

Andrea Colombo

L'immagine, la copia e il simulacro: Deleuze e Platone

1. Pensare un piano

L'immagine, in Deleuze, evoca immediatamente la questione del fondamento o dell'inizio della filosofia. Non è un concetto (oggetto della filosofia) e non è nemmeno un pensato (oggetto della mente), ma, come si vedrà, è qualcosa che concerne entrambi questi elementi, che li *provoca*, senza però poter mai del tutto venire sussunto o risolto in loro. Pena la fine del pensiero e della filosofia.

Nell'ultimo testo scritto con Felix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, la questione viene affrontata in maniera diretta, rivelando alcune variazioni significative rispetto ai lavori precedenti. Anche in queste pagine i due autori fanno infatti uso di una terminologia, "immagine del pensiero", che Deleuze in realtà mobilita sin dai suoi primissimi scritti: la troviamo già in *Nietzsche e la filosofia*, nel 1962, in *Marcel Proust e i segni*, 1964, in *Differenza e Ripetizione*, 1968, e in *Logica del Senso*, 1969. Questo testimonia di come il termine *immagine*, per Deleuze, abbia sempre significato qualcosa di fondamentale su cui ritornare costantemente e in cui vi è in gioco qualcosa di più ampio rispetto a un problema di natura estetica (è quasi sempre "un'immagine *del pensiero*", appunto), sebbene – come vedremo – questo non significhi che Deleuze abbia mantenuto nel corso degli anni lo stesso approccio rispetto alla questione che il termine incarna.

Per comprendere immediatamente il significato di questa parola, che in realtà si trova perlopiù in coppia con un complemento di specificazione, riprendiamo i primi due capitoli della prima sezione di *Che cos'è la filosofia?*, intitolati: *Che cos'è un concetto?* e *Il piano di immanenza*. È, infatti, in queste pagine dove Deleuze e Guattari chiariscono cosa significhi per loro *immagine*, e, contestualmente, che cosa significhi pensare e fare filosofia.

Innanzitutto il concetto viene definito come l'oggetto proprio della filosofia, ovvero come lo strumento che distingue questa pratica da ogni altra attività intellettuale, sia questa scienza, arte, cinema, etc. In secondo

luogo, Deleuze e Guattari chiariscono come i concetti non esistano in natura, non sono cioè qualcosa che il filosofo semplicemente scopre o trova intorno o dentro di sé, e che, anzi, la pretesa che una certa filosofia ha avuto per secoli di considerare i propri concetti come degli universali rappresenta una grave lacuna dell'indagine filosofica stessa, dal momento che equivale a una disattenzione rispetto alla metodologia con cui è possibile esercitare la filosofia in quanto pratica del pensiero. I concetti sono dunque *artefatti filosofici*: creazioni del filosofo. In terza battuta, i due pensatori sottolineano come non esista un concetto unico, ma ne esistano molti, e che il filosofo è sia i) chi crea un concetto ii) sia chi crea relazioni fra i concetti che costruisce o eredita. Un concetto è quindi uno strumento di natura *artificiale e relazionale*, un "tutto frammentario che non si adatta ad altri concetti perché i contorni non coincidono" (Deleuze, Guattari 1991, p. 5). Già questa descrizione dei concetti (che, per ragioni di semplicità, potremmo dire essere le "teorie filosofiche") come creazioni relazionali e non coincidenti tra di loro, offre un ottimo punto di ingresso nel pensiero di Deleuze, in particolar modo nella sua idea di realtà in divenire costituita da zone problematiche (ogni filosofo risponde a un problema che gli si presenta, e per cui crea i concetti), nonché nella sua concezione di pensiero come movimento perpetuo e mai stabile. Tuttavia, non è questa la tesi più radicale che viene presentata in *Che cos'è la filosofia?*.

Nel secondo capitolo della prima sezione del libro, Deleuze e Guattari introducono un altro elemento, ovvero *il piano di immanenza*, specificando immediatamente come: i) la filosofia, oltre ai concetti, ha anche bisogno di un piano; ii) i concetti e il piano non coincidono, non devono essere confusi; iii) il piano non è, quindi, né un concetto né la somma di tutti i concetti creati da un filosofo, ma qualcosa di ulteriore.

Che cos'è, dunque, un piano? È rispondendo a questa domanda che si raggiunge uno dei temi più importanti di tutto il pensiero di Deleuze, che non soltanto può venire utilizzato come lente interpretativa per rileggere tutta la sua opera, ma che ci porta anche alla questione da cui stiamo muovendo, ovvero *l'immagine*.

Deleuze e Guattari, per rispondere appunto a questa domanda, scelgono inizialmente un vocabolario piuttosto suggestivo e indiretto: se il concetto è un'onda, il piano sarebbe il mare; se i concetti sono delle tribù, il piano corrisponderebbe alla steppa in cui queste abitano, etc. Al netto delle metafore, però, a emergere sono soprattutto due caratteristiche: i) il piano è qualcosa che va *istituito*, e che, quindi, possiede a sua volta una natura in qualche modo artificiale, sebbene distinta da quella dei concetti; ii) il piano è lo sfondo che dona senso ai concetti stessi, senza il quale l'operazione della filosofia non avrebbe né direzione né coerenza. I due autori sembrano quindi voler sostenere come la filosofia, in quali-

tà di pratica di creazione, *collage* e variazione di concetti, abbia sempre un'origine non-concettuale (il piano) che non potrà mai risolversi in un concetto e che, conseguentemente, rappresenta una tensione asintotica insanabile e, proprio per questo, fornitrice di senso. Il primo punto, però, resta altamente problematico e, come vedremo, sarà proprio rispetto alla natura del piano (se sia artificiale o meno, creabile *ex novo* o meno) che è possibile rileggere il pensiero di Deleuze e seguirne alcune variazioni fondamentali.

Nel momento in cui Deleuze e Guattari scendono più in profondità nella loro descrizione di che cosa sia un piano, ecco che utilizzano, per descriverlo, una terminologia più precisa: “Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'*immagine del pensiero*, l'immagine che esso si dà di che cosa significhi pensare” (Deleuze, Guattari 1991, p. 27). E, poche righe dopo, aggiungono: “ciò che il pensiero rivendica di diritto, ciò che seleziona, è il movimento infinito o il movimento dell'infinito, che costituisce l'*immagine del pensiero*”. Il termine immagine, dunque, sembra voler significare due cose: i) il piano, ovvero quell'elemento pre-filosofico che è al cuore della filosofia e che permette la costruzione dei suoi concetti, senza però poter venire assimilato a questi; ii) un movimento infinito, ovvero non delimitato e non pre-ordinato, che corrisponde al vero diritto del pensiero. Sommando questi due elementi si potrebbe quindi già supporre che Deleuze voglia sostenere come i concetti provengano e siano resi possibili da un movimento infinito, il quale corrisponde alla natura più propria e originale del pensiero. La filosofia, quindi, partirebbe da questa realtà cangiante e pre-filosofica che rende tuttavia possibile la sua attività, ovvero la costruzione concettuale. Esiste, di conseguenza, un legame tra infinito e concetti, e tra diritto del pensiero e filosofia. Questa, in effetti, sembra essere proprio la tesi di Deleuze e Guattari, che dopo questa prima descrizione di che cosa sia un piano e di cosa lo distingua dai concetti, propongono una storia della filosofia proprio a partire da questa idea dell'esistenza di un piano radicalmente pre-filosofico.

Qualcosa di fondamentale, secondo Deleuze e Guattari, ha infatti avuto luogo in Grecia intorno al VIII secolo a.C.: “un numero di elementi si è riunito e cristallizzato intorno a qualcosa che si è dimostrato essere un evento veramente significativo” (de Beistegui 2007, p. 24). Nel contesto della *polis* greca è emerso qualcosa di straordinario rispetto al panorama geopolitico e culturale circostante: a differenza delle società gerarchiche del Medio-Oriente, la città-stato greca inventa un modello composto da individui uguali tra di loro (*homoioi*). Come Miguel de Beistegui ha riassunto, “ebbe luogo” in Grecia, secondo Deleuze e Guattari, “qualcosa che assomiglia a un fenomeno di appiattimento, sociale e politico: tutti gli uomini (sebbene in modo molto selezionato) apparivano allo stesso

livello” (de Beistegui 2007, *ivi*). Poi, citando apertamente Jean-Pierre Vernant, Deleuze e Guattari aggiungono che in Grecia, oltre al livello politico, si sono concatenate altre rivoluzioni fondamentali (Deleuze, Guattari 1991, p. 33): i) un pensiero svincolato dalla religione; ii) l’idea di un ordine cosmico basato su un’unica legge immanente a tutte le cose, su “qualcosa che assomiglia a una regola distributiva (*nomos*) che imponeva un ordine egualitario su tutti gli elementi che costituivano la natura” (de Beistegui 2007, p. 24).

In Grecia è stato dunque possibile concepire un’*amicizia* intesa come rapporto tra eguali (armonia tra gli elementi del cosmo, tra gli dèi o tra gli individui) e, coerentemente con questa visione, è stato possibile anche concepire un puro piano di immanenza. In questo contesto, la filosofia abbandona i piani di trascendenza della tradizione arcaica e il filosofo si distacca così dalla figura del saggio, dello sciamano o del poeta. L’immanenza diviene il tratto distintivo della filosofia, che si differenzia dalla mitologia, dalla religione e dalla cosmologia, sebbene tenda a essere spesso contaminata dalla trascendenza, trasformandosi in una ontoteologia. Secondo Deleuze e Guattari, infatti, la filosofia nasce come pensiero dell’immanenza, restaurazione di un’infinita velocità del pensiero che, come tale, è perpetuamente in trasformazione e non può venire irrigidita in categorie stabili, e che pure si scontra contro un’altra perpetua tendenza del pensiero a rallentare e a fermarsi. La filosofia, quindi, deve sempre lottare contro l’affermazione contraria all’immanenza, ovvero la trascendenza, ed è tanto più fedele a se stessa quanto più è radicale nel suo riarticolare e riaprire il piano di immanenza e la velocità infinita, ovvero l’*immagine* del pensiero. Come ha scritto Éric Alliez, “la storia filosofia è l’ipertesto dove l’affermazione dell’immanenza e l’illusione della trascendenza si confrontano incessantemente” (Alliez 1993, p. 12)²⁴. Tuttavia, sorgono già a questo punto alcuni problemi: se l’immagine del pensiero è la natura più intima del pensiero stesso, la tendenza alla trascendenza, invece, da dove deriva? Può esserci un comportamento *non naturale* del pensiero?

La pregnanza di queste domande aumenta quando Deleuze e Guattari aggiungono come, nonostante la filosofia sia indubbiamente nata in Grecia, non abbia nulla di greco.

Perché la filosofia nasce in Grecia e in quel determinato momento? [...] La geografia non si limita a fornire una materia e dei luoghi variabili alla forma storica; non è soltanto fisica umana, ma anche mentale, come il paesaggio. Essa strappa la storia al culto della necessità per far valere l’irriducibilità della contingenza. La strappa al culto delle origini per affermare la potenza di un

²⁴ Traduzione mia.

«ambiente» (ciò che la filosofia trova presso i Greci, diceva Nietzsche, non è un'origine, ma un clima, un ambiente, un'atmosfera: il filosofo cessa di essere una cometa...) [...] La storia della filosofia in Grecia non deve nascondere il fatto che i Greci, ogni volta, devono prima di tutto diventare filosofi, così come i filosofi devono diventare Greci. Il «divenire» non appartiene alla storia; a tutt'oggi la storia designa soltanto l'insieme delle condizioni, per quanto recenti, a cui ci si deve sottrarre per divenire, ossia per creare qualcosa di nuovo (Deleuze, Guattari 1991, p. 88).

Oltre a sottolineare, qualche capitolo prima, come la filosofia non fosse nata nelle *polis*, ma sui bordi e ai margini della cultura greca, ovvero nelle colonie, e perlopiù da stranieri e barbari, Deleuze e Guattari smaterializzano ulteriormente l'identificazione tra grecità e filosofia descrivendo quest'ultima non come una forma di cultura, quanto, appunto, come la scoperta della proprietà del pensiero di orizzontalizzare ogni ente; ovvero di aprire un piano di immanenza. Il punto è molto delicato, perché, da un lato, così facendo Deleuze mobilita un concetto già ampiamente utilizzato sin dagli anni sessanta, ovvero quello di *evento*, dando alla Grecia lo statuto di un'occasione contingente, assoluta e singolare: un ambiente che emerge nella storia, ma che non è appiattibile o ridicibile alle condizioni materiali rappresentate da quest'ultima. Dall'altro, allo stesso tempo, Deleuze e Guattari hanno però già sottolineato come l'immanenza non sia semplicemente un'idea o un concetto, ma l'*immagine del pensiero*: ovvero la natura più propria e pura del pensiero stesso. Un piano pre-filosofico.

Si comincia così a profilare una questione radicale: se ogni evento è unico e irripetibile, come può esserlo anche la scoperta del diritto stesso del pensiero? Posto che l'immanenza, come chiariscono i due autori, è velocità e movimento infiniti, ovvero continua variazione, può essere stata scopertamente unicamente *a partire da un dato momento*? Come avrebbe pensato il pensiero prima di scoprire la propria immagine con la filosofia?

Questo punto è affrontato da Deleuze e Guattari nel secondo capitolo di *Che cos'è la filosofia?*, in un modo che – a nostro parere – lascia tuttavia ancora aperta la questione e che ci porta sempre di più a constatare una difficoltà interna all'impianto discorsivo e filosofico di Deleuze. I due pensatori, infatti, dopo aver distinto piano e concetti, e avere descritto la nascita della filosofia come la scoperta della capacità di aprire il piano di immanenza, ovvero di infinitizzare il presente (finito per definizione) restituendo parte della velocità perduta al piano dell'attuale, tornano a ribadire come la sfida dell'immanenza si debba sempre scontrare con un desiderio istintivo di trascendenza. «Le illusioni circondano il piano. Non sono controsensi astratti, né solamente pressioni dell'esterno, ma miraggi del pensiero». Ma come si spiegano? Deleuze e Guattari ne

danno una descrizione quasi fisica: “È anche necessario, almeno in parte, che le illusioni si innalzino dal piano stesso, come i vapori di uno stagno, come le esalazioni presocratiche che si sprigionano dalla trasformazione degli elementi sempre operanti sul piano” (Deleuze, Guattari 1991, p. 39). In altre parole, il pensiero è sia immanenza che illusione di trascendenza: è immagine di un movimento infinito, da cui sorge però (nello scontro con la materia?) una nuvola di spettri in cui è sempre tentato di smarrirsi e di dimenticarsi.

Quest’immagine del pensiero e dei suoi rischi interni non sembra lasciare spazio a un vero e proprio divenire, ma rischia di trasformarsi in un’immagine statica: ci sarà *sempre* un’immanenza che non verrà raggiunta e un’illusione proiettata su questa *dal pensiero stesso*, come un’ombra. Non è quindi possibile un’immanenza assoluta e radicale, nonostante questa sia non soltanto il piano da cui parte la filosofia, ma anche la natura più profonda del pensiero? Ci sarà sempre anche il rischio di trascenderla e di perderla? Questa domanda colpisce al cuore il pensiero di Deleuze, che, com’è oramai noto, è colui che più di ogni altro, nel Novecento, ha preso sul serio il progetto di riformulare le categorie di differenza e di relazione (cfr. Godani 2009). In *Che cos’è la filosofia?* la risposta che viene data è ambigua e si articola in due punti: da un lato nel chiarire la relazione che la filosofia ha con il suo passato, in particolar modo greco, essendo la filosofia – cioè l’apertura dell’immanenza, ovvero la “scoperta” della natura del pensiero – nata in un certo momento e in un certo luogo e con certi pensatori, *non prima*; dall’altro, nell’approfondire qual è il rapporto tra l’immanenza stessa e la filosofia. Propongo due passaggi di *Che cos’è la filosofia?* in cui questi due punti vengono affrontati:

La filosofia moderna si riterritorializza sulla Grecia come forma del proprio passato. I filosofi tedeschi in particolare hanno avuto con la Grecia un rapporto personale, considerandosi appunto l’inverso dei Greci, il loro contrario, l’inverso simmetrico: i Greci mantenevano il piano di immanenza che costruivano nell’entusiasmo e nell’ebbrezza, ma dovevano impegnarsi a trovare i concetti con cui riempirlo per non ricadere nelle figure dell’Oriente; mentre noi abbiamo dei concetti, crediamo di averli dopo tanti secoli di pensiero occidentale, ma non sappiamo dove metterli, poiché ci manca un vero piano, captati come siamo dalla trascendenza cristiana. [...] *Noi, oggi, abbiamo i concetti, mentre i Greci non li avevano ancora; ma avevano il piano, che non noi abbiamo più. Per questo i Greci di Platone «contemplano» il concetto come qualcosa che è ancora molto lontano e al di sopra*, mentre noi abbiamo il concetto, ce l’abbiamo nello spirito in maniera innata (Deleuze, Guattari 1991, pp. 94-95).

Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare IL piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano, pen-

sarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno. *Ciò che non può essere pensato, e che tuttavia deve essere pensato, fu pensato una volta* (Deleuze, Guattari 1991, p. 48).

Ne emerge quindi un'immagine articolata e complessa: da un lato, il piano di immanenza era più immediatamente intuibile nel pensiero greco, dall'altro, tuttavia, noi oggi avremmo gli strumenti (i concetti) migliori per spalancarlo e costruirlo costantemente. Il piano di immanenza stesso, poi, Deleuze e Guattari sembrano volerlo concepire come un limite irraggiungibile: una continua sfida dentro cui il pensiero si muove, al punto che è possibile distinguere tra IL piano di immanenza e i diversi piani che i filosofi instaurano prima di costruire i loro concetti. In *Che cos'è la filosofia?* alla filosofia viene in definitiva conferito lo statuto di una pratica in continuo cominciamento, che non solo deve costruire i propri concetti ma anche il proprio inizio, ovvero il piano; e, allo stesso tempo, ai Greci viene riconosciuto un legame più immediato con un ambiente di immanenza assoluta. Come ora cercheremo di mostrare e come, in parte, è già stato notato, questa posizione di Deleuze sembrerebbe contraddire o quantomeno modificare le tesi sostenute proprio a riguardo negli anni sessanta, in particolar modo in *Differenza e Ripetizione* e *Logica del Senso*. La figura che ci permette di cogliere questo cambiamento nei confronti dell'inizio della filosofia è proprio Platone: colui "contro cui" Deleuze si scaglia nel tentativo di fondare un *pensiero senza immagini*; cosa che, in *Che cos'è la filosofia?*, non sembra più essere possibile.

2. Una fondazione senza fondamento

In un testo del 1967, poi inserito come appendice a *Logica del Senso* nel 1969, Deleuze si confronta direttamente con Platone. In queste pagine densissime, inizialmente pubblicate come articolo autonomo sulla *Revue de Métaphysique et de Morale* con il titolo di "Rovesciare il platonismo", Deleuze chiarisce sin da subito che, con Nietzsche, il rovesciamento del platonismo diventa "il compito della filosofia dell'avvenire" (Deleuze 1969, p. 223). Si deve infatti risalire a Platone per trovare quella distinzione tra idea-archetipo, da un lato, e copia o simulacro, dall'altra, che poi è entrata in vari modi nella filosofia e che ha sempre fatto del pensiero, del *logos* o del concetto, un giustificativo dell'esperienza, come se questa di per sé non fosse in grado di sussistere. Una distinzione che, in realtà, non è unica, ma duplice: prima tra idea e copia; successivamente tra copia e simulacro (o *phantasma*).

Rivolgersi a Platone come al pensatore della semplice distinzione tra il mondo dell'essenza e quello dell'apparenza, tuttavia, è secondo Deleuze

un errore di superficialità, in quanto la distinzione tra essere e apparenza è di secondo ordine e assume il proprio senso *unicamente* se installata nella triangolazione idee-copie-simulacri, in cui le copie e i simulacri iniziano una vera e propria guerra fra loro spinti da un *criterio selettivo interno* basato sulla rispettiva somiglianza alle idee. Se i Greci sono coloro che hanno pensato l'immanenza e gli amici, i Greci sono anche coloro che – conseguentemente – hanno concepito più di ogni altra cultura la nozione di rivale: Platone arriva a distinguere tra copia e simulacro sulla base di una selezione tra pretendenti posti tutti *sullo stesso piano*. Le copie, però, sono quei pretendenti che godono di un rapporto interno, di tipo noologico e etico, con le idee, mentre i simulacri “sono destituiti di valore in quanto non sopportano la prova della copia né l'esigenza del modello” (Deleuze 1968, 341). Ma ciò che differenzia nella pratica le copie dai simulacri è la tendenza *interna* che si esprime nella scelta di proseguire nel rapporto con l'archetipo aderendo sempre più a questo (come vedremo), o di ribellarsi e mantenere la propria singolarità svincolata. Ovviamente le copie (che Deleuze definisce “apollinee”, restando nel solco nietzschiano) si contraddistinguono per il primo tipo di aderenza al modello, mentre i *phantasmata* dionisiaci per la decisione di opporre un rifiuto alla richiesta di sottomissione dettata dalle idee. Ciò che importa, però, a Deleuze è riconoscere in Platone l'origine della possibilità per il pensiero di sussumere il differente, ovvero il simulacro, all'identico, ma, soprattutto, di sottolineare la natura *morale* di tale possibilità: e proprio in *Differenza e Ripetizione*, di pochi anni successivo all'articolo del 1967, troviamo una lettura genealogica e dettagliata di questo atto fondativo compiuto da Platone, che porta con sé la possibilità di un'altra filosofia, questa volta non dell'identico o del simile, ma dell'avvenire e della differenza. Rovesciare il platonismo significa, dunque, rovesciare l'inizio della filosofia stessa.

In seguito, il mondo della rappresentazione potrà più o meno dimenticare la sua origine morale, i suoi presupposti etici, anche se questi continueranno ad agire nella distinzione dell'originario e del derivato, dell'originale e del successivo, del fondamento e del fondato, che anima le gerarchie di una teologia rappresentativa prolungando la complementarità del modello e della copia (Deleuze 1968, p. 341).

Anche il principio di rappresentazione, base di buona parte della tradizione moderna e idealistica, viene ricondotto da Deleuze nel solco della fondazione platonica come mondo delle copie e lotta ai simulacri, nonché viene abbinato a una specifica struttura morale che “culmina nella posizione di un soggetto pensante identico, come principio d'identità per il concetto in generale” (Deleuze 1968, p. 341). Questo

allineamento specifico tra teoresi e pratica, tra rappresentazione e soggettività, dà vita a quattro illusioni fondamentali: i) dare per eliminata la differenza; ii) subordinare la differenza alla somiglianza; iii) confondere il negativo con il differente; iv) subordinare la differenza all'analogia del giudizio. Come si può notare, nel rovesciamento del platonismo, e sotto il nome tutelare di Platone, Deleuze inserisce quasi tutta la storia della filosofia, raccogliendo in un unico gesto Cartesio, Kant, Hegel e Husserl. A differenza di *Che cos'è la filosofia?* non ci sono piani differenti, e non ci sono diverse strutture pre-filosofiche che spingono il pensiero: la storia della filosofia sembra contrassegnata dallo stesso rifiuto rispetto alla nozione di differenza, che negli anni Sessanta prende la forma in Deleuze del *simulacro*. Da un lato sembrerebbe dunque esserci l'immanenza e dall'altro il rifiuto di quest'ultima all'interno della filosofia, in una lotta che porta a distinguere tra una filosofia della differenza e una filosofia dell'identico. Tra una filosofia dei simulacri, che ora vedremo, e una delle copie. Negli anni sessanta, le sfumature che vengono presentate in *Che cos'è la filosofia?*, (ovvero che ogni tendenza all'immanenza si accompagna con l'effusione di spettri, che ogni filosofo spalanca un piano, e che l'immanenza è l'immagine del pensiero) non sembrano ancora venire prese in considerazione.

L'analisi di Deleuze entra poi più nel dettaglio nella descrizione dello scontro tra le copie e i simulacri, descrivendo una tripla rete di fondazioni che cercheremo di esporre perché corrispondono al controcanto deleuziano al *Timeo* di Platone (Andreani 2007, p. 58; Lapoujade 2014, p. 53). Il primo meccanismo fondativo – e Deleuze è chiarissimo nel definire ogni fondazione come un atto di determinazione – riguarda il fondamento stesso: la prima fondazione è attuata dal fondamento in quanto tale. Ma se il fondamento in questione è il primo, è autosufficiente, è bastevole a se stesso, la sua opera fondatrice avrà effetto soprattutto su ciò che verrà dopo di lui. In questo modo si distinguono il *fondamento autonomo* (**F**) e il *fondato di secondo ordine* (**f**), che è allacciato ad **F** proprio in virtù del fatto che ciò che **F** fonda è – in realtà – la pretesa di **f** di ottenere qualcosa (**Q**) che solo lui possiede. **Q** non è altro che una qualità di **F** che **f** desidera ottenere; e più **f** risulterà ben fondato, più possiederà **Q**. Ma **Q** – ad un'analisi più accorta – si scopre non essere altro che la *differenza*: ciò che separa **F** da **f** e ciò che spinge, allo stesso tempo, **f** verso **F**. La brama di ottenere **Q**, che è differenza, non agisce però esteriormente ad **f**, bensì ne modifica l'interiorità: «l'operazione di fondare rende il pretendente simile al fondamento, gli conferisce dal didentro la somiglianza, e in tal modo, sotto questa condizione, gli dà la qualità da partecipare, l'oggetto a cui pretendere» (Deleuze 1968, p. 350). Chi più assomiglia a **F**, tra gli **f** fondati in second'ordine, più possiede **Q**.

Ha così inizio una lotta genetica, di selezione pura, nell'insieme di **f** che spartisce gli *f ben fondati*, i possessori in diverso grado – ma in un grado positivo – di **Q** (li chiameremo **fq** o *copie*); e gli *f mal fondati*, mal posti, che non bramano **Q** e non si spingono fino ad **F**; in altre parole: i *simulacri* (Ψ). La lotta tra **fq** e Ψ permette di arrivare al secondo grado di fondazione: **F** non ha più bisogno di fondare tramite la propria identità, dal momento che questa è oramai divenuta direzione interiore e primaria degli **fq**, e nemmeno tramite la somiglianza, dato che la lotta tra **fq** e Ψ ha fatto sì non solo che le copie prevalessero, ma che queste fossero simili il più possibile le une alle altre, avendo la stessa matrice in comune (**Q**). Pertanto, la seconda fondazione riguarda la pretesa di **fq** – dei fondamenti ben fatti, degli **f** aventi in sé il più possibile la **Q** del principio primo – di estendersi all'infinito.

L'identico esprime ora una pretesa che deve a sua volta essere fondata, dato che l'oggetto della pretesa non è più la differenza come qualità, ma ciò che di troppo grande e di troppo piccolo è nella differenza, l'eccesso e il difetto, cioè l'infinito. Ciò che deve essere fondato è la pretesa della rappresentazione di conquistare l'infinito, per non dovere la figlia che a se stesso e impadronirsi del cuore della differenza. Non più l'immagine si sforza di conquistare la differenza così come sembrava originariamente compresa nell'identico, ma viceversa l'identità si sforza di conquistare ciò che non comprendeva della differenza (Deleuze 1968, p. 350).

F utilizza dunque gli **fq** – selezionati per somiglianza fra tutti gli **f** possibili sul piano iniziale di immanenza – per colmare lo iato di differenza (**Q**) tra sé e gli **fq** stessi: la differenza viene dunque sussunta e assorbita dagli **fq** che cercano di colmare gli spazi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo dando origine al principio di ragion sufficiente; il quale non è l'identico, ma il modo con cui **F** colma **Q** estendendo all'infinito ciò che più gli somiglia: gli **fq**, le copie. Ciò è possibile proprio grazie alla natura selezionata degli **fq** stessi, i quali – simili il più possibile ad **F** – si pongono come centri identici, monotematici, conservatori. Il vuoto viene dimenticato e riempito: **Q** viene limitata e fatta scomparire proprio da ciò che lei stessa ha prodotto (gli **fq** sono infatti definiti dal proprio pretendere e assorbire **Q** – la differenza – di **F**).

Le due fondazioni danno origine ad una terza, l'ultima e definitiva, che va oltre il movimento che sino ad ora è passato da **F** fino alla lotta tra gli **fq** e gli Ψ ; che ha visto la vittoria degli **fq** simili ad **F** e, dunque, del regno della rappresentazione in cui la **Q** originaria è stata occultata e assorbita; e, infine, che ha seguito l'espansione degli **fq** verso gli infiniti – maggiore e minore – del mondo così creato.

I due significati del fondamento confluiscono tuttavia in un terzo. Fondare, in effetti, equivale sempre a piegare, curvare e ricurvare – a organiz-

zare l'ordine delle stagioni, degli anni e dei giorni. L'oggetto della pretesa (la qualità, la differenza) si trova posto in un cerchio, e archi di cerchio si distinguono nella misura in cui il fondamento stabilisce nel divenire qualitativo stasi, istanti e arresti compresi tra i due termini del più e del meno. I pretendenti sono distribuiti intorno al cerchio mobile, ricevendo ciascuno la parte corrispondente al merito della propria vita, una vita assimilata qui a uno stretto presente che fa valere la sua pretesa su una porzione di cerchio, che la "contrae" traendone una perdita o un guadagno nell'ordine del più o del meno secondo la propria progressione o regressione nella gerarchia delle immagini (un altro presente, un'altra vita contrae un'altra porzione) (Deleuze 1968, p. 351).

Q – la Differenza – viene posta in un cerchio, la cui circonferenza è ritagliata in "archi di cerchio" distinti in base a come il fondamento "stabilisce nel divenire qualitativo stasi, istanti e arresti compresi tra i due termini del più e del meno". Ci troviamo di fronte a una delle prime analisi trascendentali della singolarità in Gilles Deleuze. Gli "archi di cerchio" corrispondono alle singolarità – alle conformazioni individuali (non per forza descrivibili come soggetti o come coscienze: non sono degli io o dei nomi propri, quanto delle strutture di addensamento di forza, di limiti di intensità) descritte proprio da ciò che il fondamento **F** ha deciso all'origine. Ma cos'avrebbe stabilito **F**? Semplicemente, l'assegnazione di **Q**, cioè della differenza. **F** ha posto **Q** di fronte a degli **f**, i quali hanno poi scelto se bramare interiormente **Q** e – quindi – di tramutarsi in **fq** (le copie), oppure se opporsi al richiamo della somiglianza e continuare a prodursi nel dissimile e nel singolare (Ψ : i simulacri).

Eppure, abbiamo notato all'inizio dell'analisi sui tre ordini di fondazione come alla base del sistema platonico, e della distinzione tra **fq** e Ψ , ci fosse una scelta. Quindi **F** non ha posto **Q** già negli **f**, ma come possibilità di scelta, ovvero come principio di selezione: ovvero come differenziazione di differenza. Ciò che determina una singolarità (Ψ), dunque, è la risposta che si dà, autonomamente, alla possibilità di differenza; ma essendo la differenza dispensatrice di intensità e di qualità, ovvero di potenzialità e non di oggettività estrinseche, la scelta degli **f** determina la loro propria natura. Non quindi una scelta esteriore, ma sempre interiore – fondativa e strutturale – avviene nei riguardi di **Q**. Sia le copie che i simulacri hanno interiorizzato **Q**, ma in due modi distinti: le copie appiattendola all'identico (assomigliando a **F**), i simulacri accettando **Q** in quanto **Q**, ovvero la differenza nel suo differenziarsi puro.

Platone, dunque, non incarna semplicemente un'esclusione della differenza, ma una decisione presa rispetto al rapporto che il pensiero deve intrattenere con questa. Rovesciare il platonismo significherebbe riabilitare una scelta possibile, e, in *Differenza e Ripetizione*, questo equivale al tentativo di fondare un *pensiero senza immagini* (Deleuze 1968, p. 217): un

pensiero senza modelli, direttamente creatore, e in opposizione a un pensiero dell'identico e delle copie. Non si tratta soltanto di uscire dal pensiero di Platone, quindi, ma di diffidare di ogni forma di fondamento (Gambaro 2019, p. 301), dal momento che fondare porterebbe con sé sempre uno iato tra **F** (il fondamento stesso) e **f** (le cose fondate), in cui il pensiero può cedere all'istinto di chiudere questo spazio, ovvero di assorbire la differenza (**Q**) e occultare il piano da cui il fondamento stesso inizialmente proviene e su cui agisce. Come scrive chiaramente Deleuze, “fondare, è sempre fondare la rappresentazione” (Deleuze 1997, p. 351), ovvero il camuffamento dell'immanenza. Platone, quindi, e il platonismo da lui derivato, rappresentano l'intrinseca tendenza della filosofia a fondare principi e a costruire sistemi: cosa che, nel Deleuze degli anni sessanta, risulta essere il sintomo per eccellenza di una *scelta* di assecondare l'istinto alla trascendenza, cioè l'immobilismo, di una parte del pensiero (le *anime belle*).

3. L'immagine di un'immanenza assoluta

Questa posizione espressa in modo chiaro e rigoroso in *Differenza e Ripetizione* e *Logica del Senso* non sembra, però, venire più sostenuta in termini così radicali anche in *Che cos'è la filosofia?*. Come abbiamo già avuto modo di vedere, la nozione di immagine, invece che essere unicamente l'immagine di un modello o il rischio di ricadere in un archetipo, è il piano pre-filosofico senza cui la filosofia non potrebbe nemmeno iniziare. C'è stato quindi un cambiamento, nei trent'anni che intercorrono dalla pubblicazione di *Differenza e Ripetizione* e quella di *Che cos'è la filosofia?*, che ha portato Deleuze a rivalutare il tema del fondamento e dell'inizio della filosofia. Il punto è già stato osservato, sebbene con risultati e opinioni differenti. Per Daniel W. Smith, ad esempio, il rovesciamento del platonismo di Deleuze “recupera quasi ogni aspetto del progetto platonico, concependolo ora però dal punto di vista del simulacro” (Smith 2012, p. 16). Lapoujade, invece, sottolinea come non vi sia “né rovescio né sconvolgimento, ma *rivolgimento*, come quando si passa sul lato inverso di una piega. Senza dubbio l'ambizione iniziale, ereditata da Nietzsche, è quella di voler rovesciare il platonismo. Ma rovesciare significa in realtà creare un doppio che lo rivolge, piuttosto che un'opposizione che lo rovescia” (Lapoujade 2020, p. 304). Miguel de Beistegui, però, sembra offrire la spiegazione più convincente:

In *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari la designano [l'immagine] indifferentemente sia come piano (*plan*), sia come immagine. Da questo punto di vista, *Che cos'è la filosofia?* sembra marcare un cambiamento rispetto a un aspetto fondamentale di *Differenza e Ripetizione*, nella misura in cui Deleuze e Guattari sostengono ora che la filosofia – inclusa la loro – non riesce mai a

scrollarsi di dosso o determinare completamente la sua immagine: un pensiero puramente privo di immagini non è altro che un'illusione, o forse un'idea regolatrice del pensiero (de Beistegui 2007, p. 22).

La conclusione del brano tratto dal libro di de Beistegui ci sembra fondamentale: Deleuze, dagli anni sessanta fino a *Che cos'è la filosofia?*, affronta un rigoroso approfondimento del concetto di immanenza, allargandolo non soltanto a un certo modo di pensare in contrapposizione a un altro (copie *vs* simulacri; filosofia dell'identico *vs* filosofia della differenza), ma a *tutto* il pensiero e a *tutta* la realtà. Il puro rovesciamento del platonismo rischia di riproporre un'immagine limitata o dicotomica delle possibilità della filosofia: restituire invece a ogni filosofo, Platone incluso, la responsabilità dell'istituzione di un piano e di una creazione di concetti, fa sì che la filosofia non possa essere fondata una volta e per tutte, ma debba sempre venire iniziata. In questo mondo la logica del fondamento o del non-fondamento (che rischia, a sua volta, di fungere da nuovo fondamento negativo) viene superata: ogni filosofo taglia il piano di immanenza con un suo piano, dando espressione ma non esaurimento alla velocità infinita del pensiero. Deleuze mantiene dunque il nome di immagine per indicare la natura del pensiero, l'apertura dell'immanenza, nonostante la connotazione negativa che questa parola ha avuto in *Differenza e Ripetizione* e *Logica del Senso*, perché è creando, istituendo, che il movimento infinito del pensiero viene espresso e la tendenza alla trascendenza combattuta.

Un pensiero senza immagine significherebbe, dunque, un pensiero che non ha un fuori da cui provenire e da cui iniziare, ovvero un pensiero fatto da un filosofo senza un'esperienza. La continua costruzione di immagini, invece, non soltanto è espressione di una continua variazione del pensiero, e quindi l'eliminazione definitiva dell'idea di *verità*, ma è anche garanzia per evitare un fondamento che pre-determini ogni possibile concetto una volta e per tutte. La filosofia comincia ogni volta, esattamente perché il pensiero, il piano pre-filosofico, è ad ogni istante un evento: *un'immagine costruibile*.

Bibliografia

- Alliez, É.
1993 *La signature du monde*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Andreani, M.
2004 *Chōra: il terzo genere nella cosmologia del Timeo Platonico*, in "Annali di studi religiosi", 5, pp. 245-257.
- 2007 *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, Editori Riuniti, Roma.

Bordini, P.

2008 *Deleuze, Platone e la storia della filosofia antica*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, 63, 3, pp. 391- 414.

Colombo, A.

2022 *Reconstructing a conceptual history of the virtual: from Bergson to Deleuze and Lévy*, in “La Filosofia Futura”, 19, pp. 55-68.

De Beistegui, M.

2007 *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano.

Deleuze, G.

1962 *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002;

1964 *Marcel Proust et le signes*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino, 1967;

1968 *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Differenza e Ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997;

1969 *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris; trad.it. *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano;

Deleuze, G., Guattari, F.

1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996;

Descombes, V.

1971 *Le platonisme*, Presses Universitaires de France, Paris;

Gambaro, G.

2019 *Il simulacro del pensiero. La filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo*, in “Scenari”, 10, pp. 283-302.

Godani, P.,

2009 *Deleuze*, Carocci, Roma;

Lapoujade, D.

2014 *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it. *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano, 2020;

Smith, W. D.

2012 *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh;

Vernant, J-P.

1962 *Les origines de la pensée Grecque*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Le origini del pensiero Greco*, Feltrinelli, Milano, 2007.

L'immagine, la copia e il simulacro: Deleuze e Platone

Il presente saggio esamina l'evoluzione del pensiero di Gilles Deleuze, mettendo a confronto le opere *Differenza e Ripetizione* e *Che cos'è la filosofia?*. Originariamente, Deleuze propone una filosofia basata sulla differenza e sulla ripetizione, distaccandosi dalla trascendenza platonica per abbracciare una visione immanente e differenziata del pensiero. Tuttavia, nel corso di tre decenni, si osserva un cambiamento significativo nel suo approccio alla filosofia. Nell'opera *Che cos'è la filosofia?*, scritta con Félix Guattari, il concetto di "immagine" assume una duplice identità di piano e costruzione, segnalando una rivisitazione della filosofia che non può disfarsi completamente delle sue immagini pre-filosofiche. Questo saggio sostiene che Deleuze, estendendo il suo studio sull'immanenza, non cerca più un semplice rovesciamento del platonismo e un abbandono del fondamento, ma una continua ri-creazione del pensiero che supera le dicotomie tradizionali, invitando ogni filosofo a ridefinire continuamente i concetti di partenza della filosofia.

PAROLE CHIAVE: Deleuze, Platone, immagine, immanenza, piano.

The Image, the Copy, and the Simulacrum: Deleuze and Plato

This essay explores the evolution of Gilles Deleuze's thought by comparing his works "Difference and Repetition" and "What is Philosophy?". Initially, Deleuze advocates for a philosophy grounded in difference and repetition, moving away from Platonic transcendence towards a more immanent and differentiated view of thought. However, over three decades, a significant shift in his philosophical approach is observed. In "What is Philosophy?", co-authored with Félix Guattari, the concept of "image" takes on a dual identity as both plane and construction, indicating a reevaluation of philosophy that cannot completely shed its pre-philosophical images. This paper argues that Deleuze, extending his investigation into immanence, no longer seeks a mere reversal of Platonism but a continual re-creation of thought that transcends traditional dichotomies, urging every philosopher to perpetually redefine the foundational concepts of philosophy.

KEYWORDS: Deleuze, Plato, image, immanence, plane.