità di pervenire al sovvertimento del platonismo. Al riguardo, ciò che l’espedito mitico rivela nella sua nitidezza è proprio l’intima vocazione di quella “partecipazione elettiva”¹⁷ in cui consiste il metodo di divisione dei rivali sulla base della fondatezza delle loro pretese. Tale vocazione concerne non soltanto il riconoscimento del miglior pretendente, cioè della pretesa maggiormente fondata, ma anche – soprattutto – l’individuazione delle pretese *contrafatte*, ossia di quelle che entrano in competizione tentando di eludere il criterio della conformità al fondamento. Così, selezionare i pretendenti ha quale autentica finalità l’instaurazione di un assetto gerarchico che promuova – per mezzo di una “degradazione all’infinito”¹⁸ – l’espulsione dei “falsari”, insomma dei *simulacri*.

A tale condizione, appunto, la divisione persegue e raggiunge il suo scopo, il quale non è la specificazione del concetto bensì l’autenticazione dell’Idea, non la determinazione della specie, bensì la selezione della stirpe.¹⁹

Nel sottolineare ancora una volta l’eterogeneità del platonismo rispetto all’interpretazione offertane dall’impostazione aristotelica, Deleuze giunge a disvelare il vero e proprio fine della dialettica di Platone. La cosiddetta “teoria delle idee”, infatti, deve la propria formulazione proprio all’*autenticazione*, vale a dire al procedimento di convalida – di identificazione – della determinata pretesa sulla base del criterio della conformità con il fondamento. Deleuze, in realtà, non sottopone a critica l’Idea *in quanto tale*, bensì la funzione che viene ad essa assegnata in questo frangente, funzione che finisce per saldarla all’istanza della fondazione, sacrificandone la portata in direzione della sola articolazione gerarchica delle pretese²⁰.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 225.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ In riferimento alla teorizzazione dell’“Idea” nel pensiero di Deleuze, cfr. J. Gil, *L’impercettibile divenire dell’immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015,

Ebbene, come si declina tale gerarchizzazione? Anche in questo caso, Deleuze restituisce una lettura apparentemente inconsueta del platonismo. L'interpretazione tradizionale, infatti, tratta delle problematiche in esame assumendo quale autentico proposito di Platone quello di distinguere primariamente l'*essenza* dall'*apparenza*. Pervenire a quest'ultima distinzione sarebbe allora il vero scopo del platonismo, scopo in virtù del quale sviluppare le altre coppie di antitesi, quali intellegibile-sensibile, Idea-immagine, originale-copia e modello-simulacro²¹. Tuttavia, per Deleuze tutte queste dicotomie invero non si equivalgono ed anzi finiscono per porre in secondo piano una differenziazione ben più rilevante:

[la] distinzione si sposta tra due tipi di immagini. Le *copie* [...] sono pretendenti ben fondati, garantiti dalla somiglianza; i *simulacri* sono come i falsi pretendenti, costruiti su una dissimilitudine, implicante la perversione.²²

Il nesso che viene istituito tra “pretesa” da un lato ed “immagine” dall'altro rappresenta un'integrazione nient'affatto irrilevante in riferimento alla nostra trattazione. A partire da tale nesso, infatti, Deleuze si concentra più specificatamente sulle due tipologie di immagine, consapevole che è a questo livello che si può ricavare la matrice autentica della fondatezza o infondatezza delle diverse pretese. In proposito, occorre in particolare volgere l'attenzione, più che al simulacro, al pretendente “ben fondato”, ossia alla *copia*. Per il platonismo:

[si] tratta di assicurare il trionfo delle copie sui simulacri [...]. La grande dualità manifesta, l'idea e l'immagine, ha soltanto questo scopo [...]. Se le copie icone sono immagini buone e ben fondate, è appunto perché sono dotate di somiglianza [...]. Interiore e spirituale, la somiglianza è la misura di una pretesa [...]. Il pretendente è conforme [...] nella misura in cui si modella (interiormente e spiritualmente) sull'Idea.²³

La fondatezza di una data pretesa, quindi, verte sulla “somiglianza” che la connota. È appunto la somiglianza l'effettiva *misura* della superiorità o inferiorità di una pretesa: se l'immagine (il pretendente) è dotata di somiglianza risulta infatti *conforme* all'Idea, assunta a sua volta come fondamento. Tuttavia, in questo caso la somiglianza non concerne un carattere *esteriore*, bensì rinvia ad una componente essenziale – *interiorizzata* – che si rivela non tra una pretesa e l'altra, ma ben più radicalmente in rapporto al modello. Ciò significa che la copia-icone è intrinsecamente

pp. 51-70.

²¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 225.

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 226.

orientata al fondamento, poiché non potrebbe definirsi come “copia” se non fosse in quanto tale già indirizzata al *modello*.

Al contrario, il simulacro è un’immagine “senza somiglianza”²⁴, o per meglio dire senza somiglianza *interiorizzata*. Nel suo caso, infatti, ciò che è “interiore” è la *dissimilitudine*, la “disparità” in quanto tale, cioè irriducibile rispetto alla dicotomia di modello-copia alla base della gerarchia. Certo, il simulacro implica pur sempre un qualche rapporto con la somiglianza, ma non al modo dell’icona: la somiglianza, infatti, non è che un “effetto”²⁵, cioè l’*esteriorizzazione* di un movimento che, per parte sua, scaturisce dal “differire”.

In questo modo, l’attraversamento del testo platonico perviene ad una prima definizione, oltre che del simulacro, della latente strategia approntata per insediare il vincolo del fondamento.

È a questo punto, però, che l’originalità dell’interpretazione di Platone avanzata da Deleuze si espone al pericolo, potenzialmente esiziale, di risultare invero inadeguata: i punti di forza della critica al platonismo, infatti, rischiano di perdere notevolmente di efficacia precisamente a causa della centralità accordata all’elemento mitico. Abbiamo già rimarcato che il mito risultava oltremodo rilevante per una ragione in particolare, ossia la sua complicità con il “fondamento”: proprio l’espedito mitico, infatti, consentiva di scorgere lo scopo originario del platonismo in quanto tentativo di realizzare il vincolo della fondazione. Ebbene, come spiegare allora l’assenza del mito all’interno del percorso inerente al *Sofista*? Quest’ultimo scritto platonico, infatti, non presenta traccia del procedimento del mito, ossia dell’operatore preposto alla fondazione.

Nel *Sofista*, il metodo della divisione infatti è paradossalmente impiegato non per valutare i giusti pretendenti ma, al contrario, per braccare il falso pretendente come tale, per definire l’essere (o piuttosto il non essere) del simulacro.²⁶

La ragione avanzata da Deleuze per motivare l’assenza del mito è insomma legata alla caratteristica del testo preso in considerazione. Il *Sofista* non necessita del ricorso al mito nella misura in cui, a differenza del *Politico* e del *Fedro*, in questo caso si tratta non tanto di selezionare i “giusti pretendenti”, quanto di “braccare” il simulacro. In questo contesto, dunque, Platone si concentra *direttamente* sul livello più infimo della scala gerarchica, distanziandosi in tal modo dal versante del “modello”. È a questo livello, cioè sul “versante del

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 227.

²⁶ *Ivi*, p. 225.

simulacro”²⁷, che per Deleuze si svolge l’“avventura più straordinaria del platonismo”²⁸, giacché nel *Sofista* il simulacro si trova nel suo “territorio” e per questo, alla massima distanza dal fondamento, può far valere in modo ancor più risoluto il suo potenziale rifuggendo ogni tentativo di ricondurlo alla dicotomia modello-copia alla base della gerarchizzazione. Ciò significa che in questa occasione Platone non dispone più dell’ausilio del mito: se quest’ultimo trae la propria coerenza in prossimità con l’Idea in quanto fondamento, allora esso non può intervenire in modo stringente se ci si colloca al livello del simulacro. Tuttavia, l’impossibilità di ricorrere al mito non può che esporre al rischio letale di venire sconfitti per mano del nemico: in prossimità al simulacro, l’autenticazione è impraticabile:

[la] definizione finale del sofista ci porta al punto in cui non possiamo più distinguerlo dallo stesso Socrate [...]. Che Platone stesso, per primo, indicasse questa direzione del rovesciamento del platonismo?²⁹

L’impossibilità di distinguere Socrate dal “sofista” rende evidente la vera minaccia che il simulacro rappresenta. Come abbiamo compreso all’inizio della nostra trattazione, il particolare metodo di “aggressione” che caratterizza il simulacro non suppone in alcun modo l’estromissione dell’avversario, ossia l’espulsione della prospettiva allineata all’Idea-fondamento. Tutto all’opposto, il simulacro opera per “inclusione”, per incorporamento delle “grandi dimensioni”, di ciò che l’osservatore non riesce a padroneggiare. Il punto di vista del nemico, lungi dal venire rimosso, viene a tutti gli effetti conglobato, trasformandosi esso stesso in simulacro. Arrivati a questo punto, risulta fecondo attuare una ricognizione di quanto finora considerato al fine di poter proseguire il nostro itinerario.

Anzitutto, abbiamo potuto considerare la profonda conflittualità che contrappone da un lato il simulacro e dall’altro il mito. Quest’ultimo è stato considerato come quell’operatore la cui funzione primaria è impedire che il simulacro si insinuï e, con ciò, che il fondamento possa essere reso *visibile*. Si è dichiarato, infatti, che il fondamento deve necessariamente ricorrere al mito per oscurare la propria costitutiva precarietà, l’instabilità che lo attraversa. Ebbene, l’operatore mitico consente di delimitare lo “spettro visivo”, di porre ad esso degli steccati invalicabili all’unico scopo di reprimere la tentazione di *includere* il fondamento come *pretesa tra le pretese*. Per questa ragione esso consente di dirimere la rivalità in base

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

ad un criterio: soltanto se il modello è *esterno* alla contesa esso può infatti presentarsi quale metro di giudizio. Ciò significa che il fondamento non può valere senza ricorrere all'espedito mitico al fine di rifuggire lo sguardo, di camuffare la sua parzialità di pretesa assumendo le sembianze del presupposto indiscutibile. Era insomma *sulla visibilità* che verteva anzitutto la sfida.

