

La posizione dei problemi: nota critica a A. Colombo, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento, Mimesis 2023, con intervista all'autore*

by EMILIA MARRA* E ANDREA COLOMBO**

Il logicismo ha i giorni contati

[EM]: Per avvicinare la prima sezione dell'importante lavoro monografico *Immanenza e molteplicità: Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento* partirò da fuori e da lontano, ovvero da un gioco di parole che la coinvolge e la ibrida con il titolo del famoso singolo dei Baustelle del 2008, «Il liberismo ha i giorni contati». In entrambi i casi si tratta infatti di pensare il conto alla rovescia dettato dall'esplosione di una crisi, quella epistemologica del primo Novecento e quella finanziaria del 2007-2009. A ben guardare, tale esplosione coincide con un singolo evento solo per necessità narrativa: non si tratta di elevare un fatto a inizio assoluto, bensì di individuare un punto di precipitazione, il momento in cui non si può più non prendere coscienza di qualcosa che, surrettiziamente, dice già di una avvenuta trasformazione. In questo senso, l'Hilbert che nell'estate del 1900 enuncia i paradossi al Secondo Congresso Internazionale dei matematici diventa, nelle pagine di Andrea Colombo, un Hilbert deleuzianamente intensivo, come intensiva è Anna dei Baustelle.

Anche Colombo parte da fuori e da lontano nella sua disamina della crisi dei fondamenti della matematica, e lo fa cedendo strategicamente e sorprendentemente la parola a Michel Foucault: «Tutti sanno che in Francia vi sono pochi logici, ma che vi è stato un numero non irrilevante di storici della scienza». Queste parole, scritte nel 1978 in apertura alla prefazione per l'edizione americana de *Il normale e il patologico* di Georges Canguilhem, saranno poi ribadite dallo stesso Foucault nel 1984, aggiungendo così al piano della valorizzazione del lavoro di uno dei propri maestri (e forse non il meno rilevante), l'autorevolezza della ripetizione e la solennità del lascito testamentario. Sicché non è in effetti insensato attendersi da queste prime parole del saggio *La vita: l'esperienza e la scienza* qualcosa che perlomeno ammicchi a un posizionamento, a una narrazione del proprio ruolo all'interno di una storia, quella dell'epistemologia francese, rispetto alla quale Foucault è interno e insieme esterno. La sensazione che quel testo offra al discorso di Colombo qualcosa di simile a un calcio negativo, a un selciato da percorrere per distaccarsene al momento opportuno, viene rafforzata dalla citazione scelta dalla tesi di dottorato di Brouwer, caposcuola dell'intuizionismo: «certo, la scienza empirica

* Università degli Studi di Palermo, emilia.marra@unipa.it

** Università degli Studi di Udine, Università degli Studi di Padova, andrea.colombo@unipd.it

è legata alla matematica, ma l'esperienza non ci può mai costringere alla scelta di un sistema matematico definito» (p. 42). Esperienza e scienza attraversano il Novecento francese fino a stagliarsi sulle pagine dell'ultimo Foucault, mentre matematica e vita sembrano stare, per Foucault, in un rapporto di non continuità. Questa, in effetti, la tesi di Foucault, laddove egli sottolinea che l'importanza di Canguilhem nella storia delle scienze sta forse soprattutto nell'aver rivolto la propria attenzione a discipline che non occupano un posto di riguardo «nella gerarchia positivista delle scienze» (Foucault 1997: 276), ovvero a quelle discipline più distanti dalla formalizzazione, come la biologia e la medicina, con bassa attitudine alla matematizzazione. Foucault non sembra allora leggere nel processo di moltiplicazione delle matematiche del Novecento un modo possibile del desiderio e del volontarismo. Se il rapporto tra Deleuze e le matematiche è diventato negli ultimi anni un vero e proprio campo di ricerca, si capisce perché, nel caso della letteratura critica su Foucault, lo stesso tema non abbia goduto dello stesso interesse. Cionondimeno le parole di Foucault generano qui un effetto, ovvero la necessità di mettere a tema il discontinuo all'interno di un discorso che, da Brouwer a Deleuze attraverso Poincaré, fa del continuo il grimaldello concettuale per una concezione creativa della matematica. La costruzione del capitolo apre quindi a una domanda sul rapporto tra continuo e discontinuo, la cui occasione di espressione è in questo caso l'apertura scelta da Colombo, ma che trova nella filosofia di Deleuze un cantiere aperto di sperimentazione e di riflessione: è necessario prendere le mosse dal discontinuo per pensare il continuo?

[AC]: Per quanto nel mio libro compaia solo una frase di Foucault, credo che il riferimento sia del tutto corretto. Anche lui, come Deleuze, rientra a pieno titolo nell'epistemologia francese, e forse in maniera ancora più attendibile se guardiamo al suo legame con i maestri dell'*École Normale*. Foucault non è esterno a quella tradizione, ma ne curva e ne utilizza i modelli, approfondendo quello che ne è probabilmente il vero *leitmotiv*, da Brunschvicg fino ad Althusser: la "storia" – vista come chiave per leggere la scienza e le strutture di pensiero.

Detto questo, il nodo tra continuo e discreto è centrale. Si tratta di due termini fondamentali tanto per la filosofia quanto per la matematica, e quando vengono messi a confronto, a partire dalle due diverse discipline, si producono cortocircuiti interessanti.

La filosofia del Novecento – e penso qui soprattutto a Bergson e a Whitehead, ma anche Deleuze rientra appunto in questa tendenza, con le sue riflessioni sull'*immanenza* e l'*univocità* – ha cercato di mettere in questione le categorie del discreto, dell'individuato, del singolo, per far emergere invece il *continuum*, il processo, il flusso. In matematica, invece, il movimento è quasi opposto: la crisi dei fondamenti ha portato a ricostruire il continuo a partire dal discreto, dalle sequenze numeriche, dai sistemi formali, come mostrano Cantor, Hilbert o Brouwer. In questo senso, mentre la filosofia tenta di recuperare il continuo contro il frammento, la matematica tende a riportare l'indistinto del continuo entro l'ordine discreto.

Si può dire, allora, che se la filosofia ha lavorato per rimettere in campo la spontaneità delle forme, la matematica ha cercato di abbandonare categorie eccessivamente ampie e rigide e, in questo senso, continue, per riuscire ad articolare l'unico, l'irripetibile, il singolo. La categoria di *evento* è stata quindi raggiunta da due direzioni diverse, mosse dalla stessa intenzione di fondo: non soltanto descrivere la realtà, ma interrogare il senso stesso di questa operazione, chiedersi quali effetti produca modellizzare il reale e che cosa significhi creare delle categorie: quali conseguenze generi un simile atto creativo. Se la filosofia del Novecento, prendendo ovviamente questa macrocategoria con estrema precauzione, tanto che dovremmo probabilmente parlare di una *certa* filosofia del Novecento, ha radicalizzato e portato a fondamento il sorgere della novità, ovvero ha portato allo statuto di fondamento l'infondabile per eccellenza – anche la matematica ha dovuto fare i conti con la costante *costruibilità* dei propri strumenti, sganciati da ogni fondamento tradizionale. In questo rigoroso lavoro sull'incertezza e sulla probabilità, la filosofia e la matematica si sono incontrate, e il discreto e il continuo sono le due categorie con cui è possibile raccontare meglio questo incontro.

More topologico

[EM]: Tre figure, una funzione, un piano. Il secondo capitolo di Colombo, dedicato alla costruzione concettuale, convoca Léon Brunschvicg, Jean Cavaillès e Gaston Bachelard in qualità di traduttori di quello smottamento che ha coinvolto le matematiche sul piano filosofico. Ci si imbatte così in un Brunschvicg decisamente meno conservativo e idealista di quanto non ritenga Paul Nizan nel suo *Les chiens de garde*. Distinto dai vari Maritain, Marcel, Boutroux, Brunschvicg si accompagna qui a Gauss, Riemann e Einstein (cfr. p. 55), e si trova inserito all'interno di una serie se non inedita, senz'altro più sotterranea rispetto alla compattezza di un insieme costruito per negazione. In presa diretta sul «movimento costitutivo delle matematiche stesse», come scrive Desanti, Brunschvicg avrebbe allora il merito di riportare quella tensione sul piano ontologico. Le acquisizioni teoriche di Poincaré, Borel e Lebesgue vengono così inserite all'interno del progetto più generale di una logica delle relazioni. Il merito di Cavaillès sta invece per Colombo nell'aver formulato «l'ipotesi di una *expérience* che è un processo privo di soggetti, dove dei problemi vengono posti e la loro soluzione è un atto creativo dipendente dalle condizioni stesse in cui sorgono, ma anche dall'incontro con qualcosa di nuovo e assolutamente non legato alle condizioni da cui provengono» (p. 69). Scuole matematiche e orientamenti filosofici impossibili trovano nelle pagine di Cavaillès un punto di equilibrio, aprendo così un campo di esplorazione ibrido che, con un pizzico di audacia, si potrebbe persino pensare come un antenato del campo trascendentale impersonale. Ma è con Bachelard che lo sforzo di pensare in termini processuali senza soggetto incontra una definizione: fenomenotecnica diventa il nome del movimento di creazione, da parte della scienza, dei fenomeni di cui si occupa, attraverso strumenti e tecniche. La matematica è

allora, scrive ancora Colombo, la «vera e propria *lingua della creazione metafisica* che funge da terzo elemento tra *natura naturata* e *natura naturans*» (p. 73), una lingua che dice quindi il paradosso dell'artificialità di un processo senza soggetto. Si tratta allora di descrivere e costruire topologicamente spazi, dunque di insistere sulla dimensione deformante del pensiero matematico. Tre figure quindi, tre agenti della traduzione tra matematica e filosofia, che benché operino a partire da tradizioni e intenti diversi condividono per Colombo lo stesso piano concettuale: lo spinozismo. Si tratta di una tesi forte e certo non priva di conseguenze. Si potrebbe allora pensare a un comune orizzonte metodologico innervato di spinozismo che veda proprio nella topologia una dimensione più ampia rispetto alla geometria, un vero e proprio spazio di sperimentazione del pensiero. Questo livello dell'analisi ha il vantaggio di riportare l'attenzione su quella "vita" che è apparentemente rimasta fin qui in secondo piano, in favore della scienza e dell'esperienza. Adesso infatti la vita ritorna come l'elemento creativo, deformante e informante insieme, che anima matematica e filosofia, in grado di eccedere il proprio vincolo normativo, di irrompere oltre la logica del formalismo sul piano della matematica e del bisogno sul piano biologico. La domanda che vorrei porre è allora la seguente: si potrebbe sostenere che questo incontro tra tradizione intuizionista-temporale e tradizione spaziale-strutturale sotto il segno di Spinoza potrebbe aver incontrato nell'attenzione di Deleuze e Guattari alla nozione di ambiente un ulteriore momento di sviluppo del more topologico? Grande impensato della filosofia cartesiana, l'ambiente potrebbe portare con sé quella possibilità di pensare i concetti (prodotti, artificiali) non come oggetti ma come territori, ovvero all'interno di una topologia come spazio vivo adeguato al piano concettuale spinoziano.

[AC]: Sì, assolutamente. Nel mio lavoro ho voluto mostrare come il riferimento a Spinoza costituisca un piano comune di traduzione tra matematica e filosofia. Brunschvicg, nel suo *Les Étapes de la philosophie mathématique*, inserisce Spinoza nel capitolo dedicato alla storia delle matematiche, accanto a figure come Euclide e Gauss: non quindi come presenza marginale, ma come punto di raccordo decisivo capace di mostrare come il pensiero matematico comporti sempre una presa di posizione ontologica. Accanto a lui, Cavailles, Bachelard e anche Lautman insistono sulla natura creativa dei concetti, che non sono mere descrizioni ma veri e propri atti di produzione. È qui che la nozione di virtuale, come processo creativo, può essere pensata a sua volta come un "luogo": non qualcosa di astratto o separato, ma uno *spazio* in cui problemi e soluzioni emergono in modo dinamico, impersonale, processuale.

La questione dell'ambiente si lega quindi bene a questo sfondo. In *Mille piani*, che è un testo che non ho trattato nel libro, ma che meriterà presto un suo spazio di analisi, la topologia come pensiero degli spazi deformabili trova un corrispettivo proprio nell'idea di ambiente, che non è mai uno sfondo neutro ma un campo di forze, un territorio. I concetti, in questa prospettiva, facendo un balzo fino agli anni Novanta e a *Che cos'è la filosofia?*,

scritto anche con questo con Guattari, non sono oggetti già dati ma spazi vivi, territori topologici in cui la vita si esprime e si deforma.

Qui possono tornare utili riferimenti contemporanei: penso a Pierre Lévy, con la sua concezione degli ambienti digitali come spazi cognitivi fluidi, o a Manuel DeLanda, che ha sviluppato una lettura deleuziana della morfogenesi e della materia come campo di possibilità. Entrambi mostrano come la categoria di ambiente, letta topologicamente, permetta di superare la distinzione tra naturale e artificiale: l'ambiente è sempre costruito, ma proprio per questo diventa il luogo degli eventi, uno spazio di sperimentazione concettuale. In questo senso, per concludere, sì: l'incontro tra tradizione intuizionista-temporale e tradizione spaziale-strutturale, filtrato da Spinoza, trova in Deleuze e Guattari un ulteriore sviluppo proprio attraverso l'attenzione all'ambiente e ai territori, intesi come *spazi di intensità* o *spazi di fase* (termine matematico fondamentale, che nel libro tratto a lungo). L'ambiente diventa così la scena di un "more topologico": non un semplice contenitore, ma uno spazio vivo in cui la filosofia costruisce concetti-territori che emergono da un tessuto vibrante, aprendo nuovi scorci, nuove pieghe, della realtà.

Riemann allo specchio

[EM]: Nella terza sezione del volume, dedicata alla invenzione deleuziana di quel "bergsonismo" che, come noto, non è né una scuola né un indirizzo filosofico, Colombo accompagna il lettore lungo la storia del calcolo infinitesimale fino a intercettare Bernhard Riemann sull'orlo di un esaurimento nervoso in seguito alla richiesta (inusuale) del suo esaminatore responsabile dell'abilitazione, Carl Friedrich Gauss, di preparare la lezione di prova non su uno dei due temi presentati e già ben noti al matematico, bensì su un terzo argomento, di natura generica, inserito tra i tre titoli possibili nell'idea che non sarebbe stato scelto: gli elementi fondazionali della geometria (cfr. p. 108). Da questo inconveniente, suggerisce Colombo, nasce la riflessione intorno a ciò che in geometria euclidea si dà per dato, fino a porre la domanda radicale sul fondamento: «non si sa se gli assiomi e i postulati della geometria euclidea [che vengono considerati come dati] siano o meno *consistenti*, ovvero se siano possibili» (p. 109). Posto il problema, Riemann inventa il concetto di molteplicità n-dimensionali per attraversarlo. Colombo definisce il gesto di Riemann un gesto nietzschiano, nella misura in cui si tratta di una operazione retroattiva atta a riportare genealogicamente nozioni consolidate alle proprie condizioni di possibilità per rilanciare l'esplorazione degli intorni da cui, in vantaggio su altre, sono sorte. Il capitolo si conclude poi con una lunga sezione dedicata alla lettura deleuziana di Spinoza, in cui Colombo mostra come le nozioni di problema, di molteplicità e di calcolo differenziale trovino terreno favorevole alla propria ontologizzazione proprio nello spinozismo. Il senso di spaesamento coglie chi si attenda da un capitolo sul Bergson di Deleuze il Bergson di Deleuze, ovvero una disamina dei testi che Deleuze dedica a Bergson allo scopo di trarne delle conseguenze sulla legittimità della lettura deleuziana, di speci-

ficare perché Deleuze si attarda su alcuni scritti di Bergson trascurandone altri o per rivendicare la paternità bergsoniana di un determinato concetto. Certo, Bergson qui compare e si contano alcune citazioni tratte da *Il bergsonismo*, ma l'operazione compiuta da Colombo è qui a mio parere molto più interessante e azzardata. Ci si trova infatti – mi sembra, e l'autore saprà dire se a ragione o a torto – davanti a un capitolo performativo, che mette in scena, se mi si passa l'espressione, il bergsonismo di Deleuze, con l'effetto paradossale di mettere nei fatti Bergson in secondo piano. Che cos'è il bergsonismo di Deleuze? Se si tiene in considerazione il fatto che tutti i testi deleuziani su Bergson prendono le mosse dalla questione del metodo, ci si potrebbe risolvere nel dire che in prima battuta il bergsonismo per Deleuze è un metodo. Dai testi dedicati a Bergson sappiamo anche che questo metodo, un metodo della differenza, è considerato da Deleuze strategico, necessario e in grado di opporsi al metodo dialettico. Il suggerimento che mi sembra qui essere introdotto da Colombo è che il metodo bergsoniano, destinato a trasformarsi per torsione e deformazione nel metodo della drammatizzazione di Deleuze, scopre in Riemann un precursore oscuro, e lo trova 1. perché lo stesso Riemann intercetta tensioni filosofiche su quello che altrove è stato chiamato il piano concettuale spinoziano (e nietzschiano); 2. perché lo stesso Riemann subisce uno sdoppiamento: Deleuze legge il Riemann di Bergson e corregge Bergson con Riemann. Più nello specifico, il Riemann di Bergson è il passaggio attraverso il quale Deleuze distingue intuizione e senso comune, dimensione temporale e dimensione spaziale del reale nei termini di molteplicità discreta e molteplicità continua, ma è attraverso lo stesso Riemann che Deleuze supera, per Colombo, alcuni approdi teorici bergsoniani ritenuti insoddisfacenti, e che riguardano principalmente la natura del tempo (cfr. p. 125) – tema affrontato nel quarto e ultimo capitolo del libro. L'operazione qui messa a tema sembra infine avere più di un aspetto in comune con il movimento descritto nel capitolo precedente, ovvero il passaggio dalla geometria alla topologia come gesto anti-essenzialista che va alle spalle della realtà oggettiva per interrogarne i margini in termini relazionali e trasformativi.

[AC]: Direi che la tua lettura è corretta. Il capitolo sul “bergsonismo” non intende proporre un'esegesi dei testi deleuziani su Bergson, né discutere la legittimità della sua interpretazione. Il punto è che Deleuze non è mai stato fedele ai suoi maestri: non lo è con Nietzsche, non lo è con Spinoza e non lo è, soprattutto, con Bergson. Il mio intento era mostrare come la circuitazione di Riemann e Bergson trovi il suo senso — e non sia dunque una mera invenzione deleuziana — nel panorama epistemologico inaugurato da Brunschvicg, che aveva già unito il concetto di intuizione, centrale in Bergson e nell'intuizionismo matematico francese, tra cui si può annoverare Poincaré, alla rivoluzione riemanniana. Questa associazione tra intuizione e molteplicità è dirompente, perché tiene insieme un gesto immediato e unico (l'intuizione) e una disposizione spaziale e creativa (la molteplicità geometrica). È a partire da questa cornice che diventa possibile leggere l'uso che Deleuze fa di Bergson e Riemann non come una scelta arbitraria, ma come l'attivazione di tensioni filosofiche già presenti.

Riemann, con la sua lezione inaugurale, compie un gesto radicale: genealogizzare i concetti geometrici, riportarli alle loro condizioni di possibilità e rilanciare l'indagine sugli "intorni" da cui sono nati. È un gesto nietzschiano e spinozista insieme, perché non accetta i postulati come dati, ma ne interroga il fondamento. Deleuze legge questo Riemann attraverso Bergson, ma al tempo stesso corregge Bergson con Riemann: da un lato la distinzione tra molteplicità discreta e molteplicità continua, dall'altro la possibilità di oltrepassare alcuni limiti bergsoniani, soprattutto sull'idea di tempo. Il capitolo è dunque, come dici tu, performativo: non è "su Bergson", ma mette in scena un bergsonismo che si trasforma incontrando Riemann. E questo movimento ha un tratto comune con quanto già discusso nel capitolo precedente: il passaggio dalla geometria alla topologia, dall'essenza alla relazione, dal dato all'invenzione. È un gesto anti-essenzialista che apre lo spazio per pensare i concetti non come rappresentazioni di un reale dato, ma come strumenti per deformarlo e ricrearlo. In questo senso, il bergsonismo di Deleuze è un metodo, sì, ma anche e soprattutto un modo di abitare il pensiero come spazio di sperimentazione.

Kant incriminato

[EM]: Nel suo ultimo capitolo, Colombo presenta e interroga la filosofia della differenza del Deleuze della fine degli anni '60 nei termini di una filosofia differenziale. Il sintagma dice dell'avvenuta commistione tra filosofia e matematica, terreno già in preparazione nella monografia del '66, ma portato a compimento in *Differenza e ripetizione e Logica del senso*. È qui che il metodo dell'intuizione incontra il calcolo infinitesimale. Scrive Colombo: «cogliere queste differenze, come insegnato da Bergson e come è stato ripreso da Deleuze, è il lavoro specifico di un'intuizione: intuizione che non è solo un atto psicologico, ma è un vero e proprio metodo filosofico. In particolare, l'intuizione delle differenze impercettibili equivale a cogliere teoreticamente le molteplicità n-dimensionali che sono le singolarità che compongono il piano del reale e del virtuale» (p. 144). Il programma dell'empirismo trascendentale ne è presto tratto, ed è per esserne all'altezza che Deleuze deforma, torce, inserisce in serie prima impensate autori e concetti. All'interno di questo processo, Kant occupa una posizione singolare, perché è un Kant che contamina e che al contempo, a furia di contaminazioni, si incrina irrimediabilmente. Attraverso quell'ossessione per il puro che, per Deleuze, caratterizza la filosofia kantiana, l'immaginazione, squalificata da Bergson, riacquista terreno laddove incontra il punto limite della «rappresentazione di una pura forma»; al contempo però il sublime passa dal piano dell'esperienza allo statuto di evento, costringendo così la soggettività trascendentale a tremare, e allo stesso Kant di trasformarsi in Rimbaud (*je est un autre*). L'intervallo di determinabilità inserito da Kant nel cuore del cogito cartesiano (il *moi*, l'io passivo) viene infatti esasperato da Deleuze fino a incrinare l'intero schematismo kantiano. Colombo legge il movimento di deformazione della filosofia kantiana attraverso la

«“triade magica” della filosofia differenziale» (p. 151): Maimon, Hoene Wronski e Bordas-Demoulin vengono qui presentati a favore di lettore, che grazie al lavoro di Colombo ha la possibilità di orientarsi all’interno di un prisma piuttosto complesso. Questa operazione (che coinvolge anche altri nomi del panorama matematico, come Abel e Galois) ha un obiettivo polemico dichiarato e porta con sé una proposta speculativa: Colombo vuole infatti contribuire a sfatare il pregiudizio à la Sokal secondo il quale Deleuze fosse pressoché digiuno di competenze e studi in ambito matematico, e che si limitasse dunque a schiarare in maniera roboante nomi di matematici per ammantare di scientismo la propria proposta ontologica. La tesi che Colombo intende invece sostenere è che quello che chiama il polo intuizionista-algebrico-bergsoniano sia più forte negli anni Sessanta rispetto a quello regionale-costruttivista-spinoziano, sul quale Deleuze si concentrerà maggiormente in seguito. Si tratta di un posizionamento che valorizza l’influenza del matematico Albert Lautman, ovvero dell’unico matematico citato apertamente in *Logica del senso* (cfr. p. 174) sulla torsione che Deleuze fa compiere a Kant, e in particolare su quel punto che segna l’inizio non solo della monografia del 1963, ma anche della prima lezione del corso su Kant del 1978: l’analisi dell’a priori. Attraverso Lautman, Deleuze giunge alla conclusione che l’unico a priori possibile, in matematica e in filosofia, è «l’esigenza del problema» (p. 172). Certo, specifica Colombo, Deleuze deforma, per estensione, la proposta di Lautman, sottraendo alla matematica il primato di unica scienza del problematico. Con questo e alla luce di quello che Colombo chiama lo «scivolamento verso lo spazio compiuto da Deleuze dopo la fine degli anni Sessanta» (p. 179), possiamo considerare saldato il conto kantiano? Oppure Kant continuerà ad aggirarsi nella filosofia deleuziana tra il polo intuizionista-algebrico-bergsoniano e quello regionale-costruttivista-spinoziano?

[AC]: Direi che Lautman entra in Deleuze proprio come un anti-Kant. In *Differenza e ripetizione*, nel capitolo intitolato *L’immagine del pensiero*, si vede chiaramente: se Kant aveva concepito il trascendentale come insieme di condizioni a priori della conoscenza, Lautman lo sposta verso l’esigenza del problema. L’a priori, per Lautman, non è la forma universale che precede l’esperienza, ma la problematicità stessa che struttura tanto la filosofia quanto la matematica. È su questa torsione che Deleuze costruisce il suo empirismo trascendentale: il trascendentale non come insieme di categorie, ma come campo problematico.

Detto questo, non credo che la partita con Kant sia mai definitivamente chiusa. Deleuze si serve di Lautman come di un vero e proprio controcanto per sottrarre alla filosofia kantiana il primato sulle condizioni, ma Kant rimane un interlocutore costante. Con la nozione di trascendentale, Deleuze combatte una battaglia che attraversa tutta la sua opera: da un lato tenta di liberarsene, trasformandolo in campo di differenze e di problemi, dall’altro continua a muoversi entro le tracce lasciate da Kant. In questo senso, Kant “aleggia” sempre nella filosofia di Deleuze: non viene mai liquidato una volta per tutte, ma continuamente deformato, spinto al limite, costretto a trasformarsi.

Non a caso, più di un interprete ha parlato di Deleuze come di un neo-kantiano. Lyotard lo aveva già segnalato negli anni Sessanta, ed è stato poi Badiou, in *La clameur de l'Être*, a dire che Deleuze era in fondo “un kantiano estremo”. Anche Éric Alliez ha insistito sul fatto che l'empirismo trascendentale deleuziano non fosse altro che un modo di rifondare la questione trascendentale. Lato mio, appartengo a un gruppo di ricerca chiamato “Metamorfofi del Trascendentale” che è stato pioneristico, in Italia e non solo, proprio nel cogliere gli aspetti trascendentali di Gilles Deleuze, soprattutto grazie ai lavori di Gaetano Rametta.

La distinzione che propongo nel libro, quindi, tra un polo intuizionista-algebrico-bergsoniano e un polo regionale-costruttivista-spinoziano serve proprio a mostrare questo movimento. Negli anni Sessanta, il primo polo è certamente più forte, e Lautman ne è la figura decisiva: è lui che permette a Deleuze di pensare il trascendentale come problema. Ma lo “scivolamento verso lo spazio” che avviene dopo *Logica del senso* mostra che Kant continua a rimanere in gioco: non più come sistema da difendere, ma come fantasma concettuale con cui Deleuze deve continuamente confrontarsi. È come se Deleuze si spostasse dalla *Critica del Ragion Pura* alla *Critica del Giudizio*.

BIBLIOGRAFIA

Foucault, M. (1997). “La vita: l'esperienza e la scienza”. In G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*. Tr. it. di M. Porro. Torino: Einaudi, 269-283.