

## Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze

PIERRE MONTEBELLO  
Università di Toulouse

**ABSTRACT:** The paper aims at illustrating the project of renewal and purification of the transcendental achieved by Deleuze. Through an original synthesis of the thought of Sartre, Simondon and especially Bergson, Deleuze wants to separate radically the transcendental from the realm of subjectivity, in order to show that it takes its place on an impersonal and cosmological level, from which the subject itself has its genesis. This renewal of the transcendental is analyzed here in its quadruple dimension: immanent, ontological, cosmological, and temporal. By the comparison between the subjectivist and phenomenological tradition on the one hand and the Deleuze's project on the other, inverted possible worlds draw themselves: a world that mirrors man and a world in which "man is absent".

**PAROLE CHIAVE:** Deleuze, Transcendental, Cosmology, Time, Virtual.

La nozione di trascendentale occupa un luogo primordiale in Deleuze. Essa è presente fin dai primi testi su Hume e Kant. È l'oggetto di una vera e propria ricostruzione in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*. Al trascendentalismo kantiano e fenomenologico, Deleuze oppone una nuova concezione del trascendentale, fatta scaturire da un'altra linea di pensatori: Bergson, Sartre e Simondon. Le letture che Deleuze propone de *La trascendenza dell'ego* di Sartre e di *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica* di Simondon in *Logica del senso*, del primo capitolo di *Materia e memoria* in *Il bergsonismo* e in *Cinema I*, si muovono tutte nello stesso senso. Esse seguono Sartre nel suo progetto di «rinnovare» e «purificare» la nozione di trascendentale.

Deleuze scopre con Sartre un autentico problema, quello di sapere se il trascendentale sia o meno una proprietà dell'Ego. Nel suo primo scritto, *La trascendenza dell'Ego*, Sartre si propone di radicalizzare l'im-

presa husserliana accordando un significato più alto all'immanenza del vissuto rispetto all'Io trascendentale. In fondo perché dovremmo considerare che l'Io trascendentale sarebbe «dietro» la coscienza? Non equivale a destituire la coscienza dalla sua capacità di sintetizzare e totalizzare? Come se fosse sempre necessario che la coscienza sia prodotta da qualcosa d'altro, come se l'Io fosse uno scalpello che taglia la coscienza, la divide, la sfalda, come se fosse «un germe di opacità» nella chiarezza cosciente. Fino al punto per cui Sartre afferma: «l'Io trascendentale è la morte della coscienza». O la coscienza è questo essere/apparire leggero e traslucido, questo assoluto non sostanziale che coincide con i vissuti immanenti, una perpetua invenzione d'esistenza, oppure essa si fonda su un assoluto rigido, compatto, trascendente.

La soluzione di Sartre è consistita nel volgersi verso un campo trascendentale impersonale, una coscienza senza Io, irriflessa, non posizionale di se stessa, non tetica, una coscienza immersa negli oggetti e che non ha bisogno di prendere coscienza di se stessa. Egli dirà della coscienza che «è una spontaneità impersonale» che si determina all'esistenza ad ogni istante: «creazione incessante di esistenza» di cui l'Io non è il creatore. Questa coscienza irriflessa comporta un sentimento estremo dell'abisso, una vertigine che è la «vertigine della possibilità», il sentimento di una spontaneità immensa di cui la libertà non è che un caso («al di là della libertà»), così come l'Ego e l'Io sono ormai solo un caso della coscienza, un oggetto pratico, riflessivo della coscienza. La coscienza, quindi, va dalla spontaneità all'Io, dall'impersonale al personale, e non il contrario. L'Io non è dunque il proprietario della coscienza. Sartre poteva così concludere: «La concezione dell'Ego da noi suggerita ci sembra realizzare la liberazione del Campo trascendentale e nello stesso tempo la sua purificazione»<sup>1</sup>.

Deleuze è molto interessato a questa trasformazione del concetto di trascendentale. Quest'ultimo designa ora una «spontaneità *individuata e impersonale*»<sup>2</sup>, come dice Sartre. Tutto il progetto di *Logica del senso* è quello di proseguire nella direzione di questa «purificazione». E allora, se bisogna purificare, perché conservare la coscienza? Sarebbe meglio radicalizzare l'uscita del trascendentale fuori dall'io sopprimendo

1. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1978, p. 74 (tr. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, Milano, Marinotti, 2011, p. 85).

2. Ivi, p. 78 (tr. it. cit., p. 89).

anche il medium della coscienza. Non c'è affatto bisogno, in effetti, di ricorrere a una spontaneità impersonale che conserverebbe ancora il carattere della coscienza. E che conserverebbe anche il carattere dell'individualità. Così Deleuze risponde molto precisamente a Sartre quando scrive:

cerchiamo di determinare un campo trascendentale impersonale e pre-individuale che non somigli ai campi empirici corrispondenti e che non si confonda tuttavia con una profondità indifferenziata. Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza: nonostante il tentativo di Sartre, non è possibile mantenere la coscienza come nucleo rifiutando nello stesso tempo la forma della persona e il punto di vista dell'individuazione<sup>3</sup>.

Radicalizzare l'uscita del trascendentale dall'Io, significa fare in modo che il trascendentale non assomigli più all'empirico, che il circolo dell'empirico e del trascendentale sia spezzato, rotto. Il trascendentale pre-personale e pre-individuale non ha più niente di familiare con la coscienza egologica. Più precisamente, non designa più la condizione di possibilità di una conoscenza a priori, non ci rinchiude più nel soggettivo, concerne la *genesi concreta di esistenze concrete*, in altri termini, fa segno verso la realtà pre-individuale, pre-personale che genera individualità fisiche, biologiche, psicologiche. Il mondo recupera una potenza genetica fuori dal soggetto. Il soggetto non è più fonte delle genesi, ma è egli stesso debitore di una genesi. La lettura di Simondon conferma questo punto di vista, o piuttosto bisogna dire che essa è il vero dispositivo che fa scattare il rinnovamento del trascendentale, come Deleuze afferma in nota a una pagina di *Logica del senso*. Le singolarità pre-individuali sono i «veri eventi trascendentali». Deleuze realizza il *tour de force* di riunire Sartre, Simondon e Bergson in una medesima riformulazione: virtuale bergsoniano, spontaneità impersonale sartriana, realtà pre-individuale simondoniana. Ovunque, l'Ego destituito, il trascendentale rifondato in una realtà virtuale/spontanea/molteplice.

È evidente che la lettura deleuziana di Bergson, dal libro *Il bergsonismo* fino a *Cinema I e II*, si iscrive in questo modo di procedere. Il trascendentale non è più ristretto alla conoscenza, diventa potenza

3. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Edition de Minuit, 1969, p. 124 (tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 96).

delle genesi, condizione di un'ontogenesi. Questo potere delle genesi assume numerose forme nel commento a Bergson. Il ricorso a un campo trascendentale non soggettivo si moltiplica. Così, il campo di immanenza impersonale delle immagini in sé del primo capitolo di *Materia e memoria* (l'universo/luce) è un campo trascendentale impersonale, il virtuale ontologico della memoria-ricordo è ancora un altro campo, l'Uno/Tutto cosmologico della memoria-contrazione in cui tutti i livelli di durata coesistono fa apparire anch'esso un'altra genesi, infine il tempo non-cronologico e non-psicologico che è il fondamento di queste analisi è riferito direttamente al trascendentale, al punto che Deleuze parla direttamente di una concezione «trascendentale» del tempo, questa volta «in senso kantiano», che un certo cinema ritrova<sup>4</sup>.

Bisogna comprendere bene: è un percorso fuori di sé quello che il soggetto avvia con la *percezione pura* di Bergson, poi con la *memoria e il tempo*. Ogni volta si opera un vero decentramento, quando il soggetto prende coscienza del fatto che percepisce sullo sfondo delle vibrazioni di luce dell'universo, che non si ricorda che sullo sfondo di un passato che deborda ovunque l'attuale, che attualizza i suoi ricordi solo sullo sfondo di sezioni del passato che coesistono, e che la sua durata coincide con una moltitudine di altre durate nell'Uno/Tutto. *Il soggetto è costituito da questi rapporti all'universo materiale, alla coesistenza delle durate, al tempo passato, all'immemoriale, esso non li costituisce.*

La fenomenologia, alla quale in ultima analisi Deleuze oppone Bergson, sprofonda invece sempre di più in un trascendentale *soggettivo*, non correlato al mondo malgrado quel che essa dice a questo proposito, poiché il suo mondo non è che il mondo reso possibile da condizioni soggettive di possibilità sempre più profonde, come se si scoprissero sempre nuove caverne sotto altre caverne nel trascendentale egologico: condizioni a priori della conoscenza a priori del soggetto trascendentale, attestazione del trascendentale nel categoriale nell'ego trascendentale husserliano, struttura ontologica dell'esserci in cui le condizioni di possibilità abbracciano l'intera esistenza. Così l'esserci finisce con il recuperare in sé tutta la dimensione dell'esistenza, mentre ciò che si attesta in esso, nel suo essere-nel-mondo, è proprio

4. Idem, *L'image-temps: Cinéma II*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 355 (tr. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Milano, Ubulibri, 1989, p. 300).

l'assenza del mondo, l'assenza di mondo come fonte delle genesi. Il trascendentale in Deleuze designa una cosa completamente diversa: il campo reale indipendente dalla coscienza, nella sua quadruplica dimensione immanente, ontologica, cosmologica, temporale.

Non possiamo affrontare qui nel dettaglio la nozione di «campo trascendentale» che Goldschmidt applicò in modo così perspicace alle immagini del primo capitolo di *Materia e memoria* in un corso del 1960. Deleuze, come è noto, lo trasformerà nel piano di immanenza, in *Cinema I*. È importante comprendere bene di che cosa si tratta: la coscienza individuale non è prima, la percezione non crea le immagini, la percezione soggettiva risulta dal rapporto del corpo vivente all'universo materiale. La «coscientizzazione» è l'oggetto di una genesi. Quel capitolo così importante di *Materia e memoria* ci fa dunque apprendere l'universo come luce immanente che, riflettendosi sul nostro corpo, produce la percezione soggettiva. I due libri sul cinema spingeranno fino alle sue ultime conseguenze questo tentativo di prendere alle spalle la percezione naturale, che presuppone sempre una «percezione oggettiva»: percepire non è creare il mondo, ma sposarlo e poi restringerlo ai propri bisogni, innanzitutto non ci si può che inscrivere totalmente in esso, non si vive che della sua luce, è l'apparire del mondo che è primo. La fenomenologia delle immagini della percezione conduce inevitabilmente a una percezione immanente, coscienza in sé del mondo, occhio nella materia. Il trascendentale della percezione è l'universo pre-umano.

Cosa mostra a sua volta la memoria? È noto che la grande forza della lettura di *Materia e memoria* da parte di Deleuze è stata quella di separare il passato ontologico e il presente psicologico. Il ricordo è un salto nel passato, in ciò che non passa, e dunque nell'essere, in una «Memoria immemoriale od ontologica». Fin dal suo primo grande articolo su Bergson, *La concezione della differenza in Bergson*, Deleuze pone che il virtuale è «il modo d'essere di ciò che è». Avendo un rapporto al mio passato, ho dunque un rapporto all'essere, a una realtà che non è più solo attuale e psicologica, ma virtuale e ontologica. Deleuze in questo modo si serve chiaramente del virtuale per de-psicologizzare interamente la durata. Non sono io che duro, ma l'essere che è durata, virtuale che si differenzia. Dire che l'essere è durata, significa dire anche che l'io non è altro che una forma di durata: «Ora il virtuale definisce un modo d'esistenza assolutamente

*positivo. La durata è il virtuale*; e, nella misura in cui si differenzia, un determinato grado della durata è reale. Ad esempio, *in sé*, la durata non è psicologica, ma il grado psicologico rappresenta un determinato grado della durata che si realizza tra e in mezzo agli altri»<sup>5</sup>.

Il trascendentale consisteva, nella percezione pura, nel ritornare a un mondo pre-umano. Il virtuale ora ci fa tornare, nella memoria, a una zona ontologica pre-psicologica, salto in passato puro. L'universo come apparire in sé, coscienza di diritto, e il virtuale come piano ontologico non psicologico destituiscono la psicologia dal suo primato.

Terza dimensione del trascendentale, la cosmologia. La grande rivoluzione di *Materia e memoria* risiede in una concezione del tempo difficile da cogliere: la contemporaneità del passato e del presente, la co-estensione del tempo. Ogni presente rinvia a se stesso come passato, come a ciò senza cui esso non passerebbe, e anche ogni passato rinvia a tutto il passato poiché questo si conserva. La tesi della co-estensione del tempo si accompagna a una tesi a cui Deleuze consacra un intero capitolo del suo libro sul bergsonismo: «la memoria come co-esistenza virtuale». In una parola, tutto il passato è contemporaneo del presente, ma anche tutte le contrazioni possibili, tutte le sezioni, tutti i livelli del passato coesistono insieme. Deleuze mostra che *Materia e memoria* e poi *L'evoluzione creatrice* applicano questa proposizione formidabile all'universo stesso. L'universo è esso stesso coesistenza di tutte le durate: «l'idea di una coesistenza virtuale di tutti i livelli del passato e di tutti i livelli di tensione viene allora estesa all'universo intero: l'idea non comprende più solo il mio rapporto con l'essere ma il rapporto di tutte le cose con l'essere. Tutto si svolge come se l'universo fosse una Memoria straordinaria»<sup>6</sup>.

«*La filosofia di Bergson*», riassume l'articolo del 1956, «*termina in una cosmologia*»<sup>7</sup>. È qui che un «naturalismo ontologico» come quello di Spinoza diventa possibile, che lo spiritualismo di Bergson incontra Spinoza. Il virtuale è natura, certo non natura naturata, ma natura naturante: «La durata è come una natura naturante e la materia una natura naturata [. . .]. È il momento del monismo: tutti i gradi coesistono in

5. Idem, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p. 62 (tr. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, introduzione di P. A. Rovatti, Torino, Einaudi, 2007, p. 50), corsivi nostri.

6. Idem, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1968, p. 76 (tr. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 71), corsivo nostro.

7. Idem, *L'île déserte et autres textes*, cit., p. 67 (tr. it. cit., p. 55), corsivo nostro.

un unico Tempo che è la natura in se stessa»<sup>8</sup>. Il trascendentale è la durata come natura naturante, l'Uno/Tutto della coesistenza come genesi del tempo stesso e della natura.

Quel che ci interessa è quest'ultima dimensione del trascendentale, la genesi del tempo stesso. La concezione bergsoniana del tempo è il nodo di tutte queste analisi, dal libro sul bergsonismo fino a *Cinema I* e *Cinema II*.

L'enigma del tempo bergsoniano dipende dall'esistenza di un passato puro, ontologico, di un tempo non cronologico, dipende cioè da una *forma di intemporalità del tempo*. Che cosa significa questa intemporalità per una filosofia del divenire? Secondo Deleuze il grande rovesciamento moderno è il seguente: si è passati dal movimento cosmico celeste che dona il tempo (Aristotele), al tempo che dona il movimento (e condiziona le parti successive del movimento). Questo rovesciamento è kantiano, come Deleuze afferma in un articolo su *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, che sembra riprendere l'essenziale dell'analisi dei libri sul cinema ma in direzione di Kant<sup>9</sup>. Ma, in questo rovesciamento, il tempo diventa molto più misterioso: «Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia, e non si muove, più di quanto non sia eterno. Esso è la forma di tutto ciò che cambia e si muove, ma è una forma immutabile e immobile. Non una forma eterna, ma proprio la forma di ciò che non è eterno, la forma immobile del cambiamento e del movimento. Una tale forma autonoma sembra indicare un profondo mistero: richiede una nuova definizione del tempo»<sup>10</sup>.

In Kant la successione rinvia alla forma *immutabile* del tempo, in quanto forma d'interiorità e senso interno. Deleuze ripete spesso l'argomentazione: il tempo non può essere successione, perché sarebbe allora necessario che questa successione si svolga in un altro tempo, che ci sia un tempo dietro il tempo, all'infinito. È per questo che Kant invoca il tempo come forma immutabile d'interiorità, condizione di ogni successione. Ma con Bergson si può chiarire in modo diverso questo mistero, la forma immutabile del tempo è il passato puro. Nella

8. Idem, *Le bergsonisme*, cit., pp. 94-95 (tr. it. cit. p. 87), corsivo nostro.

9. Idem, *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, p. 40 (tr. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1996, p. 44).

10. Ivi, p. 42 (tr. it. cit., p. 45).

filosofia moderna, le estasi del tempo (il passato, il presente e l'avvenire) sono state per lo più spiegate attraverso la temporalizzazione originaria della soggettività (S. Agostino, *Le confessioni*). La soggettività non esisterebbe che temporalizzandosi, attraverso una deiscenza da se stessa, essendo ciò che non è o non essendo ciò che è, come dirà Sartre. Ora, la temporalizzazione originaria non è in me, essa è fondamentalmente non soggettiva, è in sé.

Il tempo presente è partorito da un tempo che non passa, passato eterno, tempo eterno, l'*Aion* di *Logica del senso* che non è il tempo presente dei corpi, ma il tempo che si divide infinitamente in passato e avvenire, «sempre già passato e eternamente ancora da venire»<sup>11</sup>. Come nel cono di Bergson, il presente non è separato dall'immensità virtuale del passato che esso contrae, dall'eternità del passato puro che si attualizza in esso per farne scaturire il nuovo. Deleuze porterà tutti questi temi bergsoniani alla loro forma più alta. Un'affermazione di *Cinema II* riassume tutto: «il passato è per il tempo quel che il senso è per il linguaggio e l'idea per il pensiero»<sup>12</sup>.

Il reale, l'attuale, fermenta, matura, cresce dall'interno di se stesso, mosso da una potenza ideale, virtuale, intemporale. Il mondo affonda le sue radici in un passato anteriore/interiore, in un tempo immutabile, in un orizzonte virtuale. Il confronto parla da sé: che cosa sarebbe il linguaggio senza il senso che lo lavora ed eccede le sue proposizioni, che cosa sarebbe il pensiero senza i problemi o *Idee* che lo fecondano ed eccedono i suoi enunciati, che cosa sarebbe il mondo senza il virtuale e la sua potenza di differenziazione? Come emerge chiaramente, passato, senso, Idea manifestano la realtà stessa del trascendentale come potenza di genesi. Così si opera l'ultimo rovesciamento della soggettività, «la sola soggettività» è il tempo stesso, questa è l'asserzione più decisiva di *Cinema II*: «la sola soggettività è il tempo, il tempo non-cronologico colto nella sua fondazione, e siamo noi a essere interni al tempo, non viceversa»<sup>13</sup>.

Ma che cosa vuol dire che il tempo è la «sola soggettività», che cosa vuol dire essere «nel» tempo? Non bisogna credere che si ricada così in un «luogo comune», come se ciò significasse che noi apparteniamo

11. Idem, *Logique du sens*, cit., p. 194 (tr. it. cit., p. 148).

12. Idem, *Cinéma II*, cit., p. 131 (tr. it. cit., p. 114).

13. Ivi, p. 110 (tr. it. cit., p. 97).

al tempo oggettivo del mondo. Si tratta, al contrario, del più alto dei paradossi, della cosa più difficile da pensare. Il tempo non è la nostra esteriorità *oggettiva* più di quanto non sia la nostra interiorità *soggettiva*. È *l'interiorità non psicologica*. Deleuze richiama il tempo come «forma d'interiorità» in Kant, precisando che questo non significa che il tempo sia nello spirito. Al contrario, lo spirito è nel tempo, incrinato da esso, scisso ad ogni istante in virtù della sua maniera di essere affetto dal tempo (l'Io passivo e che cambia nel tempo)<sup>14</sup>. Con la durata Bergson scopre a sua volta il tempo come forma d'interiorità. A differenza di Kant, è una interiorità cosmica, creatività dell'Aperto, Relazione che abbraccia tutto. L'affermazione «siamo noi ad essere interni al tempo» significa dunque che le cose non appartengono al tempo senza che il tempo sia la forma stessa della loro interiorità, contrariamente allo spazio e al tempo matematizzato che sono soltanto la loro forma di esteriorità. Il tempo è l'Aperto, il processo interiore che travolge le cose e fa sorgere il nuovo, mentre da parte loro le cose non sono che dei ritmi di durata che comunicano, durate comunicanti<sup>15</sup>. Questa analisi lo conduce ad associare, a proposito del tempo, la formula kantiana sull'interiorità e la frase più decisiva de *L'evoluzione creatrice*: «Il tempo non è l'interno in noi, è proprio il contrario, l'interiorità nella quale siamo, ci muoviamo, viviamo e cambiamo»<sup>16</sup>.

Non è dunque la soggettività che temporalizza il tempo, ma il tempo come Aperto che temporalizza la soggettività. Questo è il vero senso della concezione trascendentale del tempo, questo momento in cui con Kant il tempo «esce dai suoi cardini e si presenta allo stato puro». Non possiamo più avere dubbi a proposito, il tempo è la quinta dimensione dell'universo, sia immutabile che successiva, sia spirituale che reale, sia virtuale che attuale, sia ontologica che cronologica. La grande differenza con Platone è che questo tempo immutabile non cessa anche di divenire, perché il passato non cessa di crescere, e la

14. Idem, *Critique et clinique*, cit., p. 44 (tr. it. cit., p. 46).

15. Idem, *L'image-mouvement: Cinéma I*, Paris, Editions de Minuit, 1983, pp. 19-22 (tr. it. di J.-P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Milano, Ubulibri, 1984, pp. 21-24).

16. Idem, *Cinéma II*, cit., p. 110 (tr. it. cit., p. 97). La formula esatta di Bergson in *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 200, è la seguente: «noi siamo, circoliamo, viviamo nell'assoluto» (tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Cortina, 2002, p. 165). Questa formula è essa stessa una variazione del detto evangelico di S. Paolo, *Atti degli Apostoli XVII*: «In Lui (Dio) noi viviamo, ci muoviamo e siamo».

grande differenza con Kant è che questo tempo è l'Aperto stesso. Non è un'eternità immutabile ma essa stessa in divenire, e non è la forma del senso interno ma l'interiorità del mondo stesso. Concludiamo su questo punto. Il rinnovamento del trascendentale consiste nel far discendere quattro volte la soggettività dal suo piedistallo:

- a) Il trascendentale, come fonte delle genesi, è per la percezione soggettiva il reale impersonale, il campo di immanenza delle immagini, l'universo/luce.
- b) La critica della psicologia non deve condurre a una psicologia trascendentale, come nella fenomenologia, ma a un'ontologia trascendentale del virtuale. La memoria psicologica presuppone un piano ontologico.
- c) La critica del naturalismo non deve condurre all'idealità trascendentale, come nella fenomenologia, ma alla cosmologia trascendentale dell'Uno/Tutto. La mia durata presuppone altre durate, la storia dell'universo, la storia della vita. . .
- d) Infine, non è la soggettività che temporalizza, ma è essa che è temporalizzata dall'intemporalità del tempo, la forma immutabile e trascendentale del tempo, eternità *del* divenire e non eternità che sovrasta il divenire, immenso virtuale che non cessa di generare il presente in direzione dell'avvenire. Quadruplici genesi del soggetto, perché sono così stabilite le quattro condizioni extra-soggettive della sua percezione, della sua memoria, del suo ritmo di durata, della sua temporalità.

La filosofia deve tentare di pensare senza pregiudizi antropomorfi la natura naturante nella sua potenza di gestazione multidimensionale, al tempo stesso ontologica e cosmologica, tempo non cronologico e non psicologico. L'universo come riflesso speculare dell'uomo è un universo devastato dalla nostra immagine, dal desiderio insensato di vedere ovunque il doppio di se stessi. La filosofia di Deleuze pensa l'Uno/Tutto in assenza d'uomo, pone *l'Aperto come ciò che è l'unica soggettività, il solo trascendentale «reale»*, il solo luogo della genesi di tutte le cose, e dunque di conseguenza anche. . . della soggettività umana.

(Traduzione dal francese di Roberto Terzi)