Non a caso, si è considerato come nel platonismo la strategia di fondazione era promossa in modo ancora sufficientemente *visibile* da permettere di coglierne i momenti. Appunto tale sostanziale "evidenza" consentiva tuttavia di individuare le interne criticità della volontà di installare il *fondamento*. Rendere *visibile* tale volontà equivaleva all'obiettivo che Deleuze si proponeva di realizzare valorizzando l'impiego del simulacro. Quest'ultimo, conducendo a visibilità il fondamento in quanto "pretesa", riusciva non a caso ad introdurlo all'interno della competizione tra le *altre pretese* rivali. Una volta integrato nella selezione, però, il fondamento non poteva più avvalersi di alcun intervento risolutore da parte del "mito", assistendo così alla crisi del procedimento di autenticazione della pretesa (copia) in base alla *conformità* all'Idea (modello). Per questa ragione, proprio nel *Sofista* si poteva assistere allo "scacco" dell'espedito mitico e, quindi, all'impossibilità di pervenire alla *distinzione* tra Socrate e il sofista. Come abbiamo compreso, è a quest'altezza che Deleuze ravvisa – *in seno al pensiero di Platone* – la possibilità del "rovesciamento del platonismo".

Al riguardo, non si sarebbe potuto conseguire tale risultato senza l'intervento del simulacro, dell'operatore atto a rendere *visibile* il "senza fondo" di modo da corrodere la sostanzialità del fondamento. Il simulacro, insomma, risulta il vero e proprio *agente di rovesciamento* del vincolo di fondazione: una volta strappato il punto di vista platonico alla propria collocazione "esterna", le immagini vengono "liberate" da ogni vincolo finalizzato ad identificarle.

In questo modo è possibile comprendere appieno il significato che Deleuze attribuisce al "crepuscolo delle icone". Tale crepuscolo avviene nel momento in cui il nesso interiore con la somiglianza rispetto al modello viene infatti *alterato*, cosa che pregiudica la possibilità stessa da parte dell'immagine di fare ancora riferimento alla dicotomia modello-copia. In proposito, la strategia del simulacro doveva la sua efficacia all'uso sovversivo che faceva della "somiglianza". Abbiamo difatti compreso che quest'ultima non viene dissolta dal simulacro, bensì subisce un effettivo *riposizionamento*. In riferimento al simulacro, l'interiorizzazione della "disparità" comporta allo stesso tempo la trasposizione della somiglianza *tra le varie immagini* nei termini di un mero "effetto". Precisamente tale *effetto di somiglianza*, in mancanza di alcun ancoraggio essenziale all'identità, complica ogni criterio di selezione gerarchica al punto da condurre all'indiscernibilità degli elementi che Platone, dal canto suo,

tentava necessariamente di distinguere. Se l'icona (Socrate) si rende irri-conoscibile, insomma, è per via dell'effetto prodotto dal simulacro (il sofista) in ragione del suo insinuarsi tra le copie: *mimando*³⁰ il fondamento, si riusciva infatti a disattivarne la cogenza.

Conseguentemente, si è resa possibile la destituzione della strutturazione gerarchica delle immagini, "liberate" da questo impiego impreveduto dell'*effetto di somiglianza*.

Eppure, non si può non riconoscere che tale operazione risultava fin da subito avvantaggiata dall'inefficacia dell'operatore di fondazione. Non trovandosi più in prossimità con l'Idea-fondamento, non si poteva infatti fare ricorso al mito, in mancanza del quale il simulacro disponeva della forza necessaria per confondere il "punto di vista esterno" e la sua strategia di articolazione gerarchica.

Tuttavia, con ciò non si è ancora disinnescato il motivo essenziale del tentativo platonico. In altri termini, in questo caso si è raggiunto un solo, benché rilevante, traguardo: quello di smantellare l'architettura che il platonismo aveva allestito per insediare il fondamento.

Nonostante ciò, considereremo fra non molto che, anche in seguito al platonismo ed all'evidenziazione delle sue fragilità interne, il progetto di istituzione del fondamento verrà nuovamente promosso, questa volta in modo ben più articolato. Il vincolo del fondamento, difatti, non cessa di valere *dopo* Platone, vale a dire nelle tradizioni successive.

3. Il "Circolo vizioso"

Il platonismo fonda [...] tutto il campo che la filosofia riconoscerà come proprio: il campo della rappresentazione riempito dalle copie-icone, e definito non in un rapporto estrinseco con l'oggetto, bensì in un rapporto intrinseco al modello o fondamento. Nondimeno, non è possibile dire che il platonismo sviluppi ancora questa potenza della rappresentazione per se stessa [...] il dispiegamento della rappresentazione come ben fondata e limitata, come rappresentazione finita, è piuttosto l'oggetto di Aristotele: la rappresentazione percorre e copre tutto il campo [...] e il metodo della divisione assume l'aspetto tradizionale di specificazione che non aveva in Platone.³¹

Come precedentemente chiarito, il metodo platonico, lungi dal rinvenire il proprio scopo nella *specificazione*, giungeva alla selezione dei pretendenti per mezzo della loro rivalità. Detto questo, Deleuze chia-

³⁰ Sulla questione della mimesi e del simulacro in riferimento alla filosofia antica, non si possono che menzionare i contributi di Jean-Pierre Vernant raccolti in J.-P. Vernant, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Mimesis, Milano 2010.

³¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 228.

risce che proprio la permanenza dell'istanza del fondamento è ciò che accomuna le differenti prospettive di Platone ed Aristotele. Non a caso, anche l'aristotelismo è ispirato dalla stessa volontà di "fondare", in vista della quale però introduce l'inedita componente della "specificazione", componente che – diversamente dalla "divisione" – conduce *direttamente* ad instaurare la logica della "rappresentazione"³². Aristotele in tal modo da un lato salvaguarda il motivo di Platone, dall'altro però – proprio al fine di rafforzare la stabilità del fondamento – costituisce la "barriera protettiva" della rappresentazione. È dunque Aristotele a suggellare in modo stringente la compenetrazione del fondamento e della rappresentazione, la quale può per questo risultare "ben fondata".

Muovendo da quest'ultimo assunto, Deleuze è adesso in grado di intraprendere la ricostruzione della filosofia *della rappresentazione* come ulteriore stratagemma finalizzato alla fondazione. Tuttavia, la rappresentazione "finita" che Aristotele introduce al fine di reinquadrare il fondamento nella sua presunta irrevocabilità per certi aspetti finisce per risultare uno strumento ancora insufficientemente efficace. Detto altrimenti, l'esigenza aristotelica di promuovere il passaggio dal metodo della divisione a quello della specificazione si rivela ancora una volta eccessivamente "visibile" e, con ciò, suscettibile di venire denunciato per quello che invero testimonia: nient'altro che un'*esigenza*. In proposito, ciò che induce a riconoscere il carattere ancora "transitorio" dell'impiego della rappresentazione da parte di Aristotele concerne proprio il suo statuto, il suo essere ancora *finita*. Se infatti fosse radicalmente valorizzata nel suo effettivo potenziale, la rappresentazione medesima non dovrebbe certo ricorrere ancora una volta ad un vistoso meccanismo esterno come la "specificazione". Quale senso avrebbe la necessità di *specificare* se la rappresentazione disponesse già della capacità di *fondare* "da sé" il campo? Se la rappresentazione potesse fondare in ultima istanza, senza doversi appellare al concorso di fattori esterni, essa non rivelerebbe la sua finitezza. La rappresentazione diverrebbe così la normale, scontata emanazione di un presupposto indiscusso, esso sì autentico "soggetto" del campo. Avremmo un soggetto che rappresenta e che, rappresentando, fonderebbe esso stesso l'orizzonte che ha di fronte: soggetto non più esterno al fondamento, ma unico fondamento possibile e, dinnanzi a sé, soltanto *l'infinito*.

È così che il "momento aristotelico" cede il passo ad un terzo, ultimo snodo riguardante la storia della filosofia della rappresentazione.

³² Schematicamente, la critica cui viene sottoposta la "rappresentazione" concerne il modello del "riconoscimento" che la sottende: la rappresentazione non sarebbe che ri-presentazione di ciò che, in quanto "già conosciuto", viene inevitabilmente "riconosciuto". Sul tema e le sue implicazioni, F. Treppiedi, *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Editrice Clinamen, Firenze 2016, p. 39 e sgg.

Quest'ultima non sembra adesso incontrare alcun ostacolo che intralci la sua "corsa all'infinito".

[Adesso] non si cerca più soltanto di fondare la rappresentazione, [...] bensì di *renderla infinita*. Leibniz e Hegel hanno impresso il proprio genio a tale tentativo [...]. Il Medesimo ha [...] trovato un principio incondizionato capace di farlo regnare sull'illimitato.³³

Il fatto che Deleuze accosti Leibniz e Hegel riconducendoli entrambi alla questione del nesso tra fondamento e rappresentazione, non deve sorprendere. Si tratta infatti di cogliere, pur nelle profonde eterogeneità, lo sfondo che congiunge tali sistemi speculativi nell'intento comune di rendere la rappresentazione *infinita*.

Con quest'ultima espressione Deleuze intende denunciare come, anziché ridimensionare il primato dell'*identico*, la radicale proliferazione dell'impostazione rappresentativa finisce per condurre al risultato opposto: il rischio che l'*infinito* testimonia viene infatti scongiurato per mezzo dell'*infinita* riproduzione del "punto di vista" della rappresentazione. L'infinito viene così sussunto alla rappresentazione che, in virtù del suo *movimento infinito*, si rafforza ad ogni passaggio fino ad integrare in sé l'illimitato, divenendo appunto *rappresentazione infinita*. Proprio in tal maniera, la rappresentazione viene fatta interagire con l'infinità sulla base di un'ulteriore "centratura" che per così dire la "mitridatizza" tramite l'assunzione iterata di gradienti di "infinito" sufficientemente tenui da temprarla.

Riferendosi alla dialettica hegeliana, Deleuze chiarisce il meccanismo alla base di quanto abbiamo poc'anzi denominato "centratura". In riferimento a Hegel, Deleuze ricorda che già Louis Althusser³⁴ aveva rilevato

come i cerchi della dialettica ruotassero attorno ad un solo centro, si basassero su un solo centro. Monocentrismo dei cerchi o convergenza delle serie, la filosofia non abbandona l'elemento della rappresentazione quando parte alla conquista dell'infinito. La sua ebbrezza è finta. Essa persegue sempre lo stesso compito, Iconologia [...]. E, sempre, la selezione dei pretendenti, l'esclusione dell'eccentrico e del divergente, in nome di una finalità superiore, di una realtà essenziale o, anche, di un senso della storia.³⁵

³³ *Ibid.*

³⁴ "Cerchio dei cerchi, la coscienza non ha che un unico centro e solo esso la determina: le ci vorrebbero altri cerchi, cerchi aventi un centro differente dal suo, cerchi eccentrici, per risentire veramente nel suo centro della loro efficacia: bisognerebbe insomma che fosse surdeterminata da essi nella sua essenza", L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 83.

³⁵ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 228-229.

Sulla scorta delle parole di Deleuze, si può facilmente cogliere che, a fronte della comune “esclusione” di ciò che è “divergente”, la linea di demarcazione che contraddistingue la strategia hegeliana si colloca proprio nella strutturazione *concentrica*. In altri termini, l’interpolazione di un “centro” supplementare testimonia per Deleuze della imponente controffensiva scagliata contro il simulacro da quella “Iconologia” di nuovo conio che rilancia l’istanza del fondamento nel mutato contesto della filosofia *come rappresentazione*. In questo momento, infatti, non si tratta più di reprimere i “falsi pretendenti” ricacciandoli nell’abisso, né d’altra parte è più possibile ergersi in difesa dei dispendiosi stratagemmi cui la pretesa di fondazione platonica doveva ricorrere per occultare la sua precarietà. L’articolazione intimamente complessa del “Monocentrato” permette adesso di sfruttare la riottosità dei simulacri ad esclusivo vantaggio del progressivo irrobustimento della centratura. Si tratta insomma di rispondere all’aggressione dei “falsari” con armi che si confacciano alla loro modalità di attacco: così, ci si protegge dalla furia dei simulacri *per mezzo della proliferazione dei cerchi*, i quali depotenziano la forza nemica unicamente per ripristinare le condizioni per intraprendere il contrattacco, che si sferra in modo ancor più travolgente *in virtù della disposizione concentrica*.

Ciò significa che a fronte della *centralizzazione* del fondamento all’interno della circolarità sigillata dalla rappresentazione infinita, il simulacro si trova nell’impossibilità di rendere *direttamente visibile* l’inconsistenza del criterio gerarchico. D’altra parte, la “muraglia rappresentativa” risulta adesso potenziata per mezzo di gradienti di *infinito*, di ciò che per natura è in grado di resistere all’estensione del perimetro visivo. In altri termini, il simulacro non può più limitarsi alla sola produzione di “effetti di somiglianza”. L’inefficacia che la *somiglianza* dimostra in questo frangente conduce così a valorizzare l’*altra* componente che caratterizza il simulacro, la componente della *disparità*. È insomma in vista della propagazione della “dissimilitudine” che si rende necessario l’allestimento di un vero e proprio “sistema del simulacro”³⁶. Un simile approdo si rende d’altronde inevitabile nella misura in cui l’apparente invincibilità dell’avversario risiede nella sua capacità di allestire uno tra i più robusti circuiti sistematici che la storia del pensiero abbia mai strutturato. Che cos’è infatti la “dialettica della contraddizione” di matrice hegeliana se non la più geniale strategia di neutralizzazione della differenza per mezzo della valorizzazione esponenziale del “negativo”?

Ebbene, in cosa consiste tale “sistema del simulacro” che, *mimando* il

³⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 356.

sistema della contraddizione dialettica, promuoverebbe l'interiorizzazione della *disparità*?

Che il Medesimo e il Simile siano simulati non significa che siano apparenze o illusioni. La simulazione designa la potenza di produrre un *effetto* [...] esprime un processo di travestimento in cui, dietro ciascuna maschera, un'altra maschera... La simulazione così intesa non è separabile dall'eterno ritorno.³⁷

Ebbene, il “sistema del simulacro” di cui eravamo alla ricerca non consiste che nel concetto nietzschiano di eterno ritorno. Quest'ultimo rinvia intrinsecamente alla simulazione in quanto “potenza” che rimanda a sua volta al movimento di “rovesciamento”. A conferma di tale coappartenenza tra simulazione ed eterno ritorno, si prenda in considerazione il passaggio seguente:

[il] cerchio dell'eterno ritorno è un cerchio sempre eccentrico per un centro sempre decentrato. Klossowski ha ragione di dire che l'eterno ritorno è un “simulacro di dottrina”: è sì l'Essere, ma soltanto quando “l'essente”, dal canto suo, è simulacro.³⁸

Tale caratterizzazione dell'eterno ritorno nei termini del cerchio “eccentrico” per un centro “decentrato” non risulta affatto inessenziale, giacché la circolarità così raffigurata sembra così sfuggire ogni volta al suo baricentro, ciò che testimonia della *disparità* come unica identità possibile, o per meglio esprimersi di una dissimilitudine che *simula* l'identico al solo scopo di scomporlo, di svuotarlo di ogni consistenza per renderlo niente più che “teatro” della differenza, dell'affermazione del divergente.

Si tratta del movimento del “circolo vizioso”, espressione con cui Pierre Klossowski³⁹ – significativamente evocato nella citazione – si propo-

³⁷ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 231-232.

³⁸ Ivi, p. 233.

³⁹ Cfr. P. Klossowski, *Oblivio e anamnesi nell'esperienza vissuta dell'eterno ritorno del medesimo* (1966), in *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 2013, pp. 87-96. Sempre in riferimento al pensiero di Nietzsche, cfr. P. Klossowski, *Nietzsche, il politeismo, la parodia* (1963), SE, Milano 1999. Sul pensiero di Klossowski, cfr. G. Deleuze, *Klossowski o i corpi-linguaggio* (1965), in *Logica del senso*, cit., pp. 247-264; M. Blanchot, *Le rire des dieux*, “Nouvelle Revue Française”, Paris, n. 151, juillet 1965; A. Arnaud, *Klossowski*, Seuil, Paris 1990; J. Decottignes, *Klossowski, notre prochain*, Veyrier, Paris 1985; G. Brivio, *Il labirinto di Narciso. Sade e Nietzsche nei simulacri di Pierre Klossowski*, Moretti&Vitali, Bergamo 2015. Per quanto riguarda la teoria del simulacro in Klossowski, cfr. A. Marroni, *Klossowski demone dei simulacri*, in P. Klossowski, *Simulacra. Il processo imitativo nell'arte*, a cura di A. Marroni, Mimesis, Milano 2002, pp. 9-28; M. Foucault, *La prosa di Atteone* (1964), in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 87-99.

neva di rendere merito della vocazione risolutamente “perversa” dell’unica verità che Zarathustra-Nietzsche si propone di testimoniare, la verità dell’insanabile infondatezza di ogni presupposto. La circolarità così definita non risparmia alcun principio presunto trascendente: la “morte di Dio” annunciata dal superuomo, infatti, non si esaurisce nella sola destituzione della trascendenza divina, ma disarciona ogni ipostasi corrodendone il supporto. È appunto merito di Klossowski l’aver compreso che la morte di Dio si inverte non tanto nell’ateismo come condizione della mancanza di fede nella trascendenza *divina*, quanto in una sorta di “ateismo superiore” che comporta la definitiva implosione di *ogni* trascendenza, della trascendenza *in quanto principio ordinatore*. Smantellato l’ordine della trascendenza divina, infatti, decadono inesorabilmente tutti i suoi capisaldi: la morte di *Dio* comporta così la capitolazione del *mondo* e lo stesso sfaldamento dell’*io*, ossia del soggetto-fondamento di cui abbiamo trattato in relazione alla filosofia della rappresentazione⁴⁰.

Precisamente muovendo da tale assunto, Deleuze rilancia la sfida: infatti, ciò che sopravvive al collasso determinato dall’eterno ritorno viene così a stagliarsi nell’*univocità*, vale a dire in quello “sfondo” ontologico entro il quale le differenze si affermano senza più orbitare attorno all’identico⁴¹. In altri termini, il gesto deleuziano consente di trasvalutare il momento *distruttivo* del “circolo vizioso” (eterno ritorno) in quello *affermativo* delle differenze (univocità). Un vortice ormai inarrestabile che fa sprofondare ogni punto di vista “esterno”, in mancanza del quale ogni “rovesciamento” è già per natura la massima affermazione.

Ancora una volta, ciò che è “esterno” viene inglobato in virtù della potenza del simulacro: la *simulazione* si rivela insomma il contenuto autentico dell’eterno ritorno, la sola verità che esso annuncia. *Simulare* il medesimo, infatti, significa da un lato *riprodurne* la struttura, dall’altro però *privarlo* della sua logica: si realizza in tal modo il circolo vizioso come circolarità non più “centrata”, come *simulacro* del “concentrico”.

Ecco che proprio il simulacro acquisisce ancor più risolutamente la crucialità di cui più volte abbiamo parlato. Quest’ultimo “mima” l’avversario e così facendo ne scompagina la “legge”, la coerenza dei rapporti che lo definiscono. Non a caso, abbiamo precedentemente considerato che la copia-icona viene destituita per mezzo dell’alterazione dell’assetto delle componenti ad essa sottese: ciò che è interno è reso esteriore e, di converso, l’esteriore viene interiorizzato. Con ciò, il simulacro non smantella se non la conformità “interiore” dell’icona: la somiglianza non viene dissolta, ma trasportata all’esterno dal moto centrifugo, che così la rende “effetto”.

⁴⁰ Cfr. M. Tescione, *Morte di Dio e dissoluzione dell’io in Pierre Klossowski*, Mimesis, Milano 2002.

⁴¹ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 53-60.

Ebbene, il circolo vizioso si comporta allo stesso modo: esteriorizzando il “centro”, scompagina ogni tentativo di centratura. La molteplicità dei cerchi (disparità) è insomma resa “interna” nel momento stesso in cui il centro (somialianza) è travolto dall'estroflessione, la quale lo rende così nient'altro che parvenza derivata.

Alla luce di quanto sostenuto, possiamo tentare di rinvenire il “segreto” dell'eterno ritorno appunto nella potenza della simulazione. Si rovescia soltanto ciò che viene simulato, di modo che il *rovesciamento* dei rapporti è in quanto tale la modalità essenziale dell'esercizio della *simulazione*.

Ciò significa, però, che se si spinge fino in fondo la coappartenenza di rovesciamento e simulazione diviene inevitabilmente impraticabile pensare che il loro stesso rapporto sia *lineare*. L'un termine non rappresenta in alcun modo la *premessa* sulla base della quale si ottiene lo *sviluppo* dell'altro, tanto più che se si impiegasse una simile impostazione difficilmente giungeremmo ad estirpare il germe più pervicace del fondamento. Il pensiero secondo il quale avremmo una premessa data a partire dalla quale ricavare lo sviluppo di una certa conclusione, infatti, non sembra ancora in grado di mettere realmente in questione la “fondazione” come principio presunto necessario, garante cioè della coerenza del ragionamento.

D'altra parte, già Klossowski aveva richiamato all'attenzione che l'autentica “verità” dell'eterno ritorno non consiste che in una coerenza che, nella misura in cui viene pensata, non può che rendere irrevocabilmente *incoerente* il soggetto che la concepisce⁴². Proprio in ciò risiede il senso del “circolo vizioso”: in una *circolarità* che non smette di infrangere ogni illusione di pervenire agevolmente alla conclusione dalla “linearità” di un procedimento garantito dalla *fondatezza* della premessa assunta.

4. La filosofia, il simulacro

Arrivati a questo punto decisivo, possiamo cogliere appieno la dirompenza dell'operazione che Deleuze ha portato a termine. Il “circolo vizioso”, infatti, porta allo scoperto l'*incoerenza* della velleità di giustificare il pensiero in virtù di un modello la cui cogenza è data unicamente dall'occultamento della sua abissale *infondatezza*. Il “sistema del simulacro”, allora, consente a Deleuze di introdurre il movimento del “circolo vizioso”

⁴² “Che parte ho in questo moto circolare dinanzi al quale io sono incoerente, escluso da questo stesso pensiero così perfettamente coerente *nell'istante stesso* che lo *penso?*”; P. Klossowski, *Oblio e anamnesi nell'esperienza vissuta dell'eterno ritorno del medesimo*, cit., p. 95.

al cuore del pensiero stesso, ciò che ancor più radicalmente consente di rischiarare in che cosa davvero consista la stessa *esperienza del pensare*.

Con la potenza del simulacro si definisce la modernità. Spetta alla filosofia [...] di far emergere dalla modernità qualcosa che Nietzsche designava come *l'intempestivo*, il quale, pur facendo parte della modernità, deve essere ritorto contro di essa, "in favore, come spero, di un tempo futuro".⁴³

Torniamo così al problema che, all'inizio del nostro percorso, avevamo individuato come un apparente controsenso. Foucault aveva infatti sostenuto che ogni filosofia, in fondo, non aveva altro obiettivo che il "rovesciamento" di Platone. Al contempo, però, si asseriva che la "folgorazione" testimoniata dal gesto di Deleuze, precisamente rilanciando il compito nietzschiano di sovvertire il platonismo, poneva le condizioni della "filosofia dell'avvenire". Foucault, difatti, concludeva la sua restituzione delle opere deleuziane manifestando la convinzione che ora la filosofia fosse "di nuovo" possibile. Il problema del "nuovo", dell'"avvenire", viene adesso riproposto dal passaggio appena riportato con cui si volge a termine la trattazione di *Platone e il simulacro*: con il simulacro, si dice, si definisce la "modernità".

Tuttavia, immediatamente dopo Deleuze stesso introduce l'elemento dell'"intempestivo", elemento che sembra modulare altrimenti il senso stesso del "moderno" a cui si è appena fatto riferimento: esso, infatti, non inerisce alla "modernità" se non come ciò che può esserle "ritorto contro". Proprio questo assunto permette inoltre di cogliere la ragione per cui Deleuze accosta la "potenza" del simulacro alla definizione stessa del moderno⁴⁴. Si è compreso, infatti, che il simulacro non interviene ingaggiando uno scontro frontale con il fondamento, ma determina la sua destabilizzazione per mezzo della "simulazione", ossia della capacità, della "potenza", di produrre effetti di somiglianza. Tali effetti, nella misura in cui rendono impraticabile ogni stringente demarcazione, non soltanto corrodono la coerenza dell'impianto gerarchico, ma soprattutto rivelano l'infondatezza costitutiva del progetto platonico di insediare il fondamento. In breve, il simulacro produce la parvenza di somiglianza al solo scopo di propagare la dissimilitudine: esso, se da un lato appartiene all'orizzonte in cui il platonismo si muove, dall'altro ne rappresenta la più insidiosa minaccia, ciò che può essergli *ritorto contro*.

Tenuto conto di ciò, ecco che l'intempestivo appare per quello che è

⁴³ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 233.

⁴⁴ Sulla complessa questione della temporalità in Deleuze, cfr. S. Palazzo, *La catastrofe di Kronos*, in G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (a cura di S. Palazzo), Mimesis, Milano 2004, pp. 9-48.

realmente: il “moderno”, ma soltanto se *simulato*, se sconvolto nei suoi rapporti latenti, insomma il *simulacro della modernità*. Si può allora suffragare quanto sostenuto finora proprio in riferimento al problema da cui eravamo partiti: il simulacro definisce il “moderno” come quella componente che si oppone alla più persistente tentazione della modernità stessa, quella di tornare ogniqualvolta lo si richieda *al tempo della complicità con il mito*. Non erano proprio le tradizioni *moderne* della filosofia a stravolgere il platonismo senza tuttavia rovesciarne davvero le motivazioni essenziali? La rappresentazione infinita, per esempio, stravolgeva certo l’impostazione platonica (il metodo della divisione, la dialettica della rivalità), ma soltanto perché la giudicava farragginosa, controproducente in vista dello scopo del platonismo di “fondare”, di ricondurre al medesimo. Si tentava di andare *oltre* Platone, ma allo stesso tempo si restava immancabilmente animati *dal platonismo*, dalla pretesa di imporre ad ogni costo il fondamento. Proprio il fondamento, del resto, che cosa rivela se non quel “nocciolo arcaico” che *il moderno stesso porta in grembo*? Tuttavia, se tale “ossessione” per il fondamento attesta lo strenuo perdurare dell’elemento *mitico* nel cuore stesso della modernità, allo stesso tempo è il *simulacro* che definisce la vera “cesura”, che cioè può sradicare l’arcaico e pertanto *definire* ciò che significa realmente “moderno”.

Questa *lacerazione* con cui il simulacro definisce la modernità è il punto critico in cui ciò che accomuna ogni filosofia (l’andare *oltre* Platone) può divenire a tutti gli effetti la massima testimonianza del “nuovo” (il *rovesciamento* del platonismo).

Ciò significa, però, che l’apparente controsenso che ravvisavamo nella conclusione di Foucault perde la sua problematicità nella misura in cui non venga assunta una concezione sommaria di ciò che significa “novità”. Detto altrimenti, il “nuovo” sembra avere due facce: il volto di ciò che *restauro* e il volto di ciò che *rovescia*. Se la restaurazione è la riproposizione del *mitico* nel moderno, il rovesciamento è invece quella destabilizzazione che *eternamente ritorna* al fine di destituire tale “volontà arcaica”. Ogni volta, insomma, torna la destabilizzazione del fondamento che impone l’esercizio di un pensiero *non più garantito*.

È in questo senso che Foucault può dichiarare che, con la “folgorazione Deleuze”, pensare è *di nuovo* possibile.

Il simulacro del pensiero. La filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo

Il saggio tenta di illustrare la rilevanza del concetto di simulacro all'interno dell'opera di Gilles Deleuze intitolata "Platone e il simulacro". Partendo dalla riformulazione, da parte di Deleuze, dello scopo nietzschiano del rovesciamento del platonismo, il percorso cerca di valorizzare la relazione tra il simulacro e l'eterno ritorno. Per Deleuze, questa relazione permette la costituzione dell'univocità dell'essere. Da un lato il movimento del simulacro realizza la destabilizzazione del fondamento platonico, dall'altro la circolarità paradossale dell'eterno ritorno smantella la tendenza a ricostruire divisioni gerarchiche tra gli esseri. Infine, la prospettiva dell'univocità sviluppa la trasformazione dello statuto della filosofia in direzione dell'esperienza della differenza.

PAROLE CHIAVE: simulacro, rovesciamento del platonismo, eterno ritorno, univocità dell'essere, filosofia della differenza

The Simulacrum of Thought. Gilles Deleuze's Philosophy and the Overthrow of Platonism

This essay tries to show the relevance of the concept of "simulacrum" in Gilles Deleuze's work entitled "Plato and the Simulacrum". Moving from Deleuze's reformulation of Nietzschean goal of overthrowing Platonism, the path attempts to put in value the relationship between simulacrum and eternal return. For Deleuze, this relationship permits the constitution of the univocity of being. On the one hand the movement of simulacrum realizes the destabilization of platonic fundament, on the other hand the paradoxical circularity of eternal return dismantles the tendency to reconstruct hierarchical divisions between beings. Finally, the perspective of univocity develop the transformation of the statue of philosophy in the direction of the experience of difference.

KEYWORDS: simulacrum, overthrow of Platonism, eternal return, univocity of being, philosophy of difference