



Università di Bergamo  
Scuola di Alta Formazione Dottorale  
Corso di Dottorato in Studi Umanistici Transculturali

XXXVI Ciclo

SSD: M-FIL/05

**Aggrovigliare, macchinare, deformare**  
**Deleuze con Peirce**

Relatore:  
Valentina Pisanty

Tesi di dottorato:  
Silvia Zanelli Quarantini Brini

Matricola: 1073073

Anno accademico 2022/2023



Avere un sacco dove mettere dentro tutto ciò in cui mi imbatto, a condizione che si metta anche me dentro un sacco. Trovare, incontrare, rubare, invece che regolare, riconoscere e giudicare.

G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*

L'abduzione è veramente un atto di razzia, un furto, una sottrazione illecita da altro campo.

U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*

## INDICE

<b>INTRODUZIONE: INTERCESSIONI</b>	<b>9</b>
<b>I. QUESTIONI DI METODO: TRA DELEUZE E PEIRCE, UN EQUIVOCO IMPOSSIBILE</b>	<b>15</b>
1.1 Cannibalismo ermeneutico	16
1.2 Per una storia della filosofia intempestiva	19
1.3 Macchinazioni ermeneutiche e discorso indiretto libero	25
1.4 Sintomi <i>versus</i> essenze. Al crocevia tra semiotica e semeiotica	30
1.5 Effetti di superficie: post-critica e <i>surface reading</i>	34
1.6 Un'avventura del concetto: abduzione, creazione e invenzione	38
1.7 Peirce <i>attraverso</i> Deleuze, una "cooptazione concettuale"	42
1.8 Pragmaticismo e problematicismo	49
1.9 La ricezione deleuziana di Peirce	56
<b>II. IL GROVIGLIO DELL'UNIVERSO</b>	<b>62</b>
<b>2. COSMOLOGIA: IL DIFFERENZIALE DELLA METAFISICA</b>	<b>63</b>
2.1 Una linea minore del pensiero, la potenza del cosmologico	63
2.2 L'ombra del cosmo: una filosofia del campo e un'ottica dell'universo	66
2.3 L'ombra del virtuale: il precursore oscuro e lo <i>zigzag</i> dell'universo	76
2.4 Anamorfosi del trascendentale. Un empirismo cosmico	81
2.5 Dal trascendentale formale al trascendentale genetico. Un'incursione kantiana	84
2.6 Al di là dei predicati antropologici. Hume e il problema empirico allo stato puro	91
2.7 Pragmatismo speculativo, tra empirico e trascendentale	96
2.8 Nel mezzo di tutte le cose: immanenza ed eccesso	100
2.9 Complicazioni, un macchinismo pragmatico	105
2.10 Caosmosi. Caotizzare l'ordine, setacciare il caos	108
<b>3. L'UNIVERSO COME VAST RAPRESENTAMEN</b>	<b>113</b>
3.1 <i>Cosmo-logica</i> . L'elefante bianco della cosmologia	113
3.2 La piega e il foglio-mondo. Un groviglio di cordami	117
3.3 Fare segno, fare cosmo: scontentando Cerbero	122
3.4 Quasi-Mente, il dispositivo cosmo-semiotico	126
3.5 Tra Scilla e Cariddi: i modi generali della significazione attraverso l'esperienza	128
3.6 Il lago del pensiero. Grammatica speculativa	132
3.7 Il filo della vita: pensiero senza cervello	134
3.8 Smarginamenti. Senza origine né compimento	140
3.9 Eterogenesi organizzate: consistenza e disparità	144
3.10 Il magnetismo della fine. Mellonizzazione ed agapasmo	147
3.11 Difetto d'origine ed eccesso di fine. La linea di fuga della futurabilità	150
<b>4. MODI DI ENUNCIAZIONE, ENUNCIAZIONE DI MONDI</b>	<b>152</b>
4.1 Concatenamento collettivo di enunciazione. Verso l'a-significanza	152
4.2 Macchina pragmatica	157
4.3 Né parole né cose: l'evento verbale	160
4.4 Chimica della proposizione	162
4.5 L'invenzione della "è"	169
4.6 Repliche individuali, virtualità impersonali	175
4.7 Peirce post-strutturalista?	177

<b>III. RITAGLI DI CONTINUO</b>	<b>181</b>
<b>5. TENERE INSIEME</b>	<b>182</b>
5.1 “ <i>Dysphoria mundi</i> ”: lo spazio della soglia	182
5.2 Limiti dinamici, quantità intensive	184
5.3 Sinechismo, ovvero divenire-impercettibile	188
5.4 Non fare il punto, per una logica dell’intorno	191
<b>6. UNIVERSALI INTER RES</b>	<b>195</b>
6.1 Peirce e le categorie. Nella libreria concettuale del <i>non pensato</i> deleuziano	195
6.2 Tre, due, uno... virtuale, attuale, possibile	197
6.3 Continuità e discontinuità di famiglia. Tra categorie e nozioni fantastiche	206
6.4 Complicare, esplicitare, implicare. Universali concreti	211
6.5 Il nominalismo, un nemico ?	213
6.6 Il <i>φάρμακον</i> del nominalismo	215
6.7 <i>Would-acts</i> . Agire, virtualmente	218
6.8 Una corte senza sceriffo?	222
6.9 Un amico comune : Duns Scoto	223
6.10 Alla lettera. Sinechismo ed immanentismo	230
6.11 Diamante e cristallo	232
6.12 Filosofia dell’esperienza	234
<b>7. IMMANENZA E RITMO</b>	<b>236</b>
7.1 Il ritornello del pensiero	236
7.2 Taglio-flusso	238
7.3 La melodia del pensiero. Semiotica e immanenza	240
<b>(IN)CONCLUSIONI: IMMANENZA E SEMIOTICA?</b>	<b>244</b>
<b>VOCABOLARIO MINIMO</b>	<b>252</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>260</b>



## ABSTRACT

La tesi propone un'alleanza teoretica fra il pensiero di Gilles Deleuze e Charles Sanders Peirce. Se Deleuze ebbe accesso solo ad un "Peirce di seconda mano", attraverso le antologie di Gérard Deledalle e non lesse mai direttamente la sconfinata opera di Peirce, proporre di lavorare all'intersezione fra Deleuze e Peirce non può che configurarsi come un *equivoco*, e nella fattispecie come un equivoco ermeneutico. In questo senso la tesi esibisce anzitutto un metodo di "macchinazione ermeneutica", abitando il crocevia tra due tradizioni di pensiero radicalmente eterogenee, per metterne in luce in maniera abduktiva ed avventurosa consonanze e continuità. Il tentativo è quello di *tenere insieme* l'aspirazione cosmologica con cui Deleuze e Peirce guardano al reale, nonché una nuova immagine del pensiero, che vive nel rapporto mutuale fra virtualità e attualità, ovvero fra generalità ed individuazione. Continuità e discontinuità sono in questa prospettiva i cardini mobili entro cui giocare l'equivoco "Deleuze/Peirce", all'intreccio fra semiotica ed immanenza.

This thesis proposes a theoretical alliance between Gilles Deleuze and Charles Sanders Peirce. If Deleuze read only a "second-hand Peirce," through Gérard Deledalle's anthologies, to work at the intersection between Deleuze and Peirce is of course an *equivocation*, or even, a hermeneutical equivocation. In this sense, the thesis shows first and foremost a method of "hermeneutic machination". At the crossroads between two heterogeneous traditions of thought we try adventurously to highlight some consonances and continuities. The attempt is to *hold together* Deleuze's and Peirce's cosmological aspirations, as well as a new image of thought that lives in the mutual relation between virtuality and actuality, i.e. between generality and individuation. Continuity and discontinuity are in this perspective a "conceptual perimeter" for an equivocation between Deleuze and Peirce, at the intersection of semiotics and immanence.



## INTRODUZIONE: INTERCESSIONI

Ho bisogno dei miei intercessori per esprimermi, ed essi non si esprimerebbero senza di me.

G. Deleuze, *Pourparler*

Intercedere significa letteralmente posizionarsi *nel mezzo*. Il presente lavoro si configura come un'intercessione *tra* la filosofia di Gilles Deleuze e il pensiero di Charles Sanders Peirce.

La *distanza* che separa i due autori è inequivocabile: cronologica, geografica, culturale. Deleuze aveva una conoscenza antologica dell'opera di Peirce, ma non ne toccò mai con mano direttamente i testi. Perché dunque scommettere su questo azzardo teoretico? A nostro avviso è possibile *equivocare* tale distanza e tracciare un piano di *continuità*, nella misura in cui il pragmaticismo di Peirce e il problematicismo deleuziano rispondono a problemi pragmatici simili, restituendoci un'immagine del mondo e del pensiero di cui abbiamo bisogno, una cosmologia contemporanea in cui riconoscerci.

L'obiettivo di questa ricerca non è quello di proporre un'analisi descrittiva delle poche occorrenze e degli esigui riferimenti a Peirce che Deleuze tratteggia nella sua produzione (per altro poco accurati), quanto piuttosto quello di collocarsi entro la fenditura ermeneutica che il pensiero di Peirce lascia aperta. Per fare ciò le riflessioni di Deleuze saranno una bussola metodologica e teorica. Esse ci forniscono infatti dei particolari attrezzi ermeneutici, che permettono di attuare un processo di *morfo-genesi concettuale* e di *deformazione pratica* del pensiero di Peirce.

Questo lavoro di ricerca ci parla quindi di un *equivoco* che fa di Peirce un personaggio concettuale<sup>1</sup> deleuziano, mentre al contrario e allo stesso tempo pone il pensiero di Deleuze di fronte a problematiche peirceane.

---

<sup>1</sup> Sul tema si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr.it. Einaudi, Torino, 2002, pp. 51-75. Cfr. anche G. Lambert, *Philosophy after Friendship: Deleuze's Conceptual Personae*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017.

Il Peirce a cui ci riferiamo in queste pagine è in parte un’“invenzione” deleuziana. Un’invenzione deleuziana del tutto peculiare, poiché, va ribadito, Deleuze non lesse mai Peirce direttamente, ma ebbe accesso solo ad un “Peirce di seconda mano” attraverso le antologie di Gérard Deledalle. L’equivoco (nel senso pienamente euristico del termine) che vorremmo proporre si articola in almeno tre sensi, che saranno il cardine mobile entro cui far ruotare tutte le argomentazioni del presente lavoro:

- 1) Deleuze non lesse mai direttamente il *mare magnum* dell’opera di Peirce;
- 2) gli scritti sul cinema, – dove Deleuze fa esplicitamente riferimento a Peirce attraverso studi antologici –, rappresentano a nostro avviso una sostanziale *discontinuità* rispetto al pensiero del filosofo americano;
- 3) le *continuità* tra Deleuze e Peirce non possono che configurarsi come un campo di deformazione dell’opera di entrambi gli autori.

Lasciamo dunque sullo sfondo quel poco che Deleuze ha scritto sulla semiotica di Peirce, per mostrare in sede conclusiva come gli scritti sul cinema siano una sorta di atto mancato peirceano più che un fraintendimento, nel senso epistemico del termine. Dall’altro utilizzeremo delle concettualità deleuziane da far risuonare *con* Peirce, nonostante il filosofo francese non abbia mai connesso tali idee con la filosofia di quest’ultimo.

Per pensare, creare e ragionare secondo Deleuze è necessario fabbricarsi degli intercessori. Il pensiero è una pratica di intercessione, una fucina in cui per parlare a proprio nome, serve sempre un rinvio ad altro. Il senso ermeneutico è una staffetta rinegoziabile che rimanda ad un *Fuori* costitutivo su cui le verità continuano a germogliare. Ad avviso di Deleuze non ci sono verità che non falsino idee prestabilite. Nella misura in cui si studia un autore, non si studia mai un autore, ma si pensa *con* tale autore, *tramite* le sue concettualità ed *attraverso* i suoi problemi. Il falso non è più opposto al vero, ma ne rappresenta la carica fallibile ed in sistematica ridefinizione. L’intercessione, come pratica ermeneutica, chiama in causa un doppio divenire, laddove: «ciascuno è il falsario dell’altro, il che vuole dire che ciascuno comprende a suo modo la nozione proposta dall’altro. Le potenze del falso che vanno producendo il vero, questo sono gli intercessori»<sup>2</sup>. Secondo Deleuze: «il filosofo è l’idiosincrasia

---

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2019, p. 145.

dei suoi personaggi concettuali. Il destino del filosofo è quello di diventare il proprio o i propri personaggi concettuali, così come loro divengono altro da ciò che sono storicamente, mitologicamente o correntemente»<sup>3</sup>. Il personaggio concettuale è ciò che *sta per* il filosofo, ciò che continua ad intercedere per lui, nel cammino pubblico dell'interpretazione. Il personaggio concettuale non è altro che l'*effetto* che fa leggere un filosofo, cosa egli *diventa* per noi.

Nel nostro lavoro Peirce incarna un personaggio concettuale deleuziano. Non solo: Deleuze viene sottoposto a sua volta a un *divenire-altro* che lo spinge impercettibilmente verso Peirce.

La questione in gioco, dunque, è innanzitutto metodologica: mostrare in atto un lavoro di *macchinazione ermeneutica* che istituisca un piano di immanenza tra il pensiero di Deleuze e Peirce.

Deleuze è per chi scrive un “personaggio meta-concettuale”, un maestro di metodo, che indica quale postura assumere rispetto al canone, per farlo variare e rivivere, sempre di nuovo. Il Peirce proposto in queste pagine è dunque un'invenzione deleuziana nella misura in cui sono gli *strumenti concettuali* offerti da Deleuze, dal punto di vista ermeneutico, a rendere tale equivoco pensabile. Deleuze è un maestro di tradimento e ci insegna a disattendere i suoi insegnamenti, lasciandoci fra le mani niente di più che un *metodo* che non offre risposte, ma pone problemi e si pone continuamente di fronte al problematico, come categoria teoretica. In questa prospettiva secondo Deleuze quando degli autori interessano, costringono a pensare e, «tutte le volte che vi mettete a leggerli vi fanno l'effetto di una corrente d'aria che vi soffia nella schiena, o di una scopa di strega che vi viene offerta per montarvi sopra»<sup>4</sup>. Questo lavoro di ricerca si misura proprio con l'*effetto* che fa leggere Peirce, assumendo una metodologia *problematicista* di matrice deleuziana.

Attraverso tale metodologia seguiremo un percorso concettuale che tocca due principali ambiti tematici, volendo *tenere insieme* le riflessioni di Deleuze e Peirce circa:

- 1) la questione della cosmologia;
- 2) il rapporto tra continuo e discontinuo.

---

<sup>3</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 53.

<sup>4</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, tr.it. Ombre corte, Verona, 2011, p. 19.

Il piano del lavoro si articola come segue. La prima *sezione* sarà dedicata specificatamente ad aspetti metodologici; prenderemo in analisi la categoria ermeneutica dell'equivoco, soffermandoci sul ruolo peculiare occupato dalla storia della filosofia nelle riflessioni di Deleuze, fornendo un'immagine della lettura come una pratica che mobilita un persistente lavoro di macchinazione o di "cannibalismo" ermeneutico. Al crocevia tra semiotica e semeiotica la questione di una *lettura sintomatologica*, sarà una chiave di metodo per attraversare l'alleanza "Deleuze/Peirce". Definiremo in questo senso il perimetro smarginato di un'avventura teoretica che si muova entro lo spazio logico di abduzione, creazione ed invenzione. Mostriamo poi come leggere Peirce attraverso Deleuze possa essere inteso come un processo di cooptazione concettuale. Infine, mapperemo la storia concettuale della ricezione deleuziana di Peirce, mostrandone le traversie e problematicità.

Nella *seconda sezione* ci confronteremo con il tema della cosmologia: all'ombra della metafisica e ai bordi dell'ontologia, sovvertendo i cardini della prima ed espandendo i confini della seconda, la cosmologia si configura come un terreno di cui è ancora necessario comprendere la potenza. Riteniamo che la direttrice immanente e continua che connette Deleuze a Peirce fornisca i lineamenti di un pensiero profondamente cosmologico. Se Peirce è stato spesso relegato nell'ambito esclusivo della semiotica, nella presente sezione esploreremo i caratteri cosmologici del suo progetto semiotico, logico e pragmatista. Allo stesso modo metteremo in evidenza l'aspirazione cosmologica che percorre la filosofia deleuziana. Entrambi gli autori propongono infatti un allargamento della nozione di esperienza, sganciando il pensiero dal perimetro claustrofobico del cervello e facendone un affare cosmico. La nozione di *pensiero-segno* di Peirce e la nozione deleuziana di *empirismo trascendentale* possono andare di pari passo nella costruzione di una nuova immagine del cosmo. L'intento è il medesimo: disincrostare il pensiero da predicati antropologici ed elementi psicologici, per declinarlo in prima battuta al neutro, sondandone poi le linee di attualizzazione. Metteremo inoltre in luce come la questione cosmologica si rifletta in entrambi i casi in una specifica visione evenemenziale dell'enunciazione, nel caso deleuziano in riferimento alla teoria stoica degli incorporei e nel caso peirceano in accordo a una logica di tipo valenziale della proposizione.

La *terza sezione* si articola in due sensi: da un lato espone il problema della continuità e della discontinuità dal punto di vista contenutistico, dall'altra assume continuo e discontinuo come strumenti metodologici per pensare ancora ad una volta alle ragioni ermeneutiche del rapporto fra Peirce e Deleuze. Per quanto riguarda il piano più propriamente contenutistico, dopo una breve ricognizione sul tema del sinechismo e dell'immanenza come teorie del continuo, ci addentreremo nella *vexata quaestio* della relazione fra continuità e variazione, in alcune sue figure.

Nella fattispecie, al centro della sezione verrà posto l'intreccio fra generalità e individualità, ovvero fra virtualità ed attualità. Mostreremo come tanto in Deleuze quanto in Peirce il problema degli universali non solo abbia una cifra di tipo cosmologico, ma si assembli in modo simile, verso un'*universale concreto, inter res*. Terzità e secondità, virtualità ed attualità verranno considerate come figure di continuo e discontinuo, che si tengono insieme in maniera ineliminabile in uno stato di coalescenza, o di indiscernibilità degli eterogenei.

Dal punto di vista metodologico, infine, si rifletterà sul rapporto fra semiotica ed immanenza, tentando di illustrare come la semiotica peirceana segua un *ritmo* immanente, in un senso pienamente deleuziano. Al contrario, nelle battute conclusive proveremo a chiarire come la strada che va dall'immanenza deleuziana alla semiotica peirceana<sup>5</sup> non sia una pista percorribile. L'implicazione tra semiotica ed immanenza non è biunivoca, o meglio, non lo è ancora.

In ultima analisi, continuità e discontinuità sono i propulsori epistemologici del cammino equivoco che percorreremo tra Deleuze e Peirce.

---

<sup>5</sup> Così come quest'ultima viene presentata da Deleuze negli scritti sul cinema.



## PARTE PRIMA

### I. QUESTIONI DI METODO: TRA DELEUZE E PEIRCE, UN EQUIVOCO IMPOSSIBILE

The abductive suggestion comes to us like a *flash*. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never dreamed of putting together which flashes the new *suggestion* before our contemplation.

C.S. Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2.

L'equivoco è ciò che accade durante *l'intervallo* che separa differenti giochi linguistici.

E. Viveiros de Castro, *Metafisiche  
cannibali*

## 1.1 Cannibalismo ermeneutico

Nel presente lavoro si tenterà di istituire un'*alleanza teoretica* fra il pensiero di Charles Sanders Peirce e le riflessioni di Gilles Deleuze. In queste pagine introduttive ci soffermeremo su questioni di carattere metodologico, chiarendo in che misura, fino a che punto e grazie a quali strumenti concettuali tale confronto sia possibile. Le ragioni metodologiche di questo incontro implicano un'*intensificazione* dell'ermeneutica, verso un pensiero interpretativo che faccia dell'*equivoco*<sup>6</sup>, dell'*opacità*<sup>7</sup> e della mediazione dei punti cardinali di snodo ed apertura. Lo sforzo in questo senso non sarà tanto quello di commentare lo sterminato e centrifugo *opus* peirceano, quanto piuttosto quello di applicare gli strumenti concettuali imparati da lui a necessità teoretiche da lui indipendenti. Come notano Fabbrichesi e Marietti:

Today philosophers use Peirce's ideas to reach beyond him. What we find in them are not detailed comments on his writings or precise explanations of his notions, but, instead, reflections and arguments that apply the philosophical tools learnt from him to the treatment of new problems and the formulations of new themes, both of which have arisen in the most varied areas as original theoretical necessities independent of Peirce<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Il concetto di *equivoco* viene messo a tema magistralmente da Eduardo Viveiros de Castro, sulla scia di una rilettura dell'ontologia deleuziana, esemplata sui concetti di univocità e immanenza, rispettivamente di matrice scotista e spinoziana. Con la nozione di equivoco ed equivocazione l'antropologo brasiliano fa riferimento alla molteplicità polivoca e proteiforme delle differenze intensive, pragmatiche e mai essenziali che si producono come "effetti di superficie" del piano di consistenza deleuziano. Deleuze non fa un uso sistematico del concetto di equivoco, salvo alcune figurazioni tangenziali e propriamente ontologiche contenute in *Differenza e Ripetizione*, secondo cui: «L'univocità significa che ciò che è univoco è l'essere stesso, che ciò che è equivoco è ciò di cui si dice. L'essere si dice secondo forme che non rompono l'unità del suo senso, si dice in un solo e medesimo senso attraverso tutte le sue forme» (G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 388). Eduardo Viveiros de Castro invece – a partire da Deleuze (ma andando oltre Deleuze) – offre un'articolazione ed un ampliamento della nozione di equivoco, estendendola ad un ambito epistemologico ed equiparandola ad una sorta di meta-gioco linguistico che fa da ponte e terreno comune ad ogni interpretazione possibile. A suo avviso: «L'equivoco è ciò che accade durante l'intervallo che separa differenti giochi linguistici» (E.V. de Castro, *Metafisiche cannibali*, tr.it. Ombre Corte, Verona, 2017, p. 76). Per Viveiros de Castro non esiste cioè traducibilità diretta fra le culture, ma solo equivocazione fra le medesime, a partire da un'ipotesi anti-narcisistica del processo di interpretazione antropologica, in base alla quale non è proficuo sovrapporre il proprio calco etnocentrico sull'altro, ma occorre *pensare-con* l'altro, valicando l'idea che le concezioni e le pratiche provenienti dai mondi del soggetto vadano scisse dalle concezioni e dalle pratiche dei mondi dell'oggetto. Non esistono, dunque, a suo avviso, un oggetto puro di interpretazione ed un soggetto interpretante diafano, ma soltanto *blocchi di divenire-con* fra "soggetto" interpretate ed "oggetto" interpretato.

<sup>7</sup> Sulla nozione di opacità si veda in particolar modo É. Glissant, *Poetica della Relazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2007, pp. 21-22.

<sup>8</sup> Si veda a proposito R. Fabbrichesi, S. Marietti, "Introduction", in *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, ed a cura di R. Fabbrichesi, S. Marietti, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2006, p. XIII-XIV.

Nel fare ciò seguiremo la stessa postura ermeneutica che caratterizza implicitamente e in maniera sottile tutti gli slanci filosofici dell'opera deleuziana, secondo un'attitudine interpretativa che si configuri come un gioco *omeomorfico*<sup>9</sup> di deformazione senza strappo, di piegatura e perversione, secondo una terminologia deleuziana (laddove con il termine *pervertere*, sulla scia della derivazione latina, si intende un ribaltamento, uno scompaginamento più che una semplice inversione). Scrive Deleuze: «la storia della filosofia perde ogni interesse se non si ripropone di risvegliare un concetto assopito e di rimetterlo in gioco su una nuova scena, anche a costo di rivolgerlo contro sé stesso»<sup>10</sup>. L'ispirazione deleuziana è quella di una pratica di *lettura di tipo intensivo*: «una maniera di leggere per intensità, in rapporto con il fuori, flusso contro flusso, macchina con macchine, eventi che non hanno nulla a che fare con un libro, libro fatto a pezzi fatto funzionare con altre cose, quali che siano...»<sup>11</sup>. Una certa dose di fraintendimento sarà dunque il presupposto necessario per far circolare la creazione concettuale in una zona di anonimia *tra* il pensiero di Peirce e le riflessioni di Deleuze, non ponendo il baricentro di una tale indagine ermeneutica nell'identificazione necessaria di un'autorialità rigida e monolitica che possa stabilire il possesso eminente di alcune soluzioni teoretiche a vantaggio assoluto di un autore sull'altro, o viceversa.

Non è un caso che il lavoro preparatorio ai veri e propri testi “autonomi” di Deleuze parta da un lungo magistero<sup>12</sup> che si nutre di scambi, transiti e contaminazioni *con* altri autori e tradizioni filosofiche (da Hume a Nietzsche, da Kant a Spinoza, passando per Proust, Bacon etc.). Come nota Lapoujade: «Deleuze non ha mai smesso di pensare assieme ad altri, in una solitudine estremamente popolata»<sup>13</sup>.

Per Deleuze l'atto e l'operazione del pensare non si configurano infatti come processualità astratte, ma come pratiche di *divenire-altro*, attraverso nuclei concettuali

---

<sup>9</sup> Sull'importanza del concetto di *omeomorfismo* come figura topologica di deformazione senza strappo nella filosofia deleuziana si veda G. Deleuze, *Logica del Senso*, tr.it. Feltrinelli, Milano, 2006, p. 17. Si veda in particolar modo anche D. Cockayne, D. Ruez, A. Secor, *Thinking space differently: Deleuze's Möbius topology for a theorisation of the encounter*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», 45, 2019, pp. 1-14;

<sup>10</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 75.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 19.

<sup>12</sup> Il rapporto tra Deleuze e il suo percorso di “apprendistato” filosofico è trattato in maniera diffusa da Michael Hardt, (cfr. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, tr.it. Derive Approdi, Roma, 2016).

<sup>13</sup> D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 23.

problematici. Gli autori con cui si scontra Deleuze nelle sue riflessioni filosofiche non sono dunque altro che *pretesti e occasioni* per mettere in moto il pensiero di fronte a scogli ed inciampi teoretici e pratici.

L'obiettivo sarà dunque quello di intrecciare insieme il pensiero di Deleuze e Peirce, nel tentativo di definire *zone di indiscernibilità*, e slittamento, senza negare l'importanza di un approccio analitico e storico rispetto alle fonti, ma dando particolare rilievo ad un processo di risemantizzazione della nozione di autorialità e di ermeneutica, secondo un procedimento di "equivocazione"<sup>14</sup>, che a partire dall'approccio deleuziano possa intensificare i termini del lavoro dell'interpretazione, facendo della figura dell'incontro con il testo un momento di corpo a corpo mai determinabile a priori, volendo evidenziare parimenti come esso si giochi attraverso i suoi effetti pratici, sempre aperti ed evenemenziali.

L'equivoco come macchinazione ermeneutica è una forma strabica di interpretazione che da un lato guarda al testo e dall'altro se ne allontana, seppur sempre dall'interno. Il processo di relazione con testi ed autori coincide cioè per Deleuze con un continuo lavoro di "*distorsione creativa*"<sup>15</sup> ed è seguendo questa direttrice che ci si propone di attraversare l'opera di Peirce.

In questa prospettiva lo stile ermeneutico tipicamente deleuziano non rappresenta un momento accidentale della sua produzione, ma un esercizio rigoroso di pensiero a mostrare il movimento nel suo processo di slittamento perenne e nella sua struttura costantemente rinviante. L'interpretazione ha dunque i margini di un'opera aperta<sup>16</sup> e implica intimamente la possibilità di un continuo rilancio del senso. C'è una sorta di funzione di "*penultimità del pensiero*"<sup>17</sup> in base alla quale si assiste ad una marginalizzazione del pensiero stesso, che non offre mai un'ultima parola, bensì sempre la penultima: «ecco la chiave di volta di questa penultimità del pensiero, un

---

<sup>14</sup> Riguardo la nozione di equivocazione in Eduardo Viveiros de Castro si veda G. Nubile, *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sul concetto di "controlled equivocation" in Viveiros de Castro*, in «Nóema», 7, 2, 2016, pp. 1-29.

<sup>15</sup> Cfr. F. Montanari, *La lettura deleuziana di Peirce. Tra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, in «Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio», 2, 2015, p. 2.

<sup>16</sup> Si veda a proposito U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano, 2013.

<sup>17</sup> Si veda a proposito A. Simonetti, *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, p. 89.

penultimo riverberato in ogni confronto o approccio che Deleuze instaura, in funzione ricompositiva o creativa, deterritorializzata o riteritorializzata<sup>18</sup>.

Leggere significa divorare un testo, per poi digerirlo, riassembleandolo su nuovi piani. Esiste una sorta di *cannibalismo ermeneutico* nella filosofia deleuziana per cui occorre *smembrare* le testualità e le autorialità con cui si lavora, macchinandole e *ri-membrandole* su nuovi piani, che si offrono di volta in volta di fronte a nuove esigenze. Cannibalizzare significa digerire la testualità, rendendola disponibile per nuove avventure teoretiche. La digestione è precisamente un processo di scomposizione e riassettaggio, che rende assimilabile la materialità digerita. La vita dei testi, intesa come un flusso pre-individuale di tutti e di nessuno, nella prospettiva ermeneutica deleuziana, viene continuamente cambiata di segno, e resa materia di sperimentazione. L'ermeneutica deleuziana può essere tale solo in quanto incarna il paradosso di non avere a che fare con la comprensione: per Deleuze non si tratta infatti di comprendere, bensì di *trasformare*.

## **1.2 Per una storia della filosofia intempestiva**

Deleuze propone un *punto di vista minore* alla storia della filosofia che riconverta l'indagine storico-cronologica in una filosofia del divenire, di modo che essa possa sfuggire ad ogni codifica o ingabbiamento lineare, per posizionarsi piuttosto entro una logica degli eventi dove più piani (cronologici, concettuali e storici) si addensino insieme lungo la superficie di un unico piano di immanenza. In altri termini la storia della filosofia viene concepita come divenire del pensiero. Scrive Deleuze:

Occorrerebbe che la scrittura di un'opera di storia della filosofia agisse come un vero doppio, comportando la modificazione massima del proprio doppio. Si immagini un Hegel filosoficamente barbuto, un Marx filosoficamente glabro così come si pensa a una Gioconda baffuta<sup>19</sup>.

Il processo interpretativo è dunque una *traslazione differenziale* del senso e segue le logiche del processo di differenziazione<sup>20</sup> e drammatizzazione descritte da Deleuze nel

---

<sup>18</sup> A. Simonetti, *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia*, cit., p. 89.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 4.

<sup>20</sup> Con la nozione di differenza Deleuze mette in luce la duplice effettualità del concetto di differenza, che si configura come un movimento di virtualità sempre attualizzabile, che non si offre se non all'interno delle proprie attualizzazioni.

saggio *Il metodo della drammatizzazione dell'Isola Deserta ed altri Scritti*<sup>21</sup>, e più in generale all'interno di tutto il lavoro teoretico portato avanti in *Differenza e Ripetizione*<sup>22</sup>. Secondo questa direttrice di pensiero, più che ad una storia della filosofia si farà quindi riferimento ad una sorta di contro-storia della filosofia, che a partire dai testi di Peirce possa fornire una lente in qualche modo opacizzata e per questo in una certa misura distorcente delle riflessioni del pensatore americano. Del resto, è Peirce stesso ad affermare che non possediamo mai in maniera definitiva la nostra opera. Come nota in maniera icastica Sini: «Peirce diceva: la mia vita è solo idiosincrasia ed errore, la possibilità della sua verità, la verità della mia vita, è affidata all'infinita interpretazione pubblica degli altri»<sup>23</sup>.

Per Deleuze la storia della filosofia esercita un inequivocabile potere ingabbiante nella misura in cui: «fabbrica specialisti del pensiero, ma impedisce alla gente di pensare»<sup>24</sup>. Senza assolutizzare le critiche deleuziane al concetto di storia (che non sono del resto così radicali nella stessa produzione del filosofo francese, ma sempre *intensive*) resta sicuramente rilevante assumere l'attitudine deleuziana al sospetto verso un certo dogmatismo della storia della filosofia, che tende a inquadrare gli autori su cui si lavora come un vero e proprio oggetto di studio. Al contrario per Deleuze non esistono oggetti di studio, ma solo un movimento di *divenire-con* (gli autori, i testi, i nuclei problematici con cui ci si scontra), che ricorda l'effetto di “contatti elettrici”<sup>25</sup>. Scrive a proposito Deleuze:

Si considera un libro come una piccola macchina a-significante; il solo problema è: Funziona? E come funziona? Come funziona per te? Se non funziona, se non passa nulla, allora prendi un altro libro. Questa seconda lettura è una lettura di intensità: passa o non passa qualcosa<sup>26</sup>.

Così l'oggetto-libro perde importanza e l'incontro con un autore o un testo diventano fondamentali solo se fanno *funzionare* in qualche misura il pensiero, mettendolo in moto di fronte ad urgenze pratiche e teoretiche. L'ermeneutica deleuziana è quindi profondamente anti-essenzialista dal momento che non si interessa così strettamente

---

<sup>21</sup> G. Deleuze, *L'Isola deserta ed altri scritti*, tr.it. Einaudi, Torino, 2007, pp. 116-127.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit.

<sup>23</sup> C. Sini, *Spinoza o l'Archivio del sapere*, Jaca Book, Milano, 2012, p. 156.

<sup>24</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 17.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 18.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

di che autore si sta leggendo, ma piuttosto di quali *effetti* pragmatici è in grado di produrre una determinata lettura e di quali gli strumenti concettuali essa attiva e mobilita. In definitiva per Deleuze la storia della filosofia, e più in generale la storia sono punti di partenza ineliminabili, ma ciò che risulta più rilevante è fendere la storia per cavarne qualcosa di trans-storico, a-storico ed eterno (nel' accezione tipicamente nietzschiana), orientandosi alla creazione del nuovo. A suo avviso:

La storia è sicuramente importantissima. Tuttavia, se prendiamo qualsiasi filone della ricerca sarà storico per una parte del suo percorso, sotto certi aspetti, ma anche a-storico, trans-storico. In Mille Piani i divenire hanno molta più importanza della storia. Sono qualcosa di molto diverso<sup>27</sup>.

Per Deleuze l'utilizzo della storia della filosofia va risemantizzato a livello metodologico in maniera radicale: occorre cioè concentrarsi sull'atto di creazione concettuale più che su qualsivoglia tipo di atteggiamento riflessivo. La storia della filosofia deve quindi configurarsi come una *contro-effettuazione della storia*, in chiave evenemenziale; se la storia della filosofia somiglia all'arte del ritratto, una "linea storica evenemenziale" che si collochi al contrario e allo stesso tempo all'interno e al di fuori della storia non può che assumere invece i contorni di un ritratto deformato. La storia come contro-storia è quindi sempre una contro-effettuazione intensiva di accadimenti e stati di cose estensivi. La storia della filosofia deve essere produttiva, mai riproduttiva, creatrice più che riflessiva:

La storia della filosofia non è una disciplina particolarmente riflessiva, assomiglia piuttosto all'arte del ritratto in pittura. Si tratta di ritratti mentali, concettuali. Come in pittura bisogna farli somiglianti, ma con mezzi dissimili, differenti: la somiglianza deve essere prodotta, e non essere un mezzo di riproduzione (ci si accontenterebbe di ripetere quello che il filosofo ha già detto)<sup>28</sup>.

Quello che è interessante per Deleuze è piegare la storia secondo direttrici non lineari, ridimensionando la portata del concetto di successione a cui viene preferita la nozione di co-esistenza, e composibilità temporali, di matrice bergsoniana. La nozione di storia della filosofia e di storia implica dunque di necessità una specifica concezione della nozione di temporalità, a cui Deleuze dedica moltissima attenzione, in particolar modo

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 40.

<sup>28</sup> Ivi, p. 155.

nella trattazione del tema delle tre sintesi del tempo, contenuta in *Differenza e Ripetizione*<sup>29</sup>.

L'interesse deleuziano è rivolto al concetto di *simultaneità* più che a quello di successione e indica il continuo inviluppo e la *complicatio* (letteralmente dal latino, uno stato di piegatura accavallata) di molteplicità temporali in cui accadimenti passati, presenti e futuri *circolano e orbitano*<sup>30</sup> secondo direzionalità non lineari<sup>31</sup>. Come nota Lampert a proposito del rapporto tra Deleuze e la storia della filosofia: «history cannot be explained as a succession of individuated phenomena along a single casual line»<sup>32</sup>. Causalità e progresso vengono quindi riorientate verso un'idea di temporalità e di storia dove la simultaneità può sussistere senza successione, o meglio, scompaginando dall'interno il concetto di successione. In definitiva ciò che per Deleuze deve interessare della storia è la possibilità di distillarne l'inattuale e l'intempestivo. In questo senso il divenire del pensiero deve *raddoppiare* gli accadimenti storici, contro-effettuandoli su un piano parallelo, ma comunicante, di tipo intensivo:

Pensare sta in rapporto essenziale con la storia, ma non è più storico di quanto non sia eterno. E' più simile a ciò che Nietzsche chiama l'inattuale [...] c'è un divenire del pensiero che raddoppia le funzioni storiche e passa attraverso di esse ma che non somiglia a esse. Pensare deve giungere al pensiero dal fuori, e allo stesso tempo deve generarsi al di dentro, sotto gli strati e al di là di essi. Il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso<sup>33</sup>.

In altre parole, la storia in quanto accadimento lineare e progressivo non può esistere se non tramite la lente del *virtuale*, che estrae da accadimenti storici “vapori non

---

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. Per uno sguardo critico sul tema si veda inoltre J. Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011 e F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

<sup>30</sup> Sul concetto di “circuitazione” e orbita in riferimento alla nozione deleuziana di concatenamento si veda P.A. Rovatti, “Un tema percorre tutta l'opera di Bergson”, introduzione a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr.it. Einaudi, Torino, 2001, pp. VII-XVII e G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr.it. Einaudi, Torino, 2001, p. 56, ma anche G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 158-161. La figura dell'orbita così come quella della spirale e del vortice (si veda a proposito T. Tuppini, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Salerno, 2020) rappresenta inoltre a mio avviso un ponte concettuale per poter pensare ad una figurazione più corrispondente al movimento della semiosi illimitata rispetto alla *vulgata* del triangolo semiotico, di fatto mai disegnato da Peirce.

<sup>31</sup> Per un concetto di causalità storica non lineare di particolare interesse anche B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 145-174.

<sup>32</sup> J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, Londra, 2011, p. 8.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*, tr.it. Einaudi, Torino, 2010, p. 199

storici”<sup>34</sup>. I fatti propagano cioè le loro vibrazioni ad infinito e la loro fattualità si vaporizza sullo sfondo di necessità che si offrono di volta in volta: in fondo la storia è sempre storia contemporanea, perché ravviva bisogni, problemi e necessità. La consistenza dell’evento e del virtuale elude quindi il perimetro degli stati di fatto, orlandoli. Come commenta Patton: «the events that unfold in history cannot be dissociated from the “unhistorical” atmosphere that surrounds them»<sup>35</sup>.

Per Deleuze la filosofia è un’attività di sperimentazione e, benché la storia sia una preconditione materiale senza la quale la sperimentazione rimarrebbe indeterminata, quest’ultima riesce tuttavia a piegare dall’interno gli eventi storici, conferendogli una dimensione di eternità, in senso nietzscheano. Scrive Deleuze:

Nietzsche diceva che non si sarebbe combinato nulla di importante senza un nucleo non storico. Non si tratta dell’opposizione tra l’eterno e lo storico[...] Dell’evento la storia afferra l’effettuazione negli stati di cose, ma l’evento nel suo divenire sfugge alla storia. La storia non è la sperimentazione, è solo l’insieme delle condizioni in un certo senso negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che sfugge alla storia. Senza la storia, la sperimentazione resterebbe indeterminata, incondizionata; ma la sperimentazione non è storica<sup>36</sup>.

In questo senso il divenire del pensiero non è opposto alla storia, ma scorre attraverso i suoi interstizi: «far from being opposed to history, or a matter of flight from the world, becoming, eventness and lines of flight are the condition of movement or change within the world»<sup>37</sup>. La storia della filosofia seguendo questa logica evenemenziale coincide con una (ri)attualizzazione di determinate virtualità concettuali come continuo rilancio metamorfico<sup>38</sup>. La storia della filosofia secondo Deleuze si sgancia così dalla morsa ingabbiante della rappresentazione<sup>39</sup>, nella misura in cui lo sforzo per

---

<sup>34</sup> Si veda a proposito J. Bell, *History undone, Toward a Deleuze-Guattarian Philosophy of History*, in «Deleuze and Guattari Studies», 2, 2, 2008, p. 111: «in a convergence of Nietzsche and Bergson, therefore, we find Deleuze and Guattari calling for a history that moves from the actual to the virtual, to the ‘unhistorical vapour’ that allows for the ‘creation of something new’. Yet this is not an indeterminate move away from history, but a determinate undoing of history that allows for history to be done and undone again».

<sup>35</sup> P. Patton, “Events, becoming and history” in *Deleuze and History*, ed. a cura di J. Bell e C. Coolebrook, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 50.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 192.

<sup>37</sup> P. Patton, “Events, becoming and history” in *Deleuze and History*, cit. p. 76.

<sup>38</sup> M. Iofrida, “Qualche nota su Deleuze e la storia della filosofia”, in *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, ed. a cura di Manlio Iofrida, Editrice Clinamen, Firenze, 2008, pp. 140-141.

<sup>39</sup> Come ci ricorda J. Bell a proposito della concezione deleuziana di storia: «history is much more than an effort to represent the past as it actually happened» (J. Bell “Of the Rise and Progress of Philosophical concepts: Deleuze’s Humean Historiography” in *Deleuze and History*, ed. a cura di J. Bell e C. Coolebrook, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 55).

rappresentare il passato viene sostituito dalla necessità di riattivare determinati concetti di fronte a nuovi scogli *problematici*. In questo senso Deleuze rintraccia nei pensatori che affronta il nucleo problematico che essi pongono, ma nel lavorare con questi autori, nei suoi testi di “tirocinio filosofico” troviamo la *sua* filosofia. Egli parla cioè a proprio nome *attraverso* gli autori con cui lavora, *contro-effettuando* alcuni punti dei testi. Il movimento di contro-effettuazione evenemenziale della storia avviene in altre parole solo all’interno della storia (della filosofia, in questa fattispecie). Rievocare il passato, del resto, non è mai un’operazione obiettiva e neutra, ma presuppone una dimensione evenemenziale di co-esistenza e coalescenza di passato, presente e futuro, in un groviglio indistricabile. Così non esiste passato remoto perché il virtuale è anche sempre attuale e riattivabile, tramite un processo di *ripetizione* in grado di marcare delle significative differenze, trascinando con sé il passato sui bordi del presente, conferendogli la forma di interrogativi teoretici e pratici di urgenza vitale. Come scrive Lampert: «anyone who knowks anything about Deleuze knows his theory that the past in its entirety co-exists with the present»<sup>40</sup>. Punto d’arrivo della riflessione deleuziana sulla nozione di storia è sganciare il concetto di evento dalla sua dimensione tipicamente cronologica, collocandolo sul piano di una disponibilità infinitamente riattivabile, senza porlo su una linea di progressione unilineare che presuppone una qualche forma di successione, ma facendolo muovere in un’orbita perfettamente sincronica e simultanea al presente, spostandosi da un regime diacronico ad una dimensione di coalescenza<sup>41</sup> fra presente, passato e futuro. Il passato in quanto pura virtualità ontologica è infatti per Deleuze contemporaneo al presente nella misura in cui esso continua ad agire e a persistere proprio attraverso di esso. Di conseguenza la dimensione virtuale dell’interpretazione si ancora alla virtualità del “passato puro” che non smette mai di passare attraverso le sue attualizzazioni (interpretative)<sup>42</sup>. Scrive Deleuze: «se non coesistesse con il presente

---

<sup>40</sup> J. Lampert, *Deleuze and Guattari’s Philosphy of History*, cit. p. 31.

<sup>41</sup> Si veda a proposito G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 56.

<sup>42</sup> Se nel pragmatismo la dimensione temporale considerata come preferenziale è sicuramente il futuro, colto nei suoi effetti aperti e sempre accadenti, una riconsiderazione del concetto di passato in chiave peirceana viene tematizzata da ad esempio da T. Viola. A suo avviso infatti occorre: «striking a balance between a past oriented and a future-oriented attitude by inquiring into the different ways the past and the future influence the present» (T. Viola, *Peirce on the uses of history*, De Gruyter, Berlino, 2020).

di cui è il passato, il passato non potrebbe mai formarsi. Passato e presente non designano due momenti successivi, ma due elementi che coesistono»<sup>43</sup>.

Seguendo Deleuze si tratterà dunque di celebrare delle “nozze contro-natura”, facendo del processo di interpretazione dei testi un momento in cui l’autore *con* cui (e non su cui) si lavora possa *divenire-irricognoscibile*<sup>44</sup> a sé stesso. In fondo, seguendo la falsariga degli interrogativi foucaultiani, che cos’è un autore? ma soprattutto, che importa chi parla? Scrive Foucault:

Attraverso i litigi che l’autore stabilisce fra sé stesso e ciò che scrive, il soggetto scrivente mette in rotta tutti i segni della sua particolare individualità; la traccia dello scrittore sta solo nella singolarità della sua assenza; a lui spetta il ruolo del morto nel gioco della scrittura. Tutto questo è noto; da tempo oramai la critica e la filosofia hanno preso atto di questa scomparsa o morte dell’autore<sup>45</sup>.

Interpretare significa quindi espropriare un autore di ciò che gli è proprio, seguendo una politica di appropriazione e di ri-digestione delle fonti. Scrive Michael Hardt, prendendo in analisi la particolare postura ermeneutica deleuziana:

Non è una questione di semplice esercizio di storia della filosofia. [...] questi filosofi sono le fondamenta del pensiero di Deleuze, nella misura in cui forniscono gli strumenti per la sua stessa formazione, per il suo apprendistato in filosofia. Deleuze, tuttavia, non si arresta alla rivalutazione di questa tradizione alternativa: seleziona ciò che è vivo e lo trasforma, adattandolo alle sue preoccupazioni. Così si appropria della storia della filosofia e la rinnova<sup>46</sup>.

### 1.3 Macchinazioni ermeneutiche e discorso indiretto libero

I margini del processo aperto di interpretazione si configurano quindi come un’operazione di *macchinazione ermeneutica* in grado di dare rilievo al *divenire dei testi* e al loro agire. Deleuze sviluppa il concetto di macchina e macchinico nell’alleanza con Félix Guattari, nella fattispecie nell’*Anti-Edipo*<sup>47</sup> e in *Mille Piani*<sup>48</sup>, ma anche in *Logica del Senso*<sup>49</sup> e nel suo saggio dedicato a Kafka e alla letteratura

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>44</sup> Sul tema del divenire-irricognoscibile si fa ancora una volta riferimento alla “variante deleuziana” proposta da Eduardo Viveiros de Castro della nozione di divenire. A riguardo di particolare rilevanza cfr. E.V. de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit. ed E.V. de Castro, “Il nativo relativo”, in «Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia», Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 107-149.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Scritti Letterari*, tr.it. Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2020, p. 4.

<sup>46</sup> M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 216.

<sup>47</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, tr.it., Einaudi, Torino, 2002.

<sup>48</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr.it Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit.

minore<sup>50</sup>. La nozione di macchina affiora tuttavia in moltissimi passi della produzione del filosofo francese e funziona come un meccanismo di risemantizzazione del concetto di desiderio. Deleuze propone cioè di far implodere l'equazione che collega tradizionalmente desiderio e mancanza, definendo piuttosto lo stesso come un flusso concatenato in infinito movimento, soggetto a continue variazioni e diffrazioni. La macchina (desiderante) è dunque un flusso energetico, evenemenziale e neutro in grado di affrancarsi dalle maglie rigide del processo di soggettivazione molare che porta con sé come contraccolpo la visione secondo la quale un soggetto monolitico desidera un oggetto esteriore, in quanto mancante. Al contrario per Deleuze: «nelle macchine desideranti tutto funziona contemporaneamente, ma negli iati e nelle rotture, nei guasti e nei colpi a vuoto, nelle intermittenze e nei corti circuiti, nelle distanze e nelle frammentazioni, in una somma che non riunisce mai le sue parti in un tutto»<sup>51</sup>. In definitiva, il punto nevralgico del ripensamento della nozione di desiderio consiste nell'abbattimento del confine tradizionale tra soggetto e oggetto, verso un'immagine processuale del pensiero che tracci itinerari desideranti di *divenire-con* (fra soggetti ed oggetti).

Di particolare rilevanza a tale proposito risulta il lavoro di Paolo Vignola<sup>52</sup>, il quale sulla scia della nozione deleuziana di macchina, propone un'interessante lettura del concetto di macchinico, attraverso una trasposizione analogica ad una dimensione ermeneutico-interpretativa. Con la nozione di *macchinazione ermeneutica* Vignola fa leva sulla decostruzione deleuziana della dicotomia soggetto-oggetto, offrendo lo spazio teoretico per una rielaborazione della nozione di interpretazione. A suo avviso il processo ermeneutico di lavoro *con* i testi non è altro che un'operazione di continuo e persistente *lavorio* che possa scompaginare i confini dei testi dall'interno, aprendoli a contro-effettuazioni imprevedibili e a eterogenee riletture, piegature e deformazioni. Come scrive Deleuze:

Leggere un testo non è mai un esercizio erudito alla ricerca dei significati, ancor meno un esercizio altamente testuale in cerca di un significante, ma un uso produttivo della macchina letteraria, un montaggio di macchine desideranti, esercizio schizoide che libera del testo la sua potenza rivoluzionaria<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka, per una letteratura minore*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2010.

<sup>51</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, cit., p. 44.

<sup>52</sup> P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.

<sup>53</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, cit., p. 176.

La pratica interpretativa è in questa prospettiva un momento di divenire in cui l'incontro con il testo è sempre un movimento di *doppia cattura* che non lascia illeso e incontaminato il nucleo concettuale con cui si lavora e nemmeno chi sta lavorando su tale nucleo concettuale. Come scrive Zourabichvili, nel *vocabolario di Deleuze*:

Il divenire mobilita così quattro termini e non due, ripartiti in serie eterogenee intrecciate: x involupante y diviene x' mentre y preso nel rapporto con x diviene y'. X non diviene y senza che y non diventi dal canto suo un'altra cosa. Ogni divenire forma cioè un "blocco" di due termini che si deterritorializzano reciprocamente<sup>54</sup>.

La macchinazione interpretativa è dunque un concatenamento che attraverso slittamenti e contiguità fra presunti "soggetti interpretanti" e "oggetti interpretati" svuota dall'intero il senso ontologico essenzialista di tali distinzioni. Interpretare è sempre dunque sinonimo di equivocare, di tradire, di allontanarsi dalla matrice concettuale di un testo, a partire dai punti più interni dell'opera stessa, seguendo le piste che da essa si dipartono, per deviarle, spezzarle e riorientarle. Per Deleuze si tratta cioè di costruire soglie di *intensità* e di piegare i testi a nuovi orizzonti e logiche di senso proprio a partire dai punti più intimi ed interni ad essi, che si presentano al contrario e allo stesso tempo come gli snodi più esposti ad una problematizzazione e ad una messa in questione continua. Occorre cioè tracciare piegature ed *inflexioni*, seguendo le soglie del problematico.

Come nota Vignola<sup>55</sup>, a proposito del procedimento macchinico di "deformazione" degli autori e dei testi su cui Deleuze lavora, occorre sempre produrre attraverso la pratica interpretativa un movimento di differenza e ripetizione, di continuità nella variazione, secondo la pratica del *discorso indiretto libero*. Il discorso indiretto libero è un procedimento di slittamenti dove si forma: «un intreccio quasi indiscernibile di parole e voci, un discorso in cui la riconoscibilità delle citazioni, dei commenti, delle eredità si assottiglia fino a confluire nella *diplofonia* di un discorso anonimo»<sup>56</sup>. La filosofia è in questa prospettiva una modalità di *alleanza con* gli autori ed i temi che si studiano, un campo impersonale dove far fluire amicizie ed inimicizie, privilegiando

---

<sup>54</sup> F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, tr.it. Negretto Editore, Mantova, 2012, pp. 42-43.

<sup>55</sup> P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, cit., p. 22.

<sup>56</sup> L. Pinzolo, "L'evento Deleuze. Il discorso indiretto libero di François Zourabichvili" in *Il divenire della filosofia in François Zourabichvili*, ed. a cura di Cristina Zaltieri, Negretto Editore, Mantova, 2018, p. 38.

piste concettuali che possano *fare la differenza*, secondo una direzione tipicamente pragmatista. L'obiettivo è quello di produrre un'"univocità polifonica" che abbia i confini del *patchwork* e dell'assemblaggio, dove una materialità eterogenea di fonti possa condensarsi nella forma di una pluralità irriducibile, di cui non è più possibile indicare contorni netti, ma solo zone opache di indiscernibilità e di divenire-nel-mezzo. Scrive Deleuze:

È precisamente questo il valore esemplare del discorso indiretto, e soprattutto del discorso indiretto «libero»: non ci sono contorni distintivi netti, non c'è in primo luogo inserimento di enunciati diversamente individuati né incastro di differenti soggetti d'enunciazione, ma un concatenamento collettivo che determinerà come sua propria conseguenza i processi relativi di soggettivazione, le assegnazioni d'individualità e le loro distribuzioni mobili nel discorso. Non è la distinzione dei soggetti che spiega il discorso indiretto, è il concatenamento, quale appare liberamente in questo discorso, che spiega tutte le voci presenti in una voce<sup>57</sup>.

Il *dispositivo* del discorso indiretto<sup>58</sup> libero è dunque un modo di piegare la lingua verso faglie di concomitanza fra diverse autorialità e concettualità, facendo sì che «una voce sia sempre dentro un'altra voce»<sup>59</sup>. Come mette in luce Pinzolo a proposito del tema del discorso indiretto libero nella filosofia deleuziana:

La scrittura filosofica, pertanto, si configura come un esercizio tutt'altro che irenico, che si assume la responsabilità di demarcare e porre delle linee di confine tra concetti prossimi e apparentemente indiscernibili, come *opera indiretta libera* in cui il movimento discorsivo del concetto si attualizza in un'esplosione di serie divergenti, costruendo linee di amicizia e inimicizia<sup>60</sup>.

L'enunciazione in questa prospettiva è un *concatenamento* strutturalmente plurale e collettivo dove non ci sono *punti-soggetto* ma solamente movimenti di *divenire-con*, lungo la cui traiettoria «si complicano voci distinte per quanto indiscernibili»<sup>61</sup>. L'insistenza dell'altro è in altre parole un *τόπος* ricorrente nel pensiero deleuziano e testimonia il potente intento decostruttivo rispetto alla nozione di soggettività che il pensatore francese non cessa di portare avanti in maniera carsica in ciascuno dei suoi

---

<sup>57</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 552.

<sup>58</sup> Di particolare interesse a riguardo J. Marks, *Deleuze and literature. Metaphor and Indirect Discourse*, in «Social Semiotics», 7, 2, 2009, p. 233-246, ma anche L. G. Schwartz, *Typewriter. Free Indirect Discourse in Deleuze's Cinema* in «SubStance», 34, 3, 2005, pp. 107-135 e F. Zourabichvili, "Six Notes on the Percept", in *Deleuze: A Critical Reader*, ed. a cura di P. Patton, 1997, p. 196.

<sup>59</sup> G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, tr.it. Einaudi, Torino, 2017, p. 187.

<sup>60</sup> Ivi, p. 49.

<sup>61</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona, 1998, p. 123.

testi. A suo avviso infatti siamo abitati originariamente dall'alterità e dalle sue irruzioni. Scrive Deleuze in maniera icastica:

L'io dissolto si apre a serie di ruoli, in quanto fa salire un'intensità che già comprende la differenza in sé l'ineguale in sé, e che penetra tutte le altre, attraverso e nei corpi molteplici. Vi è sempre un altro soffio nel mio, un altro pensiero nel mio, un altro possesso in ciò che possiedo, mille cose e mille esseri implicati nelle mie complicazioni: ogni vero pensiero è un'aggressione. Non si tratta delle influenze che subiamo, bensì delle insufflazioni, delle fluttuazioni che noi siamo, con le quali ci confondiamo. Che tutto sia così "complicato," che Io sia un altro, che qualcosa d'altro pensi in noi in un'aggressione che è quella del pensiero, in una moltiplicazione che è quella del corpo, in una violenza che è quella del linguaggio, è questo il messaggio gioioso. Non siamo infatti così sicuri di rivivere (senza resurrezione) se non perché tanti esseri e tante cose pensano in noi: perché non sappiamo mai con sicurezza se non siano gli altri a pensare in noi – ma chi è questo altri che forma il fuori rispetto a questo dentro che noi crediamo di essere? –, tutto si riconduce a un solo discorso, ossia a fluttuazioni d'intensità che rispondono al pensiero di ciascuno e di nessuno<sup>62</sup>.

L'interpretazione è trasformativa, produce variazioni e differenze attraverso un percorso di *eterogenesi degli effetti di verità del testo*, proprio a partire dalle pieghe più intime del testo stesso, così che un'opera è massimamente viva laddove viene paradossalmente equivocata e scompagnata dall'interno<sup>63</sup>.

L'ermeneutica deleuziana è dunque un'*ermeneutica strategica*<sup>64</sup> e posizionale, nella misura in cui affronta i testi e si scontra con gli autori mettendoli *alla prova*, secondo un meccanismo di "selezione e trasformazione". La selezione, del resto, comporta per Deleuze omissioni strumentali rispetto alle esigenze teoretiche e pratiche che lo muovono, al variare del contesto problematico e concettuale in cui si ascrive la sua indagine. La macchinazione del concetto è quindi sempre un processo di trasmutazione e trasvalutazione delle fonti *con cui si lavora*. In questo senso:

È possibile ricavare una ripetizione dal pensiero di un filosofo che alberga in sé la differenza da quest'ultimo, e che perciò fa muovere, trasformandoli, i suoi concetti attraverso la storia, fino al presente, ove si tratta di pensare l'inattuale, ossia il nuovo<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Logica del Senso*, cit., p. 216.

<sup>63</sup> Sul tema della sopravvivenza degli effetti alle cause di particolare interesse M. Ferraris, *Isteresi: per una teoria del tutto*, in «Critical Hermeneutics», 4, 2, 2020, pp. 131-170.

<sup>64</sup> Si veda in particolar modo P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, cit. p. 14 e anche R. Frangi, *Lettura affettiva ed ermeneutica strategica* in «Nóema», 8, 1, 2017, pp. 29-37.

<sup>65</sup> P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, cit., p. 22.

## 1.4 Sintomi *versus* essenze. Al crocevia tra semiotica e semeiotica

Ogni macchinazione ermeneutica è del resto un'analisi *sintomatologica*<sup>66</sup> delle fonti, nella misura in cui si rivolge ai testi e gli autori *con* cui opera nell'ottica di evidenziare ed enucleare delle problematicità, degli stati tensivi e dei punti di scarto. Come scrive Vignola:

Questo tipo di sintomatologia filosofica è più di uno strumento per la filosofia, è appunto una teoria tecnica, poiché la sua operazione di dare forma ai sintomi può contribuire a ridisegnare i contorni di una prospettiva o le componenti di un concetto<sup>67</sup>.

La postura sintomatologica è un'attività *clinica*<sup>68</sup> di matrice diagnostica, orientata a rilevare *indizi* e segni di nuclei concettuali problematici con cui scontrarsi in un corpo a corpo con il testo. In questo senso non c'è una critica pura appannaggio di un altrettanto pura forma di razionalità poiché ogni forma di critica è per Deleuze un'indagine sintomatologica, e dunque evenemenziale. Deleuze erode così il concetto di critica proprio dal suo interno, ne svuota il senso e la portata per risemantizzarne i contorni, rendendo l'esercizio delle facoltà critiche un "sistema di permutazioni". La ragione diventa così un meccanismo operativo più che una facoltà cristallina e pura<sup>69</sup>. La critica, seguendo la prospettiva nietzschiana<sup>70</sup>, tanto cara a Deleuze, ha a che fare con potenze e intensità più che con essenze diafane depositate nei testi e «interpreta i fenomeni come sintomi di cui bisogna cercare il senso nelle forze che li producono»<sup>71</sup>.

La sintomatologia critica è quindi un'analisi di forze e tensioni che attraversano i testi, analisi che non rimane un'astratta attività teorica, ma si configura piuttosto come un vero e proprio *posizionamento*, affettivo e situato, che si offre di volta in volta e in

---

<sup>66</sup> Sul concetto di sintomatologia secondo una lente deleuziana si segnala in particolar modo il lavoro di P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che accade*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 137-138.

<sup>68</sup> Sul rapporto fra sintomatologia e clinica si veda in particolar modo G. Deleuze, *Critica e Clinica*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 13-19.

<sup>69</sup> Si veda G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019.

<sup>70</sup> Come nota P. Vignola a proposito del tema della sintomatologia nietzscheana, in riferimento alla rilettura che ne offre Deleuze: «from a philosophical perspective, a symptomatologist, such as was Nietzsche, should consider phenomena, institutions, societies and states of mind as symptoms reflecting states of forces. He should ask, for any given thing, what state of exterior and interior forces it presupposes, and then any given concept, feeling or belief will be treated as symptoms. Having uncovered the forces and their relationships, the philosopher can uncover the sense of the symptom they produce » (P. Vignola, *Symptomatology of collective knowledge and the Social to Come*, in «Parallax», 23, 2, 2017, p. 4). A proposito si veda anche P. Vignola, *Symptoms and Speed of voũç: Toward a Critical Invention of the Future*, in «The London Journal of Critical Thought», 1, 1, 2014, pp. 38-48.

<sup>71</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr.it. Einaudi, Torino, 2021, p. 117.

maniera mai definitiva. L'euristica sintomatologica per Deleuze è intimamente connessa alla dimensione *pragmatica* e non essenzialista del sintomo stesso, che ha la forma smarginata di un segno che rinvia strutturalmente a qualcosa di altro da sé. Scrive Deleuze: «i sintomi contro le essenze (sintomo vuol dire cadute, incontri, eventi, aggressioni)»<sup>72</sup>. Se il mondo per Deleuze è un sintomo<sup>73</sup>, lo è nel senso che *fa segno*, e nella misura in cui nulla all'interno del mondo si offre di per sé, ma sempre entro una serie concatenata di relazioni. In quest'ottica leggere significa quindi posizionarsi all'interno di relazioni sintomatiche<sup>74</sup> con l'autore e il testo che si affronta, misurandone gli effetti e le conseguenze. Si tratta quindi di «giocare i sintomi contro le essenze»<sup>75</sup>, selezionando ciò che di un determinato testo ci *costringe* a pensare. In definitiva per Deleuze la critica è un movimento operativo di matrice sperimentale che mette in moto flussi, energie e tensioni. Questa forma di critica ha inoltre la natura immanente di una *diagnosi*, tesa ad evidenziare i punti nevralgici di ciò che si legge e si studia, fornendo parimenti una mappa concettuale (una prognosi), che seppur fallibile e sempre ridefinibile, consenta di muoversi nel mondo a partire dai problemi che il testo con cui si lavora pone e lascia aperti.

Non è un caso che la semiotica nella sua forma embrionale e nelle sue prefigurazioni concettuali e pratiche affondi le radici nella tradizione della semeiotica medica, ovvero in quella branca della medicina che si occupa di sintomi e segni clinici. Ancora una volta l'equivoco e lo sconfinamento (in questo caso tra semiotica e semeiotica)<sup>76</sup> sono massimamente euristici: segno è infatti in primo luogo *σημείον*, ovvero segno naturale in quanto sintomo<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> G. Deleuze, *L'Isola deserta ed altri scritti*, cit., p. 173.

<sup>73</sup> Ivi.

<sup>74</sup> Come mette in luce in maniera icastica Lacan il sintomo lavora al crocevia intrecciato di relazioni e “funziona” così virulentemente proprio in virtù di questa sua capacità di produrre relazioni (a cavallo fra immaginario, simbolico e reale). Si veda a proposito J. Lacan, *Le séminaire livre XXII. Le sinthome*, Seuil, Parigi, 2005.

<sup>75</sup> S. Baranzoni, P. Vignola, *Sintomi e concetti. Una introduzione* in «La Deleuziana», 7, 2018, p. 2.

<sup>76</sup> Sul tema si veda in particolar modo T. Sebeok, *Global Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 2001; E. Baer, *Medical Semiotics*, University Press of America, Landham, 1988 e *The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce*, ed. a cura di U. Eco e T. Sebeok, Indiana University Press, Bloomington, 1983.

<sup>77</sup> Scrive a proposito Petrilli: «Se si cercano le origini della semiotica nella storia della sintomatologia, se si collega la scienza dei segni con la medicina e con la biologia, è l'oggetto stesso della semiotica e i suoi stessi modelli, primo tra tutti il modello di “segno”, che vengono a cambiare, anche in maniera radicale; ma per noi ciò da cui non si può prescindere quando si stabilisca un riallacciamento storico-teoretico tra la scienza nuova della semiotica e l'antica semeiotica medica (con il conseguente ampliamento del carattere interdisciplinare della ricerca semiotica dal campo delle scienze umane a

La lettura sintomatologica, del resto, non è esente da rischi nella misura in cui si presenta come un vero e proprio procedimento di equivocazione, come già si ha avuto modo di sottolineare. Un'analisi dei testi che vede i problemi sollevati dai medesimi come dei sintomi aperti che chiedono di essere interpretati e ridirezionati non può cioè che portare con sé il rischio *farmacologico*<sup>78</sup> di un totale fraintendimento. Come nota Deleuze:

Perché la linea di fuga è una guerra da cui si rischia di essere sconfitti, distrutti, dopo aver distrutto tutto quel che si poteva? Ecco precisamente il quarto pericolo: che la linea di fuga oltrepassi il muro, che esca dai buchi neri, ma che, invece di connettersi con le altre linee e di aumentare ogni volta le sue valenze, si converta in distruzione, abolizione pura e semplice, passione d'abolizione<sup>79</sup>.

È dunque sul crinale fra una totale uscita dal solco di un'interpretazione ragionevole e una forma pura e cristallina di ragione che si gioca la possibilità di un'ermeneutica rinnovata, che sia al contempo una scommessa, un'ipotesi e, in ultima analisi, sotto un certo profilo un "*rischio abduttivo*". In questo senso per Deleuze la critica è un'operazione *genetica* di produzione del nuovo, una sorta di genealogia rovesciata, in grado di rileggere un testo a partire dagli effetti che esso è in grado di produrre. Fare critica è dunque sinonimo di contribuire a costituire<sup>80</sup> la *morfogenesi* aperta di un testo.

La sintomatologia o "clinica letteraria"<sup>81</sup> è altrimenti un'arte dell'incastro e dell'assemblaggio<sup>82</sup> che "fa a pezzi" i testi per ricostruirli su una scala in cui le

---

quello della clinica e delle scienze biologiche) è il senso che tale collegamento tra discipline apparentemente lontane conferisce allo studio dei segni» (S. Petrilli, "Semiotica medica e semioetica", in *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*, ed. a cura di Gianfranco Marrone, Meltemi, Roma, 2005, p. 81).

<sup>78</sup> Sul concetto di farmacologia in quanto ambivalenza strutturale di carattere produttivo (dal greco *φάρμακον*, dal significato anfibo di veleno e medicina) di particolare rilevanza riveste l'opera di Bernard Stiegler. Nella fattispecie si segnala il testo B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Parigi, 2010.

<sup>79</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani, capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 286

<sup>80</sup> A proposito della funzione costitutiva e genetica della critica si veda C. Bene, G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata, 2012, p. 88.

<sup>81</sup> Sul tema della critica letteraria in Deleuze confrontare A. Tynan, *Deleuze's Literary Clinic. Criticism and the Politics of Symptoms*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 2012.

<sup>82</sup> Il concetto di assemblaggio ha particolare rilevanza nella filosofia deleuziana e viene sviluppato in alleanza con Félix Guattari in particolare in *Mille Piani*, ma ricorre in tutta la produzione del filosofo francese e ne definisce la metodologia ermeneutica (oltre che una determina postura ontologica, che fa dell'ibridazione un punto centrale). Con la nozione di assemblaggio si fa riferimento alla pratica di mantenere insieme molteplicità eterogenee evidenziando la connettività fluida del reale, da intendersi come un processo aperto di "montaggio" che avviene ad opera di *attanti* umani e non-umani e grazie all'azione di forze e intensità impersonali. L'assemblaggio è dunque una molteplicità composta da termini eterogenei che si dispongono lungo un piano di univocità e immanenza, secondo il modello non lineare e non gerarchico del rizoma. Deleuze concepisce inoltre l'essere come un tessuto che si assembla

componenti sono in una certa misura irricognoscibili rispetto alla loro versione precedente, pur fluendo attorno a delle linee interpretative che sono in un qual modo *indicate* dai testi stessi. Queste linee presentano alcune affinità con le *linee di resistenza* descritte da Umberto Eco in *Kant e l'ornitorinco*<sup>83</sup>. Se per Eco, tuttavia, il compito del lettore è di tipo collaborativo, per Deleuze si tratta di trovare continuamente un *nemico necessario*, da cannibalizzare e depredate. Il nemico non è il contrario dell'amico, ma è più semplicemente qualcuno che ci costringe a pensare, che ci propone con una spinta virulenta del Fuori dei pretesti di pensiero. Anche l'amicizia per Deleuze è una forma agonistica di *alleanza* che non fa mai riposare il pensiero, ma continua a inquietarlo, ad interrogarlo ed incalzarlo. La lettura è *contagio virale* più che collaborazione.

È dunque seguendo alcune linee di fuga che l'attività interpretativa mobilita un percorso compositivo di incontri che si presentano come *flussi* evenemenziali, mentre il testo funziona come una vera e propria "*macchina presupposizionale*"<sup>84</sup>, aperta a macchinazioni ermeneutiche da parte del lettore.

La lettura sintomatologica cerca quindi di mettere in luce il *sintomale*<sup>85</sup>, per usare un'espressione althusseriana, evidenziando gli effetti del dire e dello scrivere, al di là di un rapporto immediato e trasparente con i testi, attraverso dei *détour* concettuali di scontro con problematiche che costringano il pensiero a pensare e a mettersi in moto. Anche per Deleuze, così come per Althusser, si tratta di istituire una "*lettura*

---

e riassume tramite un movimento continuo: il riferimento è alla pratica tessile del *patchwork* dove elementi dei più disparati vengono giustapposti e fusi insieme. Ricordiamo sul tema gli studi di M. Delanda; si veda in particolar modo, M. Delanda, *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

<sup>83</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, La nave di Teseo, Milano, 2016.

Scrive Eco: «nel magma del continuo ci sono delle linee di resistenza e delle possibilità di flusso, come delle nervature del legno o del marmo che rendono più agevole tagliare in una direzione piuttosto che nell'altra» (Ivi, p. 72).

<sup>84</sup> Sul concetto di macchina presupposizionale si veda U. Eco, *Lector in fabula*, La nave di Teseo, Milano, 2020, ma anche U. Eco, *The Role of the Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.

<sup>85</sup> Sul tema del sintomale si veda in particolar modo L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975 e L. Althusser, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano-Udine, 2006. Il concetto di sintomale presenta numerose affinità con una postura di tipo sintomatologico di matrice deleuziana, nella misura in cui, come nota Carluccio, lettore di Althusser: «un ingenuo modo di intendere il lavoro filosofico quello di trattare un testo come corpo in cui si concretizzi un Sapere che vada semplicemente scoperto, *visto* nella sua essenza, come se il discorso scritto fosse *immediatamente*, e in maniera *trasparente*, il vero. Quella di Althusser è una lettura "sintomale", che si chiede cosa effettivamente si dica, nell'atto del dire e dello scrivere, e quali *effetti* questo dire produca». (G. Carluccio, *La teoria dell'immaginazione tra Althusser e Spinoza: un ritorno incompiuto del rimosso* in «Esercizi Filosofici», 12, 1, 2017, p. 2).

*seconda*”, di seconda mano, che “composti”<sup>86</sup> la materialità su cui e con cui si lavora, per creare alleanze concettuali inedite, sulla base di indizi di problematiche.

In definitiva non possiamo esimerci da una lettura di tipo sintomatologico, perché dimoriamo già nel tessuto intrecciato dei segni e del loro costitutivo rinviare, inteso come massima espressione di una *logica delle relazioni*. In altre parole, non è possibile un rapporto immediato e intuitivo con i testi: la “mutazione ontologica ed epistemologica” rilevata tanto da Peirce quanto da Deleuze mostra come dietro l’immediato si celino sempre opacità, mediazione e divenire.

### **1.5 Effetti di superficie: post-critica e *surface reading***

Seguendo questa direttrice concettuale si comprende come la critica per Deleuze sia sempre spuria, affettiva e situata. La critica di matrice deleuziana smette in fondo di essere critica, per configurarsi piuttosto come un’ermeneutica dell’incontro, che a buon diritto potremmo associare alle recenti correnti ermeneutiche di matrice post-critica. Si parla in ambito contemporaneo di *post-critica*<sup>87</sup> come un settore transdisciplinare degli studi umanistici che coinvolge non solo la riflessione filosofica ma anche l’antropologia, la critica letteraria, la linguistica, la sociologia e i *cultural studies*. Essa si configura come un posizionamento ermeneutico che tenta di ripensare in maniera capillare il rapporto con i testi, proponendo di affrancarsi dall’idea tipica dell’ermeneutica del sospetto che propone un paradigma epistemologico in base al quale è necessario scavare nelle profondità dei testi per decrittarne il significato ultimo. Come nota Mariano Croce:

È convinzione degli ermenauti del sospetto che i significati disponibili nascondano una realtà più profonda, tacita, sede di meccanismi più pervasivi [...] il sospetto guarda solo al generale, ai grandi apparati nascosti, e affoga il singolare, le relazioni locali, contingenti, in una episteme che ritiene onnipervasiva. Ed è questa la linea che lega la postcritica all’osservazione della realtà minuta, del dettaglio, dell’interstizio<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> A proposito della nozione di *compost*, molto affine per certi versi a quella deleuziana di assemblaggio e *patchwork* il lavoro di Donna Haraway rappresenta un punto fondamentale. Il concetto di *compost* si ispira alle pratiche di riciclaggio dove la materia viene riassemblata e ricomposta in maniera *simpoietica*, secondo un procedimento di “semiotica materiale”. Di particolare rilevanza a proposito D. Haraway, *Chtuluchene. Sopravvivere sul pianeta infetto*, Nero, Roma, 2019.

<sup>87</sup> Tra i principali esponenti delle riflessioni (e pratiche post-critiche) ricordiamo sicuramente Rita Felski, Bruno Latour, Davina Cooper e Laurent de Sutter, ma anche in ambito italiano Mariano Croce.

<sup>88</sup> M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 9-15.

Se la critica risponde cioè al suo originario significato etimologico greco di *κρίνω*, ovvero di dividere delimitando tramite l'istituzione di confini rigidi e partizioni, il tentativo della post-critica è radicalmente antipodale e mobilita un'ermeneutica di tipo strategico e locale, che da un rapporto di tipo obiettivante verso il testo si sposta verso «un'immagine pratico-affettiva e non intellettualistica della lettura, ma non per questo irragionevole»<sup>89</sup>. Centrale è dunque una *ragionevolezza dell'interpretazione*<sup>90</sup> in grado di allontanarsi da letture di tipo “paranoide”<sup>91</sup> che si irrigidiscono nella ricerca impossibile di un senso occulto, ma in linea di principio attingibile all'interno delle maglie di un testo. In questo senso:

Symptomatic reading cannot be reduced to either philosophical critique nor hermeneutics of suspicion. Syntomatic reading embraces an oxymoric intention to be surprised that inscribes the reader in an encounter that cannot be known in advance. Provisional, guilty and lacking guarantees, it embodies reading effect that will in its turn emerge as symptom<sup>92</sup>.

La post-critica in quanto posizionamento affettivo ed energetico rispetto ai testi fa della *mediazione* uno strumento teoretico fondamentale.

Come nota Sutter, uno dei più rilevanti esponenti del movimento della post-critica:

Il est possible, en effet, que ce dont nous ayons besoin, au lieu d'une critique, soit une clinique – un manière d'accompagnement de l'orientation que se donne una pratique confrontée à son propre devenir [...] Là où la critique est jugement du bien-fondé des causes sur lesquelles repose la pratique, la clinique serait abandon au déploiement des possibles qu'ouvrent les conséquences de son exercice[...] Narrer au lieu de juger ; accepter la faiblesse au lieu de prétendre à la force ; possibiliser au lieu d'impossibiliser ;

---

<sup>89</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, cit., p. 176.

<sup>90</sup> Sul rapporto tra le nozioni di ragione e ragionevolezza in chiave ermeneutica riveste particolare rilevanza il lavoro di Umberto Eco il quale distingue fra un uso pragmatico, flessibile e situato della *ragionevolezza* da un'idea di ragione ponente e costituente. Scrive Eco: «l'enciclopedia non fornisce un modello completo di razionalità (ma fornisce regole di ragionevolezza), cioè regole per contrattare ad ogni passo le condizioni che ci consentono di usare il linguaggio – secondo qualche criterio provvisorio di ordine – di un mondo disordinato (o di cui i criteri ci sfuggono)». Cfr. a proposito U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, La nave di Teseo, Milano, 2018, p. 432.

<sup>91</sup> Si veda a proposito E.K. Sedgwick, *Touching Felling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Londra, 2003. Il testo rappresenta un pilastro teoretico per le teorie post-critiche ed esplora il legame tra paranoia, ermeneutica del sospetto, critica e lettura. Di particolare interesse il capitolo “Paranoid reading and reparative reading, or, you're so paranoid, you probably think this essay is about you”, pp. 123-153. Sul tema della paranoia in relazione alla post-critica si veda anche: A. Salvatore, *I soliti sospetti. Cosa viene dopo la critica*, in «Politica e Società», 2, 2018, pp. 245-258.

<sup>92</sup> E. Rooney, “Syntomatic Reading is a Problem of Form”, ed. a cura di E. Anker e R. Felski, *Critique and Postcritique*, Duke University Press, Durham, 2017. p. 127. A proposito si veda anche R. Felski, *The limits of Critique*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

accueillir au lieu de diviser ; *cliniquer* au lieu de critiquer. Tels pourraient être les principaux paramètres d'une position postcritique<sup>93</sup>.

La post-critica è dunque una forma alternativa « spéculatif et poétique, dont les processus abductifs et récursifs témoignent d'un comportement réellement novateur par la pratique d'un thinking through doing *abductif* et la (ré)intégration transformative de parties en un (nouveau) tout »<sup>94</sup>.

Secondo una celebre espressione di Latour, la critica avrebbe dunque “esaurito il suo vapore”, perso consistenza ed esalato il suo ultimo respiro, per lasciare spazio ad un atteggiamento del tutto eterogeneo e a una rinnovata necessità di relazionarsi ai testi e all'esperienza della lettura. Per Latour serve reintrodurre cioè una certa forma di empirismo (radicale) di matrice jamesiana che possa intrecciare questioni di fatto (*matter of fact*) con questioni di interesse (*matter of concern*), in maniera indistricabile, abbandonando l'idea che sia possibile istituire un rapporto cristallino, diretto e obiettivo con la materia su cui e con cui si lavora. La questione non sta nel negare la rilevanza della dimensione fattuale di determinate asserzioni, così come la consistenza obiettiva di un testo, ma nel riorientare proprio tali direttrici secondo un ineliminabile intreccio tra stati di fatto e stati rilevanti:

My argument is that a certain form of critical spirit has sent us down the wrong path, encouraging us to fight the wrong enemies and, worst of all, to be considered as friends by the wrong sort of allies because of a little mistake in the definition of its main target. The question was never to get *away* from facts but *closer* to them, not fighting empiricism but, on the contrary, renewing empiricism<sup>95</sup>.

La post-critica non si pone del resto l'obiettivo di superare e abbandonare in *toto* i confini della critica, ma piuttosto quello di farli variare *intensivamente*, collocandosi nei suoi punti intermedi e producendo movimenti differenziali proprio negli interstizi del lavoro critico. Scrive Venditti, a proposito della post-critica: «sotto questi auspici la postcritica non si propone né come rovesciamento, né come superamento della teoria critica, quanto piuttosto come suo rimestamento, mescolio e sfocatura»<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> L. de Sutter, “Pour un clinique”, ed. a cura di L. de Sutter, *Postcritique*, Puf, Parigi, 2019, pp. 231-233.

<sup>94</sup> Ivi, A. Avanesian, “Pour une acceleration”, p. 9.

<sup>95</sup> B. Latour, *Why has critique run out of steam? Matter of fact and matter of concern*, in «Critical Inquiry», 30, 2, 2014, p. 225-248.

<sup>96</sup> V. Venditti, *Cri/ti/ca/in/con/su/post/tra/fra. La postcritica come parte variabile del discorso teorico atto a creare legami tra concetti e pratiche*, in «Politica e Società», 2, 2018, pp. 259-272.

Si tratta cioè di tracciare “*effetti di superficie*”, per seguire un’espressione deleuziana, più che scavare nelle profondità occulte dei testi, alla ricerca di una qualche forma trascendente di senso. Al contrario si fa necessaria una lettura di tipo immanente e orizzontale, secondo la celebre immagine deleuziana dell’orizzontalità del senso<sup>97</sup>. Se l’animale totemico dei critici potrebbe essere una talpa che scava nelle profondità dei testi, la post-critica invece intreccia verità, interesse e sapere nella figurazione di un serpente<sup>98</sup> che si muove lungo un piano liscio, orizzontale e immanente.

La lettura post-critica è dunque una “*surface reading*”<sup>99</sup>, una lettura che coglie gli effetti di superficie del testo, gli spazi vuoti, i non detti che aprono questioni problematiche e interrogativi da sviluppare in maniera ulteriore, in linea di principio sporti sulla soglia del testo, oltre i suoi confini. Molto similmente per Deleuze: «la storia della filosofia non deve ridire quello che dice un filosofo, ma dire ciò che egli necessariamente sottintendeva, il non detto che pure è presente in ciò che dice»<sup>100</sup>.

In questo senso secondo la cosiddetta *surface reading* occorre: «accepting texts, deferring to them instead of mastering or using them as objects, and refuses the depth model of truth, which dismisses surfaces as inessential and deceptive»<sup>101</sup>.

In definitiva l’attenzione delle riflessioni post-critiche è rivolta a mobilitare pratiche di divenire più che a cogliere l’essenza delle “cose stesse”. Il punto d’approdo è una mediazione costitutiva nel rapporto con i testi e con gli autori che si studiano, una

---

<sup>97</sup> Sul concetto di superficie si veda in particolar modo le serie di *Logica del Senso* dedicata al pensiero stoico (G. Deleuze, *Logica del Senso*, cit., p.12-19). La nozione di superficie sostituisce per Deleuze tanto lo psichismo ascensionale di matrice platonica quanto la dimensione ctonia e diretta verso le profondità di matrice presocratica. Essa rappresenta *l’immagine del pensiero* a cui il pensatore francese auspica, nella misura in cui mobilita un’idea immanente del concetto di relazionalità e di differenziazione, da intendersi come pratica che produce variazioni pragmatiche e mai essenziali, su di un piano ontologico che nell’univocità fa proliferare le molteplicità.

<sup>98</sup> Sulle immagini di talpa e serpente si veda G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 203. Si segnalano anche i saggi di S. Chignola, *The Mold and the Snake*, in «Soft Power», 6, 2018, pp. 53-76 e N. Tosel, *Tra le spire del serpente. Il tradimento della post-critica*, in «Politica e Società», 3, 2018, pp. 419-430. Non è un caso, inoltre, che anche William James faccia riferimento al concetto di “*serpente della verità*” per spiegare l’ineliminabile intreccio fra dati di fatto e questioni di interesse, già evocate nella rilettura latouriana di *matter of fact* e *matter of concern*, proposta proprio a partire da un ripensamento dell’empirismo radicale jamesiano, che avanza una visione genetica della verità. Si veda a proposito W. James, *Pragmatismo*, Nino Aragno Editore, Torino, 2007, p. 42.

<sup>99</sup> Per un’introduzione al tema si veda S. Best e S. Marcus, *Surface Reading: An Introduction*, 108, 1, 2015, pp. 1-21

<sup>100</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 180-181.

<sup>101</sup> Ivi, p. 21.

*mediazione connettiva* che si collochi al di là della possibilità di un accesso diretto ed auto-trasparente alla fonti :

Allorché si osserva un oggetto, che si tratti di un minerale, di una pianta, di un individuo, di un gruppo di individui, di una comunità – si forma un'alchimia affettiva che elimina qualsiasi pretesa di distanza e di neutralità. Il canale connettivo, mediante cui si esperisce, è proprio l'affetto, nel senso degli effetti che vengono destati su chi osserva e che la/lo colloca in un certo modo rispetto all'oggetto. La profondità e il sospetto, nonché la dominanza del linguaggio come unico accesso alla realtà, anestetizzano il contatto e introducono un elemento di distanza che recide i legami<sup>102</sup>.

## 1.6 Un'avventura del concetto: abduzione, creazione e invenzione

Questa forma di indagine ermeneutica, indiziaria e sintomatologica è del resto assimilabile sotto un certo determinato profilo e con le dovute distinzioni, ma non senza alcune rilevanti contiguità, ad una logica di tipo *abduittivo* di ascendenza peirceana, nella misura in cui fa leva su «un'immagine del sapere incerta e ondeggiante ma pragmaticamente oltremodo efficace»<sup>103</sup>, poiché conduce a illuminare delle connessioni inedite e a formare dei ponti concettuali, laddove una mera lettura descrittiva e analitica delle fonti lascia cadere il *rischio* dell'interpretazione e i guadagni che derivano da una tale “scommessa ermeneutica”, che accetta la molteplicità e ne connette le venature.

Riteniamo in questo senso la tipica postura interpretativa che Deleuze assume massimamente euristica dal momento che la distanza che separa le *sue* conclusioni dalle premesse degli autori con cui lavora si misura attraverso un salto, che ha la forma di una *visione* e a cui corrisponde uno stato simile alla veggenza<sup>104</sup>. Come nota in maniera icastica Peirce:

The abductive suggestion comes to us like a *flash*<sup>105</sup>. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never dreamed of putting together which flashes the new *suggestion*<sup>106</sup> before our contemplation<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, cit., p. 41.

<sup>103</sup> Si veda a proposito R.Fabbrichesi, *Segno e congettura*, in «Psiche», 2, 2018, p. 384.

<sup>104</sup> Sul tema della veggenza in Deleuze di particolare interesse G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, cit., ma anche G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit., pp. 13-20.

<sup>105</sup> Enfasi mia.

<sup>106</sup> Enfasi mia.

<sup>107</sup> Cfr. C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1 ed. a cura di Nathan Houser e Christian J.W. Kloesel, 1992; vol. 2 ed. a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington, 1998. Si veda a proposito, vol. 2, p. 227.

Offrire una definizione ultima del concetto di abduzione è in linea di principio un'impresa fallimentare<sup>108</sup>, visto lo stile tipicamente erratico del pensiero di Peirce e i numerosi rimaneggiamenti e riadattamenti che egli più volte operò sul tema. A scopo indicativo e di orientamento Peirce definisce l'abduzione variabilmente come un'ipotesi<sup>109</sup>, come una presupposizione<sup>110</sup>, come una retroduzione<sup>111</sup>, come il processo di formazione di un'ipotesi esplicativa<sup>112</sup>, o come un'operazione inferenziale che introduce qualsivoglia *nuova idea*<sup>113</sup>.

L'aspetto a nostro avviso più interessante della logica abduttiva è il suo carattere inventivo e creativo<sup>114</sup>: l'abduzione è un'arte della composizione, una visione che tiene insieme l'incommensurabile, come un lampo che squarcia la vista e connette elementi eterogenei, inventando nuove forme di senso. Si potrebbe dire, seguendo Deleuze, che anche l'abduzione abbia dei caratteri di *equivocità*, nella misura in cui propone degli assemblaggi di idee che a prima vista non sembrerebbero essere compostibili, ma che di fatto si rivelano massimamente efficaci se giustapposte e fatte lavorare insieme, come vere e proprie *suggerzioni strategiche*<sup>115</sup> più che come ragioni e giustificazioni definitorie. Scrive Peirce:

---

<sup>108</sup> Sullo sviluppo e la variabilità del concetto di abduzione in Peirce rimandiamo a K.T. Fann, *Peirce's theory of abduction*, Martinus Nijhof, The Hague, 1970.

<sup>109</sup> Si veda a proposito nella fattispecie C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.623-25; 2.706-07; 6.144-146.

<sup>110</sup> Ivi, 2.776-777, 791.

<sup>111</sup> Ivi, 1.68; 8.385. Cfr. anche R 857, senza data. C. S. Peirce Papers, MS Am 1632, Houghton Library, Harvard University. R, seguito dal numero del manoscritto si riferisce alla notazione dei manoscritti di Richard Robin dell'*Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (University of Massachusetts Press, Amherst, 1967). L'abbreviazione RL si riferisce alle lettere, così come sono numerate nella sezione delle corrispondenze di Peirce, sempre nel catalogo di Robin.

<sup>112</sup> Ivi, 4.541.

<sup>113</sup> Ivi, 2.777. L'abduzione intrattiene inoltre un rapporto privilegiato con la nozione di "guessing", ovvero la capacità di "azzeccarci" in riferimento alla verità, sebbene le due nozioni non siano assimilabili *in toto*. Il *guessing* è infatti più precisamente la condizione di ogni processo abduttivo.

Si veda ad esempio C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.10; 7.48.

<sup>114</sup> Sul tema si rimanda in particolare modo a M.R. Brioschi, *Creativity Between Experience and Cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on Novelty*, Verlag Karl Alber, München, 2020 e a S. Barrena, *La Razón Creativa*, Ediciones Rialp, Madrid, 2007.

<sup>115</sup> Sulla funzione strategica dell'abduzione in Peirce si veda D.J. McKaughan, *C.S. Peirce, Abduction, and the Pursuit of Scientific Theories*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 44, 3, 2008, pp. 446-468, ma anche G. Schurz, *Patterns of abduction*, in «Synthese», 164, 2008, pp. 201-234. Di particolare rilevanza a proposito cfr. anche S. Paavola, *Abduction as a logic and methodology of discovery: the importance of strategies*, in «Foundations of Science», 9, 2004, pp. 267-283 e J. Hintikka, "Is Logic the Key to All Good Reasoning?", ed. a cura di J. Hintikka, In *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*, Jaakko Hintikka Selected Papers, vol. 5, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, pp. 1-25.

Deduction proves that something must be, Induction shows that something actually is operative, Abduction merely suggests that something *may be*. [...] No reason whatsoever can be given for it, as far as I can discover; and it needs no reason, since it merely offers suggestions<sup>116</sup>.

O ancora:

If you carefully consider the question of pragmatism you will see that it is nothing else than the question of the logic of abduction. That is, pragmatism proposes a certain maxim which, if sound, must render needless any further rule as to the admissibility of hypotheses to rank as hypotheses, that is to say, as explanations of phenomena held as hopeful *suggestions*<sup>117</sup>.

Inoltre, così come per Deleuze pensare significa *pensare-con e nel mezzo*, allo stesso modo per Peirce l'abduzione, nonostante abbia l'acutezza di un *insight*, non ha un carattere intuitivo, ma prende corpo *in medias res*<sup>118</sup> e si "accende" come uno zampillio<sup>119</sup> proprio negli scambi e nelle giunzioni fra idee. Scrive Peirce:

Presumption, or, more precisely, abduction [...] furnishes the reasoner with the problematic theory which induction verifies. Upon finding himself confronted with a phenomenon unlike what he would have expected under the circumstances, he looks over its features and notices some remarkable character or *relation among them*<sup>120</sup>, which he at once recognizes as being characteristic of some conception with which his mind is already stored, so that a theory is suggested which would explain (that is, render necessary) that which is surprising in the phenomena<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 217.

<sup>117</sup> Ivi, p. 232.

<sup>118</sup> Peirce tiene insieme in maniera apparentemente paradossale l'idea che l'abduzione sia un'inferenza e l'idea che essa abbia un carattere fulmineo di *insight*, senza essere per questo una vera e propria intuizione. Eppure, se si sta al centro di un tale paradosso si comprende che la "visione" abduttiva è possibile proprio se si tiene conto dei concatenamenti inferenziali che la precedono. Si potrebbe dire, seguendo Spinoza, che per avere una determinata "visione" sia necessario comprendere nella loro processualità i nessi e le composizioni tra le idee e che l'*insight* non sia altro che una contrazione che agglutina in sé il molteplice. Come mette in luce Ginzburg con il concetto di "intuizione bassa": «nessuno impara il mestiere del conoscitore o del diagnostico limitandosi a mettere in pratica regole preesistenti. In questo tipo di conoscenza entrano in gioco (si dice di solito) elementi imponderabili: fiuto, colpo d'occhio, intuizione. Ci siamo scrupolosamente guardati fin qui dal servirci di questo termine minato. Ma se proprio si vuole usarlo, come sinonimo di ricapitolazione fulminea di processi razionali, bisognerà distinguere un'intuizione bassa da un'intuizione alta». (C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2000, p. 259). Sul complesso rapporto tra intuizione, insight e abduzione in Peirce, cfr. anche D.R. Anderson, il quale scrive: «nowhere in his writings of course does Peirce ever say that abduction is intuitive [...] Unlike intuition, which is wholly unmediated, abduction takes place in *medias res* and is influenced by previous thoughts» (D.R. Anderson, *The Evolution of Peirce's Concept of Abduction*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 22, 2, 1986, p. 161).

<sup>119</sup> Si veda a proposito G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, cit., p. 96.

<sup>120</sup> Enfasi mia.

<sup>121</sup> Si veda a proposito nella fattispecie C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.776.

Mentre tradizionalmente si cerca di *giustificare* le credenze, per Peirce con l'abduzione si compie una rivoluzione nel modo di pensare: dal considerare che cosa è ancora una credenza alla verità, ci si sporge al contrario sugli *effetti* che determinate *ipotesi inventive*<sup>122</sup> sono in grado di produrre, secondo un processo emergente e aperto. Per questa plasticità e non canonicità spesso l'abduzione è stata criticata come metodo non rigoroso, ma così come in Deleuze non bisogna confondere un *diverso* tipo di ermeneutica con un'assenza di metodo, allo stesso modo in Peirce l'abduzione tiene insieme elementi immaginativi e una dimensione di rigosità, un carattere esplicativo e una spinta creativa. L'abduzione è dunque una forma di ragione, che seguendo Deleuze potremmo definire *minore* ed eccentrica, e destinata dunque ad operare ai margini della filosofia. Come nota Ginzburg a proposito del paradigma indiziario:

Verso la fine dell'Ottocento, è emerso silenziosamente nell'ambito delle scienze umane un modello epistemologico (se si preferisce, un paradigma) al quale non si è prestata finora sufficiente attenzione. L'analisi di questo paradigma, largamente operante di fatto anche se non teorizzato esplicitamente, può forse aiutare a uscire dalle secche della contrapposizione tra «razionalismo» e «irrazionalismo»<sup>123</sup>.

L'abduzione peirciana e è in altre parole un "*pensiero laterale*" che muove per salti incerti ed azzardati, spingendoci per avventura sulle vie del nuovo<sup>124</sup>, così come l'ermeneutica deleuziana si presenta come quella che Badiou definisce molto suggestivamente un'"avventura del concetto" o "una dimensione piratesca della filosofia"<sup>125</sup>, dove creazione e l'invenzione<sup>126</sup> sono momenti fondamentali.

Se sicuramente in Deleuze manca l'assetto eminentemente logico-inferenziale della congettura, la funzione tipicamente retrospettiva dell'abduzione, nonché la volontà di rifarsi ad una regola generale (per spiegare un fatto sorprendente come il caso di tale determinata regola)<sup>127</sup>, riteniamo che la dimensione del "*guessing*" inteso come

---

<sup>122</sup> Come scrive A.W. Burks: «abduction invents or proposes hypothesis» (A.W. Burks, *Peirce's theory of abduction*, in «Philosophy of Science», 13, 4, 1946, pp. 301-306).

<sup>123</sup> C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, cit., p. 203.

<sup>124</sup> Si veda a proposito S. Zingale, "Immagini e modelli per l'invenzione" in *Come inventare e progettare alla maniera di Poe. Filosofia della composizione*, ed. a cura di M.A. Bonfantini e M.T. Terenzi, Bergamo, Moretti Honegger, 2004, p. 56.

<sup>125</sup> A. Badiou, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, tr.it Mimesis, Milano-Udine, 2017, p. 46

<sup>126</sup> Testi capitali in tal senso sono sicuramente G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* cit., ma anche G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2013.

<sup>127</sup> Per Peirce l'abduzione ha tale struttura: si osserva il fatto sorprendente C, ma se fosse vero A, C sarebbe spiegato come fatto normale; perciò, c'è ragione di sospettare che sia vero A.

visione, possa essere un interessante punto di giunzione tra le riflessioni ermeneutiche deleuziane e la metodologia peirceana dell'abduzione. In fondo è lo stesso Peirce a riconsiderare la portata dell'assetto eminentemente formalistico e sillogistico dell'abduzione nella sua tarda produzione (dal 1890 al 1910), dando spazio e respiro teorico ad un'immagine più fluida dell'*inquiry*, che comprende l'abduzione come una sua dimensione fondamentale.

In questa prospettiva l'ermeneutica assume quindi la forma di una vera e propria *detection* e l'incontro con gli autori con cui si lavora si configura come un'occasione avventurosa di pensiero dove saggiare delle idee, seguire delle piste e metterle alla prova. Come scrive Deleuze: «i concetti in filosofia devono essere presentati come un romanzo poliziesco di buona qualità»<sup>128</sup>.

### **1.7 Peirce attraverso Deleuze, una “cooptazione concettuale”**

Se quello tra Deleuze e Peirce è in linea di principio un incontro impossibile, – per varie ragioni che cercheremo di esplicitare nel presente lavoro di tesi –, è proprio a partire da questa radicale incompatibilità e dissonanza che sarà possibile evidenziare dei punti di rispecchiamento e convergenza, analizzando secondo una logica anti-essenzialistica *fino a che punto* questo doppio scambio possa tenersi insieme.

La logica da seguire è dunque quella di dare corpo a *costrizioni di possibilità*<sup>129</sup> che possano permettere scambi e contaminazioni tra Peirce e Deleuze, innescando l'atto del pensare. L'interpretazione, come pratica semiotica implica dunque che: «il segno sia un senso sempre equivoco, implicito e implicato»<sup>130</sup>. La sfida è quella lanciata da Viveiros de Castro, antropologo di ascendenze deleuziane, secondo cui:

L'incommensurabilità delle nozioni in gioco, lungi dall'essere un impedimento alla sua confrontabilità, è proprio ciò che la rende possibile e la giustifica. Soltanto l'incommensurabile, infatti, merita di essere confrontato: confrontare il commensurabile è un compito che spetta ai contabili<sup>131</sup>.

Equivoco è *inter esse*, letteralmente ciò che sta in mezzo e ciò che permette incontri (im)possibili tra prospettive divergenti, ma fra loro compostibili. L'equivoco sfugge

---

<sup>128</sup> G. Deleuze, *L'Isola deserta ed altri scritti*, cit., p. 175.

<sup>129</sup> A proposito del concetto si veda P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, cit., p. 83.

<sup>130</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, tr.it Einaudi, Torino, 2001, p. 85.

<sup>131</sup> E.V. de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 75.

al perimetro del puro negativo hegeliano e dell'immagine di pensiero che esso porta con sé; la sua sintesi è in altre parole disgiuntiva e infinita nella misura in cui: «assumerla come oggetto determina un altro equivoco, a monte, e così via»<sup>132</sup>. Equivocazione non è sinonimo di comparazione perché l'atto comparativo implica un confronto lineare e commensurabile, ascrivendosi nell'ambito di attese possibili, mentre l'equivoco funziona come *punto-soglia* e come frattura, tenendo insieme elementi di fatto alieni e fundamentalmente estranei tra loro.

Al fraintendimento dell'equivoco che implica la possibilità del fallimento come momento necessario e fruttuoso si accompagna un ripensamento dello spazio tradizionalmente assegnato alla nozione di errore<sup>133</sup>, solitamente marginalizzato come un ostacolo da superare o come un'immagine sbiadita di una verità intesa in senso corrispondentista<sup>134</sup> in quanto *adaequatio rei et intellectus*. Al contrario l'errore è un motore per il cammino della conoscenza e per la staffetta di cui essa si compone, secondo riadattamenti progressivi. La verità, del resto, non viene intesa come una corrispondenza, ma come un'impresa aperta.

Tanto per Peirce tramite la sua epistemologia fallibilista<sup>135</sup> in base alla quale non vi sono certezze assolute in seno al processo conoscitivo, quanto per Deleuze con la sua visione "equivoca" di interpretazione l'errore è dunque sempre compossibile con la verità. L'ermeneutica in questo senso è sempre fallibile<sup>136</sup>, composta di scarti e soglie, di errori e revoche. Scrive Peirce: «thus, it is that inquiry of every type, fully carried out, has the vital power of self-correction and of growth»<sup>137</sup>.

Seguendo un tale assemblaggio teoretico fra fallibilismo peirceano ed equivocazione di ascendenza deleuziana si comprende come la visione del processo interpretativo non possa che affrancarsi definitivamente dall'idea che esistano una verità e un senso originario depositati nel testo.

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 76.

<sup>133</sup> Sul tema cfr. E. Cooke, *Phenomenology of Error and Surprise: Peirce, Davidson, and McDowell*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 48, 1, 2011, pp. 62- 82.

<sup>134</sup> Sul tema si veda R. Almeder, *Peircean Fallibilism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 18, 1, p. 57- 65.

<sup>135</sup> Per una trattazione ampia sul tema si rimanda a E. Cooke, *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry. Fallibilism and Indeterminacy*, Continuum, Londra, 2006.

<sup>136</sup> Sul rapporto fra fallibilismo e inquiry si veda J. Margolis, *Rethinking Peirce's Fallibilism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 43, 2, 2007, pp. 229-249.

<sup>137</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 47.

Al contrario, la macchinazione ermeneutica funziona in una certa misura come un *processo inventivo*<sup>138</sup>, che plasma il “vecchio” per dare forma al “nuovo”, agendo su una materialità preesistente (le linee guida e le mappe concettuali offerte dai testi), attraverso un meccanismo che potremmo avvicinare teoreticamente a quello tipicamente pragmatista dell'*exaptation*.

Fu Chauncey Wright, “corifeo” delle discussioni pragmatiste nate nell’alveo americano del *Metaphysical Club* che diede corpo al cosiddetto “principio degli usi”<sup>139</sup>, sulla scia di un confronto problematizzante, ma anche e soprattutto in larga parte autonomo e originale rispetto all’evoluzionismo darwinistico. A suo avviso infatti continui riadattamenti, plastici e sempre emergenti presiedono al processo di individuazione del vivente, secondo lo sviluppo di nuovi usi di vecchie facoltà. Il principio formulato da Wright – oggi ampiamente riconosciuto dalla biologia contemporanea con il nome di *exaptation*<sup>140</sup> – ripensa il concetto di adattabilità, spingendo ulteriormente la radicalizzazione critica rispetto a finalismo e teleologia, nella misura in cui alla logiche adattazioniste di matrice pseudo-darwinista che portavano con sé un minimo residuo di finalismo<sup>141</sup>, viene sostituito il principio di esattamento in base al quale avviene una *cooptazione* di determinati caratteri originati per una certa funzione, verso compiti e funzioni eterogenee. In questo senso: «il termine *exaptation* si riferisce a quei caratteri utili (o *aptus*) come conseguenza (*ex*) della loro forma – in contrasto con *adaptations*, ovvero quei caratteri formati direttamente per la loro utilità attuale»<sup>142</sup>. Wright disegna così i confini di «un universo di novità emergenti, verso una biologia dell’imprevedibile»<sup>143</sup>. Allo stesso modo, le

---

<sup>138</sup> Sul concetto di invenzione come pratica semiotica di particolare interesse e rilevanza si veda R. Wagner, *The invention of culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016, dove egli propone l’ipotesi di una “*semiotica dell’invenzione*” rispetto a “una semiotica della convenzione”. Cfr. anche *Scritti sull’inventiva. Saggi e dialoghi*, ed. a cura di P. Malvinni, M. Ferraresi, G. Proni, S. Zingale, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

<sup>139</sup> C. Wright, *L’evoluzione dell’autocoscienza*, tr.it. Spirali/VEL, Milano, 1990, p. 52. Sul principio dei “new uses of old powers” si veda anche C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, I saperi*, Jaca Book, Milano, 1996, pp. 12-14.

<sup>140</sup> S.J. Gould e E.S. Vrba, *Exaptation – a missing term in the science of form*, in «*Paleobiology*», 8, 1, 1982, pp. 4-15. Cfr. Anche S.J. Gould e E.S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell’evoluzione*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

<sup>141</sup> Si veda a proposito la critica mossa da Mivart a Darwin, G. Mivart, *On the genesis of species*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>142</sup> A. Parravicini, *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 173.

<sup>143</sup> Ivi, p. 144.

macchinazioni ermeneutiche che seguiremo attraversando il pensiero di Peirce e Deleuze vorrebbero configurarsi come vere e proprie *cooptazioni concettuali*, dagli effetti imprevedibili ed evenemenziali, sporte sulla dimensione di *futuribilità degli effetti di verità*, secondo una direttrice specificatamente pragmatista. L'ermeneutica dell'equivoco di matrice deleuziana opera attraverso *sintesi disgiuntive* che fanno implodere dall'interno il momento del puro negativo hegeliano, rimpiazzandolo con un modo relazionale che ha come causa non la similitudine o l'identità, ma piuttosto la divergenza e la distanza. Tale attitudine deleuziana è in perfetta conformità rispetto a uno dei principi cardine del pragmatismo, che coincide con la volontà di distogliere lo sguardo da presunte origini di tipo metafisico, per concentrarsi piuttosto sugli *effetti futuri* e sulla dimensione a-venire della verità<sup>144</sup> e, in ultima analisi della realtà. D'altra parte, la nozione di *concepibilità*<sup>145</sup> di matrice periciana, da intendersi come apertura del concetto a infinite variazioni e variabilità, rispecchia in maniera significativa le intenzioni deleuziane di definire lo spazio dell'interpretazione come un terreno costituito dallo smarginamento a ventaglio di un processo stratificato di *macchinazione ermeneutica*, da intendersi come pura *condizionalità virtuale* del senso, dove ciascuna linea interpretativa si presenta come un movimento di attualizzazione.

Se inoltre la realtà è solitamente definita per la sua conformità a ciò che esiste già, al contrario per il pragmatismo la realtà *si fa* sulla soglia di un futuro che non è un punto obiettivo in una linea temporale unilineare, ma piuttosto un'orbita a spirale passibile di continue riformulazioni. In questo senso il concetto di invenzione più che quello di conformità riveste un ruolo cardinale nelle riflessioni pragmatiste. Come nota in maniera icastica Bergson nella sua all'edizione francese di *Pragmatism* di James:

Definiamo di solito il vero per la sua conformità a ciò che esiste già: James lo definisce per la sua relazione a ciò che non esiste ancora. Il vero, secondo William James, non copia qualche cosa che è stato o che è: annuncia ciò che sarà, o piuttosto prepara la nostra azione su ciò che sta per essere [...] più precisamente, le altre dottrine fanno della verità qualche cosa di anteriore all'atto determinato dell'uomo che la formula per la prima volta. È stato il primo a vederla, ma essa attendeva, così come l'America attendeva Cristoforo Colombo. Qualcosa la nascondeva a tutti gli sguardi, e, per così dire la copriva: egli l'ha *scoperta*. – Tutt'altra la concezione di William James. Non nega che la realtà sia indipendente, in gran parte almeno, da ciò che noi diciamo e/o pensiamo di essa; ma la

---

<sup>144</sup> Sul concetto di verità come apertura effettuale e pubblica a partire dal pensiero di Charles Sanders Peirce di particolare rilevanza occupa il lavoro di Carlo Sini. Si veda a proposito C. Sini, *Spinoza o l'Archivio del sapere*, cit.

<sup>145</sup> Per una trattazione più ampia del rapporto fra virtualità, attualità, terzità e secondità si rimanda alle sezioni successive.

verità, che può riferirsi solo a ciò che affermiamo della realtà, gli sembra sia stata creata dalla nostra affermazione. Si potrebbe riassumere tutto l'essenziale della concezione pragmatista della verità in una formula come questa: mentre per le altre dottrine una verità nuova è una verità scoperta, per il pragmatismo è un'invenzione<sup>146</sup>.

Seguendo questa direttrice concettuale ci si propone dunque di attraversare il pensiero di Peirce, tramite gli strumenti concettuali deleuziani, tentando di produrre delle “*variazioni inventive*” che si concentrino sulla dimensione aperta della verità e della realtà in generale (e del concetto di testo e autorialità, nella fattispecie). Come ci ricorda Deleuze infatti: «tracciare, *inventare*<sup>147</sup> e creare costituiscono la trinità filosofica»<sup>148</sup>.

In quest'ottica le linee di giunzione e gli scontri proposti tra Deleuze e Peirce nel presente lavoro non vanno confusi con mere metafore verbali, ma vanno intesi piuttosto come concetti, creati a partire da altri concetti. Le continuità interpretative e le discontinuità ermeneutiche che tenteremo di mettere in luce attraverso Deleuze e Peirce non implicano comparabilità dirette o una divergenze immediate, ma piuttosto delle strutturali opacità epistemologiche e delle inevitabili mediazioni concettuali, che attraverso una differenziazione del concetto producano altri e molteplici concetti, seguendo da un lato l'ispirazione deleuziana secondo cui l'attività filosofica coincide con l'atto di creazione concettuale, e dall'altro l'assunto peirciano per cui il nostro accesso alla realtà e al tessuto intrecciato dell'interpretazione è sempre un processo mediato, mai intuitivo, cristallino o auto-trasparente.

L'interpretazione come macchinazione ermeneutica aderisce in questo senso ad una *logica enciclopedica*, per seguire una figurazione cruciale nella filosofia di Umberto Eco. L'interpretazione in quanto pratica enciclopedica si colloca cioè all'interno di una dimensione sistemica (più che sistematica), aperta ad ospitare possibili contraddizioni, equivoci e fraintendimenti. Entro questa prospettiva ciò che conta è la coesistenza sistemica più che la coerenza sistematica<sup>149</sup>. Si passa così da un regime binario

---

<sup>146</sup> H. Bergson, “Sul pragmatismo di William James,” in *Durata reale e flusso di coscienza* ed. a cura di R. Ronchi, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 162.

<sup>147</sup> Enfasi mia.

<sup>148</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 67

<sup>149</sup> Sul rapporto fra coerenza e coesistenza in riferimento al tema dell'enciclopedia scrive Eco, sdoppiandosi in un dialogo (im)possibile fra un alter ego finzionale di Peirce e un suo oppositore: «ho ampie istruzioni sulla possibile interpretazione delle tue parole. Per quanto possa ragionevolmente interpretare, tu pensi che secondo me la mia memoria sia l'unico mondo reale e che io affermi che non esiste mondo esterno. Niente affatto. Nei tuoi termini dovrei essere definito piuttosto come un esempio supremo di comunitarismo oggettivo. Ho in memoria la somma di una storia collettiva, l'insieme di

ancorato a valori di verità (e falsità) ad una visione della verità che ne colga l'effettualità operativa, di modo che variabili contraddittorie possano disporsi lungo un *continuum* frastagliato, ma che rinvii sempre ad una strutturale univocità che presuppone una compostibilità incondizionata del molteplice nell'uno.

La natura dell'enciclopedia, inoltre, come mette in luce lo stesso Eco, ha i contorni del rizoma<sup>150</sup> e aderisce al principio della semiosi illimitata di stampo peirceano. È dunque nell'apertura dell'enciclopedia che è possibile interrogare il pensiero di Peirce tramite gli strumenti concettuali deleuziani, nella consapevolezza che ogni interpretazione è una mediazione opaca di ciò con cui si lavora.

Alla luce di ciò la metodologia ermeneutica adottata nel presente lavoro – con cui ci si riferirà al pensiero di Peirce, *attraverso* Deleuze –, sarà quella dell'equivocazione nella prospettiva che «lavorare un concetto significa farne variare l'estensione e l'intensione, generalizzarlo incorporandovi tratti d'eccezione, esportarlo fuori della sua regione d'origine»<sup>151</sup>, per seguire un'icastica figurazione di Georges Canguilhem.

---

tutte le sezioni rilevanti fatte dai miei istruttori sul loro mondo esterno, sui loro linguaggi, e sul modo in cui essi usano il linguaggio per produrre le immagini del mondo esterno. Il mio problema è che devo registrare spesso immagini contrastanti» (U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2016, p. 410). Le contraddizioni e i contrasti per Eco, lettore di Peirce e della sua dottrina fallibilista, non ostacolano tuttavia la ragionevolezza dell'interpretazione, ma al contrario la nutrono e la rendono viva e attiva.

<sup>150</sup> Se già nel 1975 all'interno dei *Trattato di semiotica generale* (U. Eco, *Trattato di semiotica Generale*, La nave di Teseo, Milano, 2016) Eco mette in luce la necessità di un superamento di un sistema semantico dizionario, orientandosi verso una visione di stampo enciclopedico, l'associazione tra enciclopedia e rizoma avviene in maniera esplicita solo nel 1983 all'interno dell'*Antiporfirio*, dove Eco individua delle profonde risonanze con la logica rizomatica proposta da Deleuze e Guattari, nel tentativo di affrancarsi dal calco gerarchico ed essenzialista di regimi dizionari (o arborescenti). Eco trova cioè delle profonde risonanze tra il modello dell'enciclopedia e la figurazione del rizoma, intravedendo nella dimensione reticolare di quest'ultimo un elemento chiave per pensare in termini enciclopedici l'ermeneutica e l'interpretazione. Scrive Eco: «il labirinto del terzo tipo è una rete in cui ogni punto può essere connesso con qualsiasi altro punto [...] Il processo di connessione è anche un processo continuo di correzione delle connessioni ed è sempre illimitato perché la sua struttura è sempre diversa da quella che era un istante prima e ogni volta si può percorrerlo secondo linee diverse [...] A metà tra il modello e la metafora sta il rizoma. Ogni punto del rizoma può essere connesso a qualsiasi altro punto; il rizoma è anti-genealogico [...] il rizoma giustifica e incoraggia la contraddizione; se ogni suo nodo può essere connesso con ogni altro suo nodo, da ogni nodo si può pervenire ad ogni nodo, ma da ogni nodo si può anche non riuscire mai a pervenire allo stesso nodo, tornando sempre al punto di partenza, e quindi nel rizoma è altrettanto vero asserire che *se p allora q e p allora non q*» (U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, La nave di Teseo, Milano, 2018, pp. 434-435). A conferma dell'interesse e della fascinazione che il tema del rizoma esercita nel pensiero di Eco si veda anche U. Eco, *Dall'Albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2017, pp.72-73 e U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1997, p. 111, dove Eco ribadisce il rapporto fra rete, rizoma ed enciclopedia.

<sup>151</sup> G. Canguilhem, "Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard" in *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 1972, p. 26.

Riteniamo inoltre sia possibile parlare a pieno titolo di ermeneutica nella filosofia deleuziana, se si intende l'interpretazione come una pratica di *divenire-con*. L'esercizio del concetto per Deleuze è infatti una *pratica trasformativa* e metamorfica più che una semplice spiegazione fenomenologico-descrittiva (e dunque rappresentativa), di ciò con cui si lavora. L'interpretazione ermeneutica in questa prospettiva si configura come una pratica di *sperimentazione*. Nonostante Deleuze sia apparentemente molto esplicito in vari passi della sua produzione sul suo rifiuto del concetto di interpretazione, riteniamo che di fatto, nella fattispecie nel suo lavoro di apprendistato filosofico a contatto con vari autori della storia della filosofia, egli sviluppi un tipo di attitudine ermeneutica del tutto peculiare, in grado di rinnovare il concetto di interpretazione in maniera intensiva, ridefinendone i contorni dall'interno, verso un'ermeneutica della sperimentazione che si affranchi definitivamente dall'idea che ci siano dei significati occulti da decrittare, depositati nei testi. L'interpretazione in questo senso non rileva una mancanza, ma si sporge sugli *effetti* che i testi sono in grado di produrre, sondandone le aperture secondo una pratica di matrice sperimentale. In definitiva riteniamo che Deleuze non abbandoni *in toto* il perimetro dell'ermeneutica, ma ne proponga piuttosto una radicale risemantizzazione. Se c'è una qualche forma di ermeneutica nel pensiero di Deleuze, essa ha sicuramente i tratti di un "gesto cannibale" che fa a pezzi la materialità con cui opera. Sebbene Deleuze arrivi a definire "l'interpretosi"<sup>152</sup> come una vera e propria malattia della significanza, riteniamo che tutta l'opera deleuziana nella sua complessità si possa dire caratterizzata da una postura di tipo ermeneutico. Quello che è in gioco è infatti il rapporto con i testi, gli autori, e i nuclei concettuali che essi mobilitano: se c'è un senso minimale dell'ermeneutica, esso va rilevato nella relazionalità tra lettore e testo. Il fatto che l'interpretazione possa configurarsi come una pratica trasformativa e metamorfica non suggerisce un'uscita assoluta dal perimetro dell'ermeneutica, ma una radicale risemantizzazione dei suoi confini. Per Deleuze l'interpretazione è una pratica smarginata di *divenire-con*. L'approccio ermeneutico che si può illuminare nella produzione deleuziana è quello della sperimentazione, un'arte raddomantica che consiste nello sporgersi sugli effetti di verità che i testi sono in grado di produrre, sondandone le aperture.

---

<sup>152</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 179.

## 1.8 Pragmaticismo e problematicismo

Il concetto di *problema*<sup>153</sup> rappresenta una dimensione fondamentale dell'ontologia deleuziana nella misura in cui – forse in maniera ancora più radicale che con la nozione di differenza –, tramite il concetto di problema in quanto stato obiettivo dell'essere Deleuze riesce a definire un'ontologia che si sgancia dal perimetro del negativo hegeliano dal momento che «il problema risiede al cuore del concetto di differenza, la abita, la fa funzionare, la fa in altri termini differire. Si può dire che il problema “fa la differenza”»<sup>154</sup>. L'essere è cioè per Deleuze *δύναμις*, nella misura in cui è attraversato da movimenti e stati tensivi che danno luogo a un processo di differenziazione, mai definibile a priori. In altre parole, per Deleuze è l'essere stesso che ha i contorni di una domanda che continua a porsi. Egli scrive: «eppure questo vuoto non è un non-essere; o almeno questo non-essere non è l'essere del negativo, è l'essere positivo del “problematico”, l'essere oggettivo di un problema<sup>155</sup> e di una domanda»<sup>156</sup>. Il problema nella filosofia deleuziana ha dunque innanzitutto un vero e proprio statuto ontologico. Secondo Deleuze infatti:

Il mondo del senso ha come statuto il *problematico*: le singolarità si distribuiscono in un campo propriamente problematico e sopraggiungono in questo campo come eventi topologici ai quali non è assegnata alcuna direzione[...]Ciò permette, come abbiamo visto, di dare al *problematico* una definizione pienamente obiettiva<sup>157</sup>.

In questa prospettiva il problema assume un carattere ontologico e una potenza teoretica inedita nella misura in cui viene radicalmente ridefinito il suo spazio d'azione. Il problematico, infatti, nella sua accezione deleuziana non ha più i caratteri

---

<sup>153</sup> Deleuze mutua più o meno esplicitamente il concetto di problema e di problematicità come stato obiettivo dell'essere dalla filosofia di Gilbert Simondon. La nozione di problema è capitale nella riflessione di Simondon, a cui egli dedica varie pagine dell'*Individuazione psichica e collettiva* (G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr.it. Derive Approdi, Roma, 2009) e l'intero testo *La résolution de problèmes* (G. Simondon, *La résolution des problèmes*, Puf, Parigi, 2018). Problema per Simondon è ciò che muove l'ontogenesi, ovvero il processo di individuazione, ma è prima di tutto uno stato oggettivo di perturbazione interno all'essere che fa del movimento e della permutazione un punto centrale nella sua ontologia. Nella riflessione deleuziana in vari passi di *Differenza e Ripetizione* il riferimento alla filosofia di Simondon resta latente, mentre in *Logica del Senso* il concetto di *condizione del problematico* viene reso più esplicito. In ogni caso il debito nei confronti della filosofia di Simondon in relazione al tema del problematico come dimensione ontologica è inequivocabile.

<sup>154</sup> S. Zanelli, *Attraverso Deleuze e Simondon: ontogenesi, processo e relazione*, in «ACME», cit., p. 205.

<sup>155</sup> Enfasi mia.

<sup>156</sup> G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, tr.it. SE, Milano, 2015, p. 57

<sup>157</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 97.

cartesiani di un rapporto fra conosciuto e ignoto, così come non rappresenta il risolversi di una contraddizione di matrice hegeliana, né tanto meno un mero ostacolo da superare in accordo alle teorie cognitive,<sup>158</sup> quanto piuttosto una forza del *Fuori* che ci precede ed eccede (in un senso topologico e non trascendente) e che ci *costringe* a pensare. Il problema ha in altre parole una carica vitale che oltrepassa il dominio dell'*άνθρωπος* per coincidere con il fluire di *una* vita pre-individuale e pre-personale<sup>159</sup> di forze, attraversata da stati tensivi, scarti e movimenti.

Occorre inoltre sottolineare che il concetto di problematico non si presenta come l'ombra o l'alone di soluzioni preesistenti, espresse in forma proposizionale e ascritte all'ambito del vero e del falso, secondo una prospettiva che Deleuze squalifica come una sorta di "approccio amministrativo ai problemi". I problemi non sono in questo senso delle "pratiche amministrative"<sup>160</sup> da sbrigare e liquidare, ma delle urgenze vitali con cui scontrarsi. Il problema lavora cioè al crocevia tra prassi e speculazione ed ha un carattere eminentemente inventivo<sup>161</sup>. Scrive Deleuze: «porre il problema non è semplicemente scoprire, è inventare»<sup>162</sup>. Non si tratta quindi di sciogliere quesiti la cui soluzione è già preformata, ma al contrario di scontrarsi in un corpo a corpo con la dimensione sempre aperta ed evenemenziale del flusso dell'ontologia. Scrive Deleuze:

ci si vuole far credere che i problemi siano già dati pronti e che scompaiano nelle risposte o soluzioni, ma sotto questo duplice aspetto essi oramai non possono più essere che fantasmi. [...] al contrario è la soluzione che deriva necessariamente dalle condizioni complete in cui si determina il problema in quanto problema, dai mezzi e dai termini di cui si pone per porlo<sup>163</sup>.

Il problema ha in questa prospettiva uno statuto positivo e generativo e si pone al di qua di ogni possibile binarismo tra vero e falso. In definitiva nell'ontologia deleuziana:

Problems are structures, provisional states of an ongoing process of correlation between concepts. When a theory is completely structured, it is dead: there is nothing more to

---

<sup>158</sup> Si veda a proposito P. Maniglier, *Problem and structure: Bachelard, Deleuze and transdisciplinarity*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, pp. 25-45.

<sup>159</sup> Come nota M. Savransky: «in other words, if the problematic demands to be thought, it is first and foremost because it is life itself which is thoroughly problematic and problematising» (M. Savransky, *Problems All the Way Down*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019).

<sup>160</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 5.

<sup>161</sup> Sul rapporto fra creatività e invenzione in relazione al tema del problematico in Deleuze si veda A. Wasser, *How do we recognise problems?* in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, pp. 48-67.

<sup>162</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 5.

<sup>163</sup> Ivi, p. 205

discover – all problems are ‘solved’. If problems determine our (scientific) work, they are neither already given as if we were confronted with them ‘in real life’ nor are they constructed as if they were mere artefacts induced by the generation of scientific propositional activity. The ontology of a problem is instead a pragmatic ontology whereby to be does not mean to be finished, but to be in the making<sup>164</sup>.

In ultima analisi la filosofia per Deleuze non ha nulla di contingente, ma muove sempre da necessità vitali che costringono a pensare.

Secondo Deleuze:

E’ molto semplice: la filosofia è una disciplina che crea e inventa come le altre. Crea o inventa concetti. E i concetti non sono già belli e fatti in una specie di cielo dove aspettano che il filosofo li afferri. I concetti bisogna fabbricarli. Certo, non si fabbricano così. Non è che un bel giorno ci si dica “Ecco, ora invento questo concetto!”. Proprio come nessun pittore un bel giorno si dice: “Ecco, ora faccio un quadro così!” o un regista: “Ecco, ora faccio questo film!”. Ci vuole *una necessità*<sup>165</sup>, in filosofia come altrove, altrimenti non c’è proprio niente. Uno che crea non lavora per suo piacere. Uno che crea *fa solo ciò di cui ha assolutamente bisogno*<sup>166</sup>.

Molto similmente Peirce indica come prima regola della ragione l’idea che il pensiero debba essere mosso da una necessità e da un desiderio tenace e genuino, da uno scarto che conduca a pensare e che rimanga in linea di principio sempre aperto. A suo avviso: «upon this first, and in one sense this sole, rule of reason, that in order to learn you must desire to learn, and in so desiring not be satisfied with what you already incline to think»<sup>167</sup>.

Allo stesso modo per Deleuze i problemi non scompaiono nelle loro soluzioni, ma rimangono sempre attivi ed energetici<sup>168</sup>. La filosofia per Peirce, così come per Deleuze ha sempre a che fare con l’impeto di una forza maggiore che costringe il pensiero, scuotendolo. Scrive Peirce:

What is experience? It is the enforced element in the history of our lives. It is that which we are constrained to be conscious of by an occult force residing in an object which we contemplate. The act of observation is the deliberate yielding of ourselves to that *force majeure*, — an early surrender at discretion, due to our foreseeing that we must, whatever we do, be borne down by that power, at last<sup>169</sup>.

---

<sup>164</sup> P. Maniglier, *Problem and structure: Bachelard, Deleuze and transdisciplinarity*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, p. 36.

<sup>165</sup> Enfasi aggiunta.

<sup>166</sup> G. Deleuze, *Che cos’è l’atto di creazione*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2013, p. 10, enfasi mia.

<sup>167</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 48.

<sup>168</sup> Si veda a proposito G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 204.

<sup>169</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 47.

Non solo ciò che spinge a pensare ha uno statuto problematico di necessità, ma anche la conoscenza, nel suo carattere eminentemente abduttivo è una congettura le cui conclusioni rimangono problematiche, ovvero attive e vitali. Scrive Peirce a proposito: «the conclusion of an abduction is problematic or conjectural but is not necessarily at the weakest grade of surmise, and what we call assertoric judgments are, accurately, problematic judgments of a high grade of hopefulness». O ancora: «the truth is that concepts are nothing but indefinite problematic judgments».

Se l'ontologia deleuziana ha i connotati di *un problematicismo dell'essere*, questa dimensione di problematicità si riflette in maniera del tutto speculare nell'attitudine interpretativa con cui Deleuze affronta il suo rapporto di attraversamento concettuale con la storia della filosofia, secondo un peculiare *problematicismo ermeneutico*<sup>170</sup> che fa degli autori con cui si lavora un'occasione problematica di *divenire-con*. In questo senso per Deleuze più che l'individualità di chi scrive sono fondamentali i momenti di *singolarità* concettuale che un testo è in grado di produrre tramite nuclei problematici che oltrepassano i confini rigidi della nozione di autorialità. Come nota Simonetti a proposito dell'atteggiamento ermeneutico deleuziano:

Un altro significato nodale del concetto di apprendistato e tirocinio: l'attraversamento problematico-concettuale forma e dà strumenti con i quali è possibile un forgiare, un plasmare, simile al lavoro di un Bernini. Ogni autore offre un armamentario di strumenti in grado di aprire, fendere, conservare il sintomale delle cose e delle parole; tali strumenti sono altrettanti approcci ai possibili problematici, e, a fianco, sono altrettante creazioni concettuali<sup>171</sup>.

Autori e nuclei concettuali sono dunque nella prospettiva di Deleuze occasioni di pensiero e vengono visti come veri e propri portavoce (o come personaggi concettuali, per usare una figurazione deleuziana) di *problemi* con cui interfacciarsi e ingaggiare pratiche di *divenire-con*. L'ermeneutica è quindi un'apertura alla *virtualità* del problematico, che rappresenta allo stesso tempo la virtuale apertura dell'illimitato processo interpretativo. Come nota Chiocchi:

Il problematicismo disgiuntivo di Deleuze pone l'essere come interrogativo che interroga e da interrogare. Lo spazio virtuale delle domande diviene il soggetto/oggetto della ricerca che, a sua volta, appare come una concatenazione di senso pluridimensionale

---

<sup>170</sup> Si veda a proposito F. Botturi, *Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in Gilles Deleuze*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 4, 1986, p. 557, dove l'autore evidenzia la possibilità di parlare di un «*trascendentale problematico-ermeneutico*» nella filosofia di Deleuze.

<sup>171</sup> A. Simonetti, *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia*, cit., p. 18.

continuamente aperta. L'estenuazione dell'essere, ridotto a "punto interrogativo" dalle domande inoltrate dalla differenza, non deve trarre in inganno, perché è proprio questo "essere sfibrato" a dire sempre *della e la* differenza<sup>172</sup>.

Il meccanismo operativo della *strutturazione*<sup>173</sup> problematica presenta in questa misura numerose affinità con il concetto di *inquiry* di Peirce, così come, al contrario e allo stesso tempo: «practices of inquiry, by contrast, are fundamentally problematising»<sup>174</sup>. Per Deleuze in questa prospettiva ogni concetto rinvia ad un problema, senza il quale non avrebbe senso e ragion d'essere<sup>175</sup>. La filosofia in quanto creazione concettuale dipende dunque in maniera intima ed indistricabile dall'incontro con momenti di problematicità irriducibile e tensiva. Enunciati e concetti si rapportano quindi con un Fuori costitutivo che interroga ed incalza. Se il concetto, del resto, si configura come un contraccolpo del Fuori, la sua dimensione fondamentale è una plasticità e riadattabilità che si riverbera in un atteggiamento ermeneutico che ravvisa nel movimento e nell'apertura interpretativa degli snodi ineludibili.

Così l'interpretazione avrà sempre dei contorni frastagliati, rinegoziabili e irregolari, corrispondendo ad un movimento di *divenire del concetto*. Per Deleuze inoltre è sempre «la violenza di un segno che ci costringe a pensare, togliendoci la pace»<sup>176</sup>. Il problema in quanto dimensione positiva e affermativa dell'essere si collega cioè intimamente alla sua etimologia (dal greco, *προβάλλω*, gettare dinnanzi), ed è appunto uno stato che ci getta in avanti, ci sporge sugli effetti che una situazione tensiva è in grado di produrre.

In questa prospettiva, nel presente lavoro più che chiederci se Deleuze sia o meno pragmatista – domanda che di fatto oltre essere storicamente non sostenibile, tradisce

---

<sup>172</sup> A. Chiochi, *Il concetto di intercampo. Non solo questioni epistemologiche*, in «Rivista semestrale di storia, cultura e politica», 27, 2003, p. 9.

<sup>173</sup> Scrive Deleuze: «Le strutture sono necessariamente ricoperte dai loro prodotti o effetti [...] Non si possono leggere, trovare, ritrovare le strutture se non partendo da questi effetti» (G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, tr.it. SE, Milano, 2004, p. 36) Ancora una volta così come in Simondon, anche in Deleuze, al centro della struttura abita una dinamica di problematicità irrevocabile e tensiva: «l'essere oggettivo di un problema e di una domanda» (Ivi, p. 157). In ultima analisi Deleuze piega il concetto di struttura secondo una direttrice operativa ed aperta, ridisponendolo verso una via molto poco strutturalista, più attenta a ravvisare un movimento intensivo, operativo ed aperto di *strutturazione*, mosso dalla metastabilità di *situazioni problematiche* (Si veda a proposito S. Zanelli, *Attraverso Deleuze e Simondon: ontogenesi, processo e relazione*, in «ACME», cit., p. 208).

<sup>174</sup> Si veda a proposito M. Savransky, *Problems All the Way Down*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, p. 6.

<sup>175</sup> Cfr. a proposito G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 6.

<sup>176</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 16.

tanto lo spirito pragmatista, quanto, di converso l'attitudine filosofica deleziana, nella misura in cui presuppone che sia possibile trovare un'essenza, un nocciolo duro da individuare e disvelare all'interno del pensiero – tenteremo di stabilire piuttosto fin dove la filosofia deleziana possa produrre “*effetti pragmatisti*”, secondo un'ispirazione fondamentalmente *problematicista*, anti-fondazionalista e radicalmente anti-essenzialista, interrogandoci allo stesso tempo su *fin dove* il pensiero di Peirce possa reggere delle “deformazioni deleziane”. Più che di trovare un'etichetta comune irrigidendo delle tradizioni profondamente eterogenee in un processo di assimilazione incondizionata (Deleuze pragmatista o Peirce come prefigurazione del pensiero di Deleuze), si tratta dunque di *pensare nel mezzo e il mezzo*, nella sua dimensione effettuale ed aperta, non tentando ingenuamente di ridurre il pensiero di Deleuze ad una essenziale adesione al pragmatismo, né tantomeno di guardare al pensiero di Peirce come una prefigurazione della filosofia di Deleuze. L'intento è quello di incontrare gli autori nel mezzo, pensando alla filosofia come una pratica ermeneutica di *divenire-con*. L'incontro di un approccio problematicista e pragmaticista avviene dunque al crocevia tra una concezione reticolare e aperta del senso e l'idea che la ricerca non debba mai limitare i suoi confini, ma estendersi a macchia d'olio, riconfigurandosi di volta in volta di fronte a nuclei problematici eterogenei, esplorando e sperimentando modalità di stare a contatto con i problemi, né tentando di farli scivolare definitivamente nelle loro presunte soluzioni, né concependo la filosofia come una mera attività di comprensione<sup>177</sup>, ma piuttosto come una pratica di tipo trasformativo, centrata sugli *effetti* che essa è in grado di produrre. Come ci ricorda un celebre passo di Peirce: «there follows one corollary which itself deserves to be inscribed upon every wall of the city of philosophy: do not block the way of inquiry»<sup>178</sup>. In questo senso la ricerca va intesa come un'apertura sistemica dove la totalità giunge a coincidere con l'illimitatezza e il compito del filosofo diventa quello di abitare questa apertura, nella consapevolezza della revocabilità di ogni interpretazione, ma nel pieno desiderio di non esaurirne la virtualità. Scrive Peirce icasticamente: «indeed, out of a contrite fallibilism, combined with a high faith in the reality of knowledge, and an intense desire to find things out, all my philosophy has always seemed to me to

---

<sup>177</sup> Sul rapporto tra eliminazione e comprensione del problematico si veda G. Bianco, *The misadventure of the problem in philosophy*, in «Agelaki, Journal of Theoretical Humanities», 23, 2, 2018, p. 8.

<sup>178</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 48.

grow...»<sup>179</sup>. La provvisorietà e l'apertura problematica sono quindi il carburante dell'epistemologia e in senso lato, dell'ermeneutica, e vanno a comporre un'immagine del pensiero a mosaico<sup>180</sup>, dai contorni sempre accrescibili, dove non è possibile individuare un punto di origine né dei confini netti e precisi, ma piuttosto una crescita della conoscenza che avviene sempre ai margini e si accresce lungo gli orli. Come scrive Davis a proposito del fallibilismo peirciano:

The image of a circle is here very helpful – a circle which grows by gradually and often imperceptibly filling in gaps of ignorance by creative leaps of inference, in much the same way that a jigsaw puzzle is gradually put together, except there are no outer bounds - but neither is there a foundation piece: any place will do to start<sup>181</sup>.

Allo stesso modo per Deleuze il pensiero ha una forza connettiva illimitata e segue dei limiti dinamici e mai circoscriventi. Scrive Gil sul tema deleuziano del divenire del concetto:

Il concetto ha senso solo quando si considerano le sue connessioni con altri concetti: combinazioni, ritagli, collage, tutta una serie di operazioni sono necessarie affinché le sue componenti si connettano con le componenti degli altri concetti. Questo significa che il concetto possiede contorni la cui figura dipende da quelle operazioni. I contorni degli oggetti sono irregolari [...] Lungi dal supporre adeguamenti perfetti fra concetti, l'idea di contorni irregolari rimanda all'immagine delle pietre di un muro a secco che man mano si accumulano qua e là, senza adattare mai perfettamente i loro limiti gli uni agli altri. Poiché le componenti si modificano, modificando i loro contorni a seconda delle connessioni che stabiliscono con altri concetti, questo movimento si chiamerà divenire stesso del concetto<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> Si veda a proposito nella fattispecie C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 1.14.

<sup>180</sup> L'immagine dell'apertura della conoscenza e dell'esperienza è un filo rosso che attraversa il pensiero pragmatista in maniera sagittale. Un'altra suggestiva figurazione che cerca di catturare la potenza di una filosofia senza punti fissi e infinitamente congiuntiva viene messa a tema da William James. Egli scrive: «Ed ecco le linee di fondo di una filosofia dell'esperienza pura. All'inizio del mio saggio l'ho chiamata filosofia a mosaico. Nei mosaici veri le tessere sono tenute insieme dal "letto", di cui si possono considerare sostituti le Sostanze, gli Io trascendentali o gli Assoluti di altre filosofie. Nell'empirismo radicale non esiste "letto"; è come se le tessere stessero attaccate per gli orli; il cemento sarebbe formato dalle transizioni sperimentate tra di esse. Naturalmente una simile metafora è fuorviante, perché nell'esperienza concreta le parti più solide e quelle più mutevoli passano continuamente le une nelle altre, non c'è in generale alcuna separazione che sia necessario superare con un cemento esterno, e qualsiasi separazione effettivamente sperimentata che non viene superata, rimane tale e vale come separazione fino in fondo. Ma la metafora serve a simbolizzare il fatto che l'Esperienza stessa, presa in generale, può accrescersi lungo gli orli. Che un momento di essa proliferi nel successivo mediante transizioni che, sia congiuntive che disgiuntive, continuano il tessuto esperienziale, non può, secondo me, essere negato» (W. James, *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata, 2009, p. 112).

<sup>181</sup> W.H. Davids, *Peirce's Epistemology*, Martinus Nijhof, The Hague, 1972, p. 100.

<sup>182</sup> J. Gil *l'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2015, p. 233.

## 1.9 La ricezione deleuziana di Peirce

L'incontro tra Deleuze e il pragmatismo rappresenta una parte periferica e marginale della sua opera, una breve incursione, non del tutto tematizzata e rimasta appena abbozzata. Nonostante il grande fascino che la letteratura americana esercitò sul pensiero di Deleuze<sup>183</sup>, i riferimenti alla filosofia pragmatista si contano sulle dita di una mano e sono per lo più figurazioni tangenziali.

Sebbene le pagine dedicate al tema siano davvero pochissime<sup>184</sup>, esse, nel consueto stile e secondo la tipica metodologia deleuziana, illuminano dei nodi problematici e delle piste concettuali che rimangono sospese, ma chiedono di essere percorse.

Del pragmatismo Deleuze coglie sostanzialmente i seguenti aspetti:

- 1) L'attenzione per il tema della comunità;
- 2) La squalificazione dell'individualità a vantaggio di una "società di compagni"<sup>185</sup> dove ogni Io (*Moi*) è sempre spezzato;
- 3) La dimensione della fiducia (nel mondo e nel senso);
- 4) Il respiro per l'apertura;
- 5) L'idea che la filosofia americana dia un nuovo volto al concetto di relazione;
- 6) L'idea del mondo come un processo ad arcipelago;
- 7) L'afflato trasformativo della filosofia.

Per Deleuze il pragmatismo è in grado cioè di rendere ogni biografia un'impresa collettiva e di far sì che «il soggetto conoscente ceda il posto a una comunità di esploratori, fratelli di arcipelago»<sup>186</sup>, i quali nutrono una sostanziale fiducia e speranza in *questo mondo* e non in un altro mondo, in linea di principio trascendente. Il pragmatismo per Deleuze ha in altre parole la forza di un'enunciazione collettiva<sup>187</sup>, dove ogni eccezionalismo individuale si frantuma.

---

<sup>183</sup> A proposito cfr. G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit. Deleuze apprezza la letteratura anglo-americana in virtù della sua capacità di mobilitare una forma minore di scrittura. Gli autori anglo-americani sono a suo avviso in grado di allentare la presa sul concetto di io, facendo vibrare la vita nella sua dimensione creativa e nella sua potenza pre-personale. Ne sono esempi nella fattispecie l'opera di Virginia Woolf, di Jack Kerouak, di Thomas Hardy, di Henry Miller, di Herman Melville, e di Walt Whitman.

<sup>184</sup> I passaggi riguardanti il pragmatismo sono contenuti in G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit., rispettivamente *all'interno* dei capitoli "Whitman" e "Bartelby o la formula", pp. 79- 84 e 93-118 e in G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2012, p. 119-128.

<sup>185</sup> Ivi, p. 84.

<sup>186</sup> Ivi, p. 114.

<sup>187</sup> Ivi, p. 80.

L'aspetto più interessante per il presente lavoro è tuttavia sicuramente ciò che Deleuze coglie nella filosofia americana come un'aspirazione verso l'apertura, da intendersi come un *patchwork* a continuazione infinita e a raccordo multiplo, come un vestito non uniforme, ma un mantello di Arlecchino<sup>188</sup>. Scrive Deleuze in maniera icastica: «il pragmatismo è l'affermazione di un mondo come *processo*, come *arcipelago*. Neanche un puzzle i cui pezzi adattandosi a ricostituire un tutto, ma piuttosto un muro di pietre libere, non cementate, [...] perché la Verità ha sempre dei bordi frastagliati»<sup>189</sup>. Il pragmatismo è per Deleuze un midollo spinale<sup>190</sup>, un cordone di vertebre<sup>191</sup> dove i contorni sono sempre dinamici e frastagliati e compongono una radicale e aperta molteplicità, un "arcipelago di relazioni" ridefinibili e rinegoziabili. Il pragmatismo in questo senso a suo avviso non ricompone un tutto, ma mette a tema magistralmente il senso dell'illimitatezza.

La filosofia americana è inoltre per il pensatore francese massimamente inventiva e creativa, nella misura in cui concepisce le relazioni come dei concatenamenti da formarsi e non come delle realtà già costituite che debbano unicamente essere scoperte:

Questa idea complessa dipende da un principio caro alla filosofia inglese, al quale gli americani daranno un nuovo senso i nuovi sviluppi: le relazioni sono esterne ai loro termini... si porranno quindi le relazioni come se potessero e dovessero essere instaurate e inventate. Se le parti sono dei frammenti che non possono essere totalizzati si possono almeno inventare fra di loro relazioni non preesistenti [...] le relazioni non sono interne a un Tutto; è piuttosto il tutto che scaturisce dalle relazioni esterne nel tal momento e cambia insieme a loro. I rapporti di contrappunto sono ovunque da inventare e condizionano l'evoluzione<sup>192</sup>.

Pensare le relazioni come esterne ai termini che le compongono significa dare massimo spazio all'invenzione e alla plasticità, di modo che la ricerca sia un processo evenemenziale sempre accadente e mai cementato, e che la pratica della filosofia giunga a coincidere con un esercizio di tipo trasformativo. In ultima analisi per Deleuze il pragmatismo è un *fare*, *un farsi* del senso e del mondo.

Il destino di Peirce rispetto alla ricezione deleuziana del pragmatismo è in parte eccentrico, nella misura in cui Deleuze sembra soffermarsi in maniera più esplicita e diffusa sul pensiero del filosofo americano all'interno di vari passaggi dei suoi due

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 114.

<sup>189</sup> Ivi, p. 83.

<sup>190</sup> Ivi, p.114

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Ivi, p. 82-83.

testi sul cinema. Nonostante ciò, diversamente dai molti riferimenti carsici o tangenziali che attraversano il pensiero di Deleuze che, sebbene abbozzati, risultano massimamente efficaci (si pensi all'influenza di Gilbert Simondon, Gabriel Tarde o ancora di Alfred North Whitehead), riteniamo che la lettura deleuziana di Peirce sul tema dell'immagine non colga appieno le potenzialità euristiche di una possibile alleanza teoretica più ampia e globale con la filosofia di Peirce. Il motivo che soggiace a questo incontro mancato è tutt'altro che complesso: con larga probabilità Deleuze non lesse mai direttamente Peirce e non si inoltrò in prima persona nel *mare magnum* della sua opera<sup>193</sup>, ma ne fruì indirettamente, nella ricostruzione offerta dagli studi di Gérard Deledalle, nella fattispecie tramite la sua antologia *Ecrits sur le signe*<sup>194</sup>, citata esplicitamente all'interno de *L'immagine-tempo. Cinema 2*<sup>195</sup> e dedicata ad alcuni estratti dell'*opus* peirceano, dove Deledalle seleziona principalmente passi dei *Collected Papers* successivi agli anni '80 dell'800 e qualche lettera a Lady Welby. Deleuze cita anche il testo *Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*<sup>196</sup>, i cui riferimenti appaiono in nota all'interno di *L'immagine-movimento. Cinema 1*<sup>197</sup>. Egli rimanda inoltre in *Critica e Clinica* ancora una volta ad un testo di Deledalle, *La philosophie américaine*<sup>198</sup>, volume nel quale è contenuto un capitolo dedicato al pensiero di Peirce, senza citare tuttavia ulteriori estremi bibliografici né per quanto riguarda la produzione di Peirce né tanto meno di letteratura secondaria. Altro riferimento teoretico e intercessore concettuale nella ricezione deleuziana delle filosofie americane è rappresentato senza dubbio da Jean Wahl<sup>199</sup>, che riveste un ruolo nevralgico nel riassetto deleuziano del pragmatismo in

---

<sup>193</sup> Si veda a proposito F. Montanari, *La lettura deleuziana di Peirce. Tra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, cit., p.74-75.

<sup>194</sup> Si veda a proposito C.S. Peirce, *Ecrits sur le signe. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle* ed. a cura di G. Deledalle, Seuil, Parigi, 2017.

<sup>195</sup> Cfr G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, cit., p. 40.

<sup>196</sup> G. Deledalle, *Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, Payot, Parigi, 1979.

<sup>197</sup> G. Deleuze, *L'immagine-Movimento. Cinema 1*, tr.it. Einaudi, Torino, 2017, p. 122.

<sup>198</sup> G. Deledalle, *La philosophie américaine*, De Boeck Supérieur, Parigi, 1998. Per il capitolo dedicato a Peirce si veda pp. 121-131.

<sup>199</sup> Nella fattispecie l'influenza dell'opera di Wahl su Deleuze è veicolata attraverso J. Wahl. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique contemporaine*, Le Seuil, Parigi, 2005 e J. Wahl, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020. Sul rapporto tra Deleuze e Wahl cfr. in particolar modo G. Bianco, "Le problème de l'extériorité des relations. Jean Wahl et Gilles Deleuze", in *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, ed. a cura di G. Bianco e F. Worms, Parigi, 2011.

quanto filosofia pluralista. Centro dell'affresco teorico di Wahl sul pragmatismo è tuttavia la filosofia di William James, mentre i riferimenti a Peirce sono per lo più tangenziali e fanno tutti da contraltare alla figura di James.

Nonostante queste tangenze indirette con il pragmatismo, dunque, si comprende come la visione che Deleuze ha del pensatore americano non possa essere che parziale e non del tutto approfondita. L'approccio deleuziano appare in particolar modo filtrato dalla ricezione di Deledalle, il quale nei suoi testi si sofferma soprattutto su temi riguardanti la tassonomia dei segni, e in parte sulla faneroscopia peirciana. Di conseguenza il Peirce che arriva a Deleuze è un Peirce schiacciato sulla dimensione esclusivamente semiotica, con qualche rudimento teorico circa le categorie faneroscopiche di primità, secondità e terzità. Di fatto la conoscenza che Deleuze ha di Peirce è di tipo manualistico e antologico. Ciò si riverbera nella fattispecie in un uso in parte superficiale delle categorie di primità, secondità e terzità, di cui sicuramente Deleuze avrebbe colto le profonde convergenze concettuali con le sue nozioni di virtualità, attualità e possibilità, se avesse avuto accesso in maniera diretta alla complessità dell'opera peirciana e al lavoro rapsodico, ma costante con cui Peirce rimaneggiò più volte il tema delle categorie. Sempre negli scritti sul cinema Deleuze tematizza inoltre l'importanza della semiotica peirciana, nella misura in cui a suo avviso essa si presenta come una *topologia dei segni* pensata a partire da un approccio non logocentrico, che conduce verso un regime di asignificanza. Anche in questo caso, tuttavia, il tema è solo abbozzato.

Per quanto riguarda lo stato dell'arte circa una possibile giunzione tra Peirce e Deleuze il terreno è per lo più non battuto ed inesplorato, fatto salvo un volume collettaneo su Deleuze e pragmatismo<sup>200</sup>, un testo sul pensiero diagrammatico tra Deleuze e Peirce<sup>201</sup> e pochissimi articoli in rivista che non riguardino il commento dei testi deleuziani dedicati al cinema<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> Cfr. *Deleuze and Pragmatism*, ed. a cura di S. Bowden, S. Bignall, P. Patton, Routledge, New York, 2015.

<sup>201</sup> R. Gangle, *Diagrammatic Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.

<sup>202</sup> Si veda il già citato F. Montanari, *La lettura deleuziana di Peirce. Tra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, cit., ma anche P. Fabbri, "Come Deleuze ci fa segno", ed a cura di S. Vaccaro in *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano-Udine, 1997, pp. 111-123, e H. Cardoso, *Peirce and Deleuze in the "Protoplasm philosophy": triadic relations and habit as pragmatic concepts*, in «Review of Contemporary Philosophy», 18, 2019, pp. 23-63. Si segnalano anche H. Cardoso, *Peirce's resonances on Deleuze's concept of sign: triadic relations, habit and relation as semiotic features*, in «Semiotica», 224, 2018, pp. 1-22; J. Beever, V. Cinsey, *All Things in Mind:*

Ancora una volta il destino di Peirce è quello di rimanere in parte all'ombra della più accessibile versione del pragmatismo di William James, il cui pensiero, forse per la sua immediatezza e icasticità stilistica gode di una ricezione più ampia anche per quanto riguarda un possibile confronto fra pragmatismo e filosofia deleuziana. Il compito di pensare alla filosofia di Peirce tramite gli strumenti concettuali deleuziani rimane dunque aperto, ed è affidato al lettore. Se c'è tuttavia una lezione fondamentale nel pensiero di Deleuze è che la filosofia è una pratica aperta che chiede di interrogare ciò che *si vive* come delle problematicità. Riteniamo a questo proposito che i *problemi* che collegano Deleuze a Peirce, nella distanza sempre prossima dell'interpretazione, siano molteplici e di rilievo e possano contribuire a tracciare la cartografia di una *nuova immagine del pensiero*, non dogmatica ed aperta. Seguendo questa ispirazione, nel presente lavoro tenteremo di esplorare una possibile *alleanza* tra Deleuze e Peirce per quanto concerne il tema della cosmologia e del rapporto fra continuo e discontinuo.

---

*Panpsychist Elements in Spinoza, Deleuze and Peirce*, in «Biosemiotics», 6, 2012, pp. 351-365; R. Dawkins, *From the perspective of the object in semiotics: Deleuze and Peirce*, in «Semiotica», 233, 2020, pp. 1-18; C. Frigerio, *Virtualizing pragmatism*, in «European Journal of Pragmatism», 15, 2, 2022.



## PARTE SECONDA

### II. IL GROVIGLIO DELL'UNIVERSO

What sort of a conception we ought to have of the universe, how to think of the *ensemble* of things, is a fundamental problem in the theory of reasoning.

C.S. Peirce, *Writings of C.S. Peirce*, vol. 3

Che il cosmo ci appaia turbolento, frattale e intermittente oggi, sembra essere un fatto inequivocabile. Ma che cos'è una turbolenza? È uno stato intermedio e anche un aggregato. Avendo distinto uno stato di ordine da uno stato di disordine, la turbolenza rappresenta un *medium* tra i due stati. È uno stato difficile da concepire e studiare scientificamente, ma allo stesso tempo diffusissimo, comune, praticamente universale, dove coesistono un ordine incoativo e finale, disordine e caos. Il caos appare spontaneamente nell'ordine e l'ordine appare nella tempesta del disordine. Lo stato di turbolenza è intermittenza di determinismo e indeterminazione.

M. Serres, *Genesi*

## **2. COSMOLOGIA: IL DIFFERENZIALE DELLA METAFISICA**

### **2.1 Una linea minore del pensiero, la potenza del cosmologico**

Una delle *linee minori*<sup>203</sup> che attraversa, come un azzardo teoretico, tanto il pensiero di Peirce quanto quello di Deleuze è la necessità di proporre una visione *globale*<sup>204</sup> e al contempo aperta del reale, unita alla complementare urgenza di offrire il terreno per una tale apertura entro un quadro che sia quello di una *cosmologia in atto*, colta nel suo divenire e di cui è fondamentale il senso di illimitatezza e crescita.

Il tema della cosmologia in filosofia trova spazio per antonomasia *ai margini* del pensiero moderno, come una mosca bianca, e rappresenta una tappa minore presso cui soggiornare: all'ombra della metafisica e ai bordi dell'ontologia, sovvertendo i cardini della prima ed espandendo i confini della seconda, la cosmologia rappresenta cioè un terreno del pensiero di cui è ancora necessario comprendere la potenza, in senso spinoziano.

La cosmologia ha un'esistenza chimerica, un carattere ibrido e una vocazione *paradossale*<sup>205</sup> per il tutto, l'intero e la sua costitutiva e contraddittoria apertura. Essa pensa al limite e il limite del pensiero, nella sua illimitatezza. Pensare l'universo o la dimensione *naturante* della natura – compito in linea di principio impossibile – significa mapparne l'*articolazione* aperta ed evenemenziale, seguirne le tracce, gli sviluppi e l'evoluzione, nella consapevolezza che non sia possibile ridurre l'universo ad un inerte e cristallizzato oggetto (di studi)<sup>206</sup>. Scrive Rocco Ronchi a proposito:

L'esperienza è un campo assolutamente neutro. La relazione gnoseologica ha luogo *in* esso (la relazione soggetto-oggetto), ma esso non può mai farsi oggetto *per*. Raymond Ruyer ne ha brillantemente esemplificato l'incircoscrivibilità di principio con l'esempio non innocente del campo visivo di cui è impossibile delimitare i bordi: il campo visivo è un campo irrepresentabile, come tale, perché origine e causa di ogni rappresentazione.

---

<sup>203</sup> Cfr. a proposito R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp.11-63.

<sup>204</sup> Sulla nozione di globalità semiotica di particolare interesse cfr. T. Sebeok, *A sign is just a sing. La semiotica globale*, tr.it. Spirali, Milano, 1998.

<sup>205</sup> Il tema del paradosso è centrale nella filosofia deleuziana. Di particolare interesse a riguardo si veda G. Deleuze, *Logica del Senso*, cit.

<sup>206</sup> Di particolare interesse cfr. A. Bealieu, *La réforme du concept phénoménologique de "monde" par Gilles Deleuze*, in «Studia Phaenomenologica», 3, 4, pp 257-287, ma anche P. Montebello, *Métaphysiques Cosmomorphes. Le fin du mond humain*, Les Presses du Réel, Parigi, 2015. Scrive Montebello a proposito del rapporto tra oggetto e soggetto in relazione al cosmo: «Nous n'emploierons donc pas ici les concepts de nature ou de monde comme indices d'une objectivité donnée ou d'une projection subjective mais comme ce qui nous convoque à la nécessité de penser une forme de coexistence inter-êtres.» (p. 6).

L'esperienza pura non può divenire oggetto perché nessuna *luce* la può investire, dal momento che è proprio lei, l'esperienza pura, la luce nella quale qualcosa si può rendere manifesto a qualcuno<sup>207</sup>.

Il cuore pulsante della cosmologia è in altre parole una vocazione strutturale per il tutto, in linea di principio disattesa. È proprio nell'infinita replicabilità del pensiero(-segno) infatti che si gioca il movimento continuo a cui il pensiero stesso è *destinato*. L'istanza paradossale della cosmologia è dunque l'idea che il «il Tutto non è mai dato»<sup>208</sup>, ma è sempre agito, effettuato ed accadente.

Se la filosofia ha un compito è quello di pensare il mondo nel suo complesso: la rivoluzione che offre la cosmologia, del resto, risiede nella dichiarazione dell'impossibilità di ridurre il mondo ad un oggetto tramite una lente di tipo epistemologico-rappresentativo e attraverso una morsa di tipo antropocentrico. Nelle parole di Sini, tracciare il perimetro strutturale del "*foglio-mondo*"<sup>209</sup> «è un compito inestinguibile che è un fecondo fallimento»<sup>210</sup>. Al più il cosmo è infatti un *iperoggetto*<sup>211</sup> viscoso e non-localizzabile, nella misura in cui sfugge alla possibilità di essere reso la scenografia inerte degli affari umani. Come nota Peirce è abbandonarsi ad un'ingenuità pensare che il reale sia un oggetto inerte privo di ogni dimensione cognitiva<sup>212</sup>. In questo senso lo spettatore è già da sempre naufragato ed *imbricato* nella relazionalità del cosmo e non vi è più la possibilità di una "Grande Divisione"<sup>213</sup> con l'accetta tra umano e mondo. Per attingere alla potenza del grande simbolo del mondo occorre dunque non opporvisi come spettatori, ma seguirne le flussioni.

Scriva Peirce:

---

<sup>207</sup> Cfr a proposito R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., p. 56.

<sup>208</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 94.

<sup>209</sup> Secondo Sini, molto deleuzianamente: «il foglio-mondo vi è dappertutto e in nessun luogo, poiché la sua è la consistenza della soglia e la sua figura è sempre in transito» (C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e Cosmologia*, Jaca Book, Milano, p. 12). Per ulteriori specificazioni sul tema del foglio-mondo si veda il paragrafo "La piega e il foglio-mondo. Un groviglio di cordami".

<sup>210</sup> C. Sini, *Il foglio-mondo. La scrittura e saperi*, Jaca Book, Milano, 2013, pp. 4-5.

<sup>211</sup> Secondo la celebre formulazione di T. Morton gli iperoggetti: «Sono viscosi, ovvero si "attaccano" alle entità con le quali sono in relazione. Sono non-locali: ciascuna "manifestazione locale" di un iperoggetto non è, direttamente, l'iperoggetto stesso. Esistono su scale temporali profondamente differenti rispetto a quelle a cui siamo abituati in quanto esseri umani [...] Gli iperoggetti occupano lo spazio multidimensionale delle fasi. Essi esibiscono i loro effetti in maniera interoggettiva; ovvero, possono essere individuati in uno spazio che consiste nelle relazioni reciproche tra le proprietà estetiche degli oggetti. L'iperoggetto non esiste in funzione della nostra conoscenza: è iper in relazione a vermi, limoni e raggi ultravioletti tanto quanto agli esseri umani» (T. Morton, *Iperoggetti*, tr.it. Not, Roma, 2018, pp. 9-10).

<sup>212</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7.599.

<sup>213</sup> Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr.it. Elèuthera, Milano, 2018.

The spectator is no longer on one side of the footlights, and the world on the other [...] in the matter of auditing the account of the universe, its wealth and its government, we gain the liberty of drawing on the bank of thought. This method promises to render the totality of things thinkable; and it is plain there is no other way of explaining anything than to show how it traces its lineage to the womb of thought<sup>214</sup>.

La cosmologia non può essere resa a tutti gli effetti l'oggetto di una rappresentazione poiché essa si presenta come un *continuo* e ondulatorio flusso di movimenti di divenire-con, transindividuale e trasversale<sup>215</sup>, nonché come un formar-*si* evolutivo e ritmico in costante accrescimento, dove l'animato e l'inanimato, l'organico e l'inorganico, l'artificiale e il naturale e...e...e... coesistono in maniera indissolubile<sup>216</sup>. Non c'è in definitiva un'immagine del cosmo, ma solo un *cosmo senza immagine* il cui continuo prodursi germinale<sup>217</sup> coincide con il ritmo incessante della vita stessa, da intendersi come potenza pura potenza del singolare, pre-personale e pre-individuale. Scrive Deleuze in maniera icastica: «È un mondo di variazione universale, di ondulazione universale, di sciabordio universale: non vi sono né assi, né centro, né destra né sinistra, né alto né basso...»<sup>218</sup>.

Si tratta dunque di pensare ad una cosmologia che trovi i suoi *cardini mobili* da un lato nella potenza impersonale del pensiero(-segno) offerta dalla filosofia di Peirce, dall'altro nella radicalità dell'esperienza, da intendersi in chiave deleuziana come puro campo virtuale pre-personale e trascendentale. In questo capitolo tenteremo di esplorare il ruolo che la cosmologia occupa tanto nel pensiero di Peirce quanto in quello di Deleuze, volendo mostrare l'importanza e la complementarità da un lato di

---

<sup>214</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7.563.

<sup>215</sup> Sulla *trasversalità* del cosmo deleuziano scrive Pierre Montebello: « l'univocité dépasse les répartitions statiques, les ensembles clos, les juxtapositions stratifiées, les essentialismes, les substantialismes, elle déplace les limites de chaque discipline vers une mise en commun des différences. Mais elle spécifie aussi les différences. Elle établit une communication transversal des êtres en même temps que'elle affirme leurs différences intrinsèques » (P. Montebello, *Métaphysiques Cosmomorphes. Le fin du mond humain*, cit., p. 99.)

<sup>216</sup> Come nota G. Pezzano: «la posta in palio dell'“impersonalismo” deleuziano è trovare un accesso al problema della vita, ossia della natura e del cosmo, non inficiato da una forma di “snobismo metafisico”, per il quale – in un modo o in un altro – si assume come superiore e privilegiato un punto di vista ritenuto più complesso, più raffinato, più vitale» (G. Pezzano, *Un mondo in trasformazione. La metafisica di Gilles Deleuze, Thaumàzein*, Bolzano, 2019, p. 426). Di particolare interesse sul tema cfr. anche J. Sellars, *The point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism*, in «Pli», 8, 1999, pp. 1-24.

Sul tema dell'istituzione di un *continuum* tra tecnica e natura in una prospettiva cosmica cfr. Y. Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, tr.it. Not, Roma, 2012.

<sup>217</sup> Sul tema si veda K.A. Pearson, *Germinal life. Difference and Repetition in Deleuze*, Routledge, Londra, 1999.

<sup>218</sup> G. Deleuze, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, cit., p.73.

una *semiotica cosmogonica*<sup>219</sup>, di tipo globale, dall'altro di una *filosofia dell'impersonale* di matrice *cosmogenetica*<sup>220</sup>, rilevando in entrambi i pensatori l'urgenza di tematizzare il tema della genesi del cosmo, della struttura dell'universo, nonché della sua crescita iperbolica e intensiva. Nel fare ciò mostreremo al contempo come una presunta distanza incommensurabile di due approcci, che, come avremo modo di mettere in luce, sembrano differire in particolar modo per quanto concerne il rapporto tra passato puro, *mellonizzazione* in futuro e cristallizzazione delle leggi, possa nascondere una consonanza più profonda del previsto e delle connessioni inedite, seppur nella specificità di due prospettive eterogenee.

L'obiettivo sarà dunque quello di evidenziare l'importanza e l'ineludibilità del tema della cosmologia in ambito contemporaneo e di mostrare come le riflessioni di Peirce e Deleuze possano funzionare come apripista in un tale senso.

## **2.2 L'ombra del cosmo: una filosofia del campo e un'ottica dell'universo**

Nel pensiero di Deleuze il termine cosmologia *tout court* appare sporadicamente. Si tratta dunque, ancora una volta di una volta di reduplicare e contro-effettuare l'evento che è la filosofia di Deleuze per pensare in profondità il tema della cosmologia, a partire da Deleuze. La macchinazione ermeneutica da attivare non è un lavoro di scavo, ma uno slalom tra le superfici che le riflessioni di Deleuze non cessano di produrre, al di là dei suoi testi, tramite un continuo percorso di eterogenesi degli effetti di verità che determinate riflessioni sono in grado di mobilitare.

Riteniamo in questo senso che tutta la filosofia di Deleuze possa essere letta come un tentativo di ampio respiro di dare corpo ad una "*metafisica cosmomorfa*"<sup>221</sup> creando un'equazione forse ancora più vertiginosa di quella che stabilisce un rapporto di sintesi disgiuntiva tra monismo e pluralismo.

L'*equiparazione germinale* che risiede a nostro avviso al cuore della filosofia deleuziana, come un compito pratico sempre da prodursi corrisponde al *farsi* stesso

---

<sup>219</sup> Il termine viene usato da Peirce in *The Architecture of Theories*. Cfr. C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, 8 ed a cura di E. Moore, C.J.W. Kloesel, Peirce Edition Project, Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington, 1981-2009; vol. 8, p. 110.

<sup>220</sup> A proposito si rimanda al lavoro di G. Piatti, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo impersonale da Bergson a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

<sup>221</sup> Il termine viene coniato da P. Montebello, *Métaphysiques Cosmomorphes. Le fin du mond humain*, cit., a partire dalla filosofia deleuziana.

del piano trascendentale nella sua relazione intensiva di involuppo tra cosmologia, vita e immanenza, di cui la relazione di intreccio tra monismo e pluralismo sarebbe una ulteriore<sup>222</sup> specificazione, una stratificazione stratigrafica del meccanismo di strutturazione stesso del piano di immanenza, nel suo radicale coincidere con il flusso di una vita evenemenziale. Secondo la celebre formulazione deleziana:

Cos'è un campo trascendentale? Un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. Può sembrare curioso che questi dati immediati possano definire il trascendentale: si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. [...] Bisogna allora definire il campo trascendentale attraverso la pura coscienza immediata senza oggetto né io, in quanto movimento che non comincia né finisce<sup>223</sup>.

La potenza del movimento del cosmo sta dunque in quell'*intervallo* che è la vita stessa, ovvero lo scorrere transindividuale di una forza che non risiede né dal lato del soggetto né dalla parte dell'oggetto, ma coincide con la durata del virtuale che insiste e si complica (*complicatio*, letteralmente uno stato di piegatura accavallata) in ognuna delle sue attualizzazioni. Il *pensiero selvaggio* più sotterraneo a cui la filosofia di Deleuze chiede di aderire non è altro che l'idea che la vita sia qualcosa di molto più radicale che la semplice vita biografica, soggettiva ed esclusivamente umana. Scrive Deleuze: «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».<sup>224</sup> Il gesto supremo è accettare che noi siamo nel pensiero e nel suo fluire, e non è viceversa il pensiero ad essere un nostro possesso eminente, privato e psicologico.

In questa prospettiva il piano trascendentale è innanzitutto un percorso sagittale che, come una freccia, attraversa in maniera orizzontale tutto il reale, nella sua complessità e nelle sue espressioni. La pre-condizione mobile di tutte le attualizzazioni è in altre parole un *campo energetico* di pure forze differenziali e metastabili<sup>225</sup> che coinvolge a

---

<sup>222</sup> Si tratta a nostro avviso di un "ulteriorità" senza trascendenza, in base alla quale l'equiparazione tra vita, immanenza e cosmo si configura come la relazione pre-individuale e virtuale di cui monismo e pluralismo rappresentano nient'altro che una linea di attualizzazione.

<sup>223</sup> G. Deleuze, *Immanenza una vita*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2010, p.7.

<sup>224</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p.48.

<sup>225</sup> Il riferimento è al termine coniato da Gilbert Simondon. Con il concetto di metastabilità Simondon apre la strada per un'ontologia di tipo ontogenetico, ponendo al centro della stessa la struttura dinamica del *problematico*. Nella filosofia di Gilbert Simondon per sistema metastabile si intende un sistema né

cascata, secondo un meccanismo di tipo trasduttivo<sup>226</sup> tutti i presunti “domini” del reale, i cui confini gerarchici e verticali sbiadiscono per lasciare spazio ad un flusso orizzontale pre-personale. Il piano di immanenza è una *ragnatela cosmica*, un processo globale *allargato* intessuto di relazioni e il cui timbro è un campo pre-personale e pre-individuale trasversale a tutti gli enti<sup>227</sup>. Il cosmo per Deleuze è quindi un’impresa *cosmomorfa*, ovvero un continuo processo di produzione e *morfogenesi* che coinvolge tutti gli ambiti del reale. Il trascendentale in questo senso ha l’ampiezza del cosmo e ha una funzione morfogenetica più che sintetica: il tutto non è mai una sintesi chiusa ma piuttosto una totalità illimitata che ha sempre da formar-si. Il trascendentale kantiano lascia spazio ad un *empirismo superiore* dove la nozione di trascendentale viene macchinata, deformata e piegata verso nuovi usi, tramite un meccanismo di cooptazione concettuale<sup>228</sup>.

Non c’è nulla di più simile al campo trascendentale e alla potenza del virtuale che la figura opaca di un’ombra<sup>229</sup>, una traccia indelebile che non può scollarsi dalle sue attualizzazioni, pur non giungendo mai a corrispondere ad esse. Questo alone opaco che rincorre i percorsi di individuazione per Deleuze agisce in ogni punto del mondo

---

stabile né instabile, un divenire-nel-mezzo fra staticità e squilibrio assoluto; si tratta di un sistema teso, ma parimenti sospeso in uno stato energetico di equilibrio che si conserva fintantoché non viene fornito allo stesso un quantitativo di energia che ne perturbi l’omeostasi. Per uno sguardo più ampio sul tema si rimanda a G. Simondon, *L’individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2011 e a G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, tr.it. Derive Approdi, Roma, 2001.

<sup>226</sup> Ancora una volta il riferimento è alla filosofia di Gilbert Simondon; la trasduzione si configura come un’operazione (di individuazione nella fattispecie) biologica, fisica, mentale o sociale in base alla quale un’attività si propaga posto per posto (*in progress*), secondo una struttura reticolare amplificante in modo costantemente variabile. L’esempio paradigmatico a cui Simondon fa riferimento sono i cristalli, nei quali un piccolo germe si estende in tutte le direzioni, generando una “presa di forma”, ovvero la genesi di una struttura.

<sup>227</sup> Nelle parole di Isabelle Stengers: «il cosmo non corrisponde ad alcuna condizione. Crea la questione dei modi di coesistenza possibile, senza gerarchia, dell’insieme delle invenzioni di non-equivalenza di valori e di obblighi attraverso i quali si affermano le esistenze aggrovigliate che lo compongono» (I. Stengers, *Cosmopolitiche*, tr.it. Luca Sossella Editore, Roma, 2005, p. 662).

<sup>228</sup> Scrive Sandro Palazzo a riguardo: «il principio di genesi non deve essere appiattito sul generato, sull’empirico, ma mantiene una differenza rispetto a ciò che condiziona: in questo senso è costitutivo, tanto da poter essere paragonato a un principio trascendentale. Il principio genetico non è un mero fatto, oggettivo o soggettivo, ma, la condizione senza la quale nessun apparire dell’ente potrebbe istituirsi, ovvero, con le parole di Deleuze, una struttura a priori, irriducibile a determinazioni psicologiche e priva di caratteri antropomorfici». (S. Palazzo, “Il sublime come modello di genesi trascendentale”, in G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, p. 106).

<sup>229</sup> Sul tema di una versione “dark” del pensiero deleuziano cfr. A. Culp, *Dark Deleuze*, tr.it. Mimesis. Milano-Udine, 2020.

ma, al contrario e allo stesso tempo, non risiede in nessun luogo preciso. Scrive Deleuze:

L'inflessione è il puro Evento, della linea o del punto, il Virtuale, o l'idealità per eccellenza. Essa si attuerà secondo gli assi delle coordinate, ma per il momento non è nel mondo: è il Mondo stesso, o piuttosto, il suo cominciamento, come diceva Klee, è "luogo della cosmogenesi", "punto non dimensionale", "tra le dimensioni".<sup>230</sup>

L'universo per Deleuze è cioè il passato puro di ogni sua attualizzazione che coesiste ed insiste intensivamente in ogni sua direttrice nonché il ritornello dell'*eventum tantum* della vita che scorre attraverso la totalità del mondo e si ripete in maniera eterogenea, differenziandosi, in ognuna delle sue specificazioni.

Il cosmo è in altre parole una "*superficie assoluta*" che trapassa senza trascendere<sup>231</sup> ognuna delle direttrici che lo crivellano e ciascuno degli enti del mondo. Seguendo Raymond Ruyer, un riferimento filosofico abbastanza sotterraneo ma massimamente rilevante ed euristico per la produzione deleuziana<sup>232</sup>, la coscienza è «uno spettacolo senza spettatore»<sup>233</sup>, pura *dimensione cognitiva* slegata da ogni pensiero particolare, e il mondo un *teatro* cosciente, un *campo visivo* panottico che copre tutta la realtà nella sua piena conoscibilità, come un "sorvolo senza distanza"<sup>234</sup> di ogni punto di cui il cosmo è composto. Non c'è niente al di fuori del campo visivo del cosmo, nessun residuo: il reale coincide, senza resti, con il processo stesso della sua formazione. Questo campo visivo allargato e generalizzato, sguardo senza occhi umani, segue come un'ombra ognuna delle sue attualizzazioni ed è la pre-condizione mobile senza presupposti di ogni movimento del reale. Scrive Poccia a proposito:

Non si tratta più solamente di dire che la forma è essere, ma anche che la forma dell'essere è la forma di un certo tipo, analoga in tutto a quella del nostro campo visivo. Ruyer individua così l'isomorfismo più importante, che lo accompagnerà durante tutta la sua

---

<sup>230</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr.it. Einaudi, Torino, 2004, p. 25.

<sup>231</sup> Sul rapporto tra impersonalità, pre-individualità e superficie assoluta di particolare interesse V. Cavedanga, D. Poccia, *Come i cirri delle piante rampicanti. Ruyer e lo spazio dell'impersonale*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, p. 145- 157.

<sup>232</sup> Sull'influsso che il pensiero di Ruyer esercita sul pensiero di Deleuze si rimanda in particolar modo a R. Bogue "Raymond Ruyer" in *Deleuze's philosophical lineage* ed. a cura di G. Jones e J. Roffe., Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 300-320. Di particolare rilevanza cfr. anche N. Tosel, *Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, pp. 159-17; G. Tenti, *Forma sonata. Deleuze, Ruyer e la musica del vivente*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 386- 400.

<sup>233</sup> R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, Parigi, 1966, p. 20.

<sup>234</sup> R. Ruyer, *La superficie assoluta*, tr.it Textus Edizioni, L'Aquila, 2018, p. 150.

traiettoria intellettuale: lo sguardo è reale perché il reale è già da sempre uno sguardo, per quanto sia uno sguardo senza punto di vista. Auto-visione<sup>235</sup>.

La superficie assoluta dell'immanenza in quanto dominio di coscienza assoluta pre-personale e pre-riflessiva dà una dignità inedita al concetto di *cognizione* conferendogli una forza speculativa globale ed allargata, non esclusivamente umana<sup>236</sup>. La ragione speculativa non è soltanto l'attributo dell'universo nel suo complesso, ma è l'universo stesso nella sua forma più pura<sup>237</sup>. In questa prospettiva la coscienza non è un'entità simile ad uno spettatore, ma un *campo*. Il cosmo è «un'assenza di fratture che fa pensare a un'embricazione (a “una struttura fibrosa dell'universo, come la definisce Ruyer), una sorta di bricolage dove ogni pezzo è sempre messo all'opera, senza resti»<sup>238</sup>, le cui giunzioni e connessioni hanno la forma del rizoma. Esso è la continua piegatura del molteplice nell'uno nonché il persistente dispiegamento dell'uno nel molteplice, la corrispondenza frattale tra gli infiniti monogrammi dell'attuale e quell'*ologramma* sempre presente e al contempo sempre assente che è la virtualità del cosmo.

L'universo, innanzitutto e per lo più è un *campo*, uno spettacolo di eventi senza spettatore, un campo trascendentale puramente ottico. Come rileva bene Ronchi, l'esempio del campo visivo ruyariano non è del tutto innocente e porta con sé il rischio di una mera trasposizione antropomorfa di una qualifica percettiva tipicamente umana all'evento globale dell'universo. Peirce risponderrebbe acutamente e nel suo consueto stile caustico, che in fondo il problema è inverso, nella misura in cui c'è una corrispondenza *frattale* tra tutte le specificazioni dell'universo:

---

<sup>235</sup> D. Poccia, “Una metafisica della forma” in *La superficie assoluta*, ed. a cura di D.Poccia, tr.it. Textus Edizioni, L'Aquila, 2018, p. 18.

<sup>236</sup> Scrive Ruyer a proposito: «il carattere matriciale di ogni campo di coscienza, superficie assoluta che vede sé stessa, implica che ogni coscienza è intelligente e tutti gli esseri, dal momento che si tratta di una proprietà sostanziale, sono egualmente intelligenti. Essi differiscono solo per il contenuto dell'applicazione e per i dati del problema di formazione che devono risolvere. [...] Per intelligente troppo spesso noi intendiamo non un essere che attende ai propri affari, ma uno che potrebbe comprendere i nostri e di cui noi potremmo comprendere i suoi». (R. Ruyer, *La Gnosi di Princeton*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 73-74).

<sup>237</sup> Come nota Emanuele Coccia: «il mondo diventa così il risultato sempre mutevole di questa intelligenza e della sensibilità universale e cosmica delle forme infinite di vita. Viceversa, questa mentalità cosmica è prodotta da una serie incalcolabile di incontri [...] L'intelligenza, vale a dire l'evoluzione interspecifica, è la vita della metamorfosi del mondo» (E. Coccia, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 2022, p. 166). O ancora: «la ragione è quel che fa di un'immagine un destino, uno spazio totale di vita, un orizzonte spaziale e temporale. Essa è necessità cosmica e non capriccio individuale» (E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna, 2021, p. 26).

<sup>238</sup> Ivi, p. 42.

“Anthropomorphic” is what pretty much all conceptions are at bottom; [...] And in regard to any preference for one kind of theory over another, it is well to remember that every single truth of science is due to the affinity of the human soul to the soul of the universe, imperfect as that affinity no doubt is. To say, therefore, that a conception is one natural to man, which comes to just about the same thing as to say that it is anthropomorphic, is as high a recommendation as one could give to it in the eyes of an Exact Logician<sup>239</sup>.

Se già Wittgenstein nel *Tractatus* coglieva qualcosa di radicale nel suo riflettere sui limiti incircoscribibili del campo visivo (soggettivo)<sup>240</sup>, il passaggio ruyeriano-deleuziano è un'amplificazione all'ennesima oltre l'umanità dello sguardo, ma l'intuizione è simile a quella wittgensteiniana: è *attraverso* il limite del mondo come totalità aperta che si coglie infatti il fuoco di ogni individuazione e attualizzazione – di qualsiasi genere essa sia, umana, animale, artificiale, organica, inorganica. Come nel campo visivo wittgensteiniano<sup>241</sup> l'occhio non ha una posizione privilegiata rispetto al campo ottico, eppure è ciò che serve come orizzonte trascendentale per l'offrirsi del campo visivo, allo stesso modo il cosmo deleuziano come totalità illimitata non è altro che l'ombra mobile di ciascuna delle sue attualizzazioni e non ha nessuna preminenza trascendente su di essa: è proprio questo il senso del trascendentale, la *potenza fantasmatica*<sup>242</sup> di una presenza che è sempre assente, senza essere per questo mancante, nel senso privativo del termine. L'ombra non ha nulla di trascendente, è in una certa misura tangibile ed in un'altra *incorporea*<sup>243</sup> e fantasmatica, ma massimamente viva e incarnata in ognuna delle “prassi” che segue.

Si potrebbe dire a ragione che la cosmologia deleuziana sia a tutti gli effetti un'*hauntologia*<sup>244</sup> e l'immanenza uno spettro che infesta ed infetta ciascuna delle

---

<sup>239</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.316.

<sup>240</sup> Egli scrive: «Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo [...] Ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà non lo vedi. E nulla nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr.it. Einaudi, Torino, 1989, p.135, 5.6331). O ancora, in risposta all'ipotesi di Mach: «no, un'immagine visibile del quadro visivo non si può creare» (L. Wittgenstein, *Osservazioni Filosofiche*, tr.it. Einaudi, Torino, 1981, p. 225).

<sup>241</sup> Di particolare interesse sul tema cfr. F. Cimatti, *La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio tra Wittgenstein e Lacan*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 7, 2013, pp. 38-52.

<sup>242</sup> Sul tema del fantasma nella filosofia deleuziana si segnala in particolar modo M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2022.

<sup>243</sup> Il tema del senso come incorporeo o *λεκτόν* stoico costella l'opera deleuziana e rappresenta un punto significativo nella fattispecie nella determinazione di una peculiare teoria dell'enunciazione, di cui si avrà modo di approfondire nei capitoli successivi. Per una panoramica più generale sul rapporto tra Deleuze e stoicismo si rimanda in particolare al testo di R.J. Jonshon, *Deleuze. A Stoic*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2022.

<sup>244</sup> Il termine *hauntologia*, coniato da Jacques Derrida nel testo *Spettri di Marx* (J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2019) è una crasi tra *haunt* e *ontology* e combina una riflessione

superfici dei mille piani che non cessa di abitare, come un mezzo di contrasto che irradia ognuna delle sue venature, senza mai confondersi *in toto* con esse. Il fantasma (del virtuale) per Deleuze è il puro evento del cosmo che corrisponde al continuo instaurarsi di un piano di immanenza dove la reciprocità dell’“andirivieni” tra virtuale ed attuale non cessa di prodursi. La produzione virtualizzante di fantasmi che infetta l’effettualità (attualità) si presenta come la pura ineffettualità dell’evento. L’evento del cosmo è in questo senso una *pura inattualità*, un dominio intempestivo.

Scrive Deleuze:

Il fantasma [...] è un puro evento. La distinzione non è tra l’immaginario e il reale, ma tra l’evento come tale e lo stato di cose corporeo che lo provoca e nel quale si effettua. Gli eventi sono effetti, ma appunto perché sono effetti devono essere collegati con cause non soltanto endogene, ma esogene, stati di cose effettivi, azioni realmente intraprese, passioni e contemplazioni realmente effettuale<sup>245</sup>.

In questa prospettiva l’assenza<sup>246</sup> va intesa come *sovrabbondanza superadditiva*<sup>247</sup>, orlo di un tessuto che ha sempre da tessersi attraverso le sue attualizzazioni. Come nota Sini a proposito del rapporto tra cosmologia e il *transito* (della vita, in questa fattispecie):

Essa, nella infinita iniziante delle sue figure non sta “fuori” dalle figure e non è un’ulteriore figura “speciale”, che starebbe “oltre” a quelle [...] Concepirla in questo immaginario “altrove” vorrebbe dire concepirla di nuovo e semplicemente come assoluta, cioè sciolta da ogni legame con la realtà e l’evento di sé medesima, e coincidente infine con il nulla. La verità è “la vita” di tutte le figure che nel contempo non si identifica con nessuna delle sue figure, poiché transita in esse e così le sopravanza, per il fatto stesso di delimitarle (stabilendo un “oltre” dinamico, nel senso della *dynamis*, della possibilità mai esaurita del significato, e della *kinesis* del medesimo)<sup>248</sup>.

---

di tipo specificatamente ontologico (ovvero l’idea di una non-origine costantemente rinviata che si replica nella spettralità della ripetizione) all’idea dell’infestazione perenne e della persistenza della spettralità stessa. Il termine ha avuto una certa fortuna nel dibattito contemporaneo, in particolar modo grazie ai lavori di Mark Fisher (Cfr. M. Fisher, *Gli spettri della mia vita. Scritti su depressione, hanutologia e futuri perduti*, tr.it. minimum fax, Roma, 2019).

<sup>245</sup> G. Deleuze, *Logica del Senso*, cit., p. 185.

<sup>246</sup> Scrive Ronchi a proposito dell’immanenza assoluta e del rapporto che essa intreccia con la nozione di mancanza: «il “non” della mancanza prende tutto un altro significato nei filosofi della linea minore. Muta anche il senso dell’apertura, del divenire e dell’evento che quel “non” comporta. Quel “non” non è un “non” privativo, quel “non” non suggella una mancanza, non rinvia ad una totalità assente che nel presente sarebbe contenuta solo in potenza. Quel “non” non inficia la perfezione del tutto, non ne minaccia la piena attualità, non ne contesta l’assoluta immanenza. Il “non” è piuttosto il segno della presenza (una presenza “frattale”) dell’assoluto ovunque e sempre senza residui» (R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., p. 30).

<sup>247</sup> Cfr. a proposito Z. Dimitrova, *The impersonal Superadditive Cosmology*, in «Philosophy Kitchen», 2016, pp.115-127.

<sup>248</sup> C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano, 2001, p. 19.

Il mondo, del resto, non può essere la somma di tutti i suoi fatti: questa eccedenza superaddittiva è dunque *topologica* e non trascendente. Essa non ha il carattere di una somma ma piuttosto quello di un continuo sopravanzamento metastabile. Il mondo non è un “enorme contenente”<sup>249</sup> composto ed intramato da una somma di fatti: la virtualità dell'ombra è inesauribile e non ha alcun presupposto oltre sé stessa e il suo perfetto coincidere con ognuna delle sue attualizzazioni. L'universo per Deleuze, seguendo Spinoza, è in altre parole *causa sui* e si offre sempre nel rimbalzo tra l'ombra del piano di immanenza e le direttrici individuative che non cessano di attualizzarlo.

Così come per Wittgenstein c'è una perfetta coincidenza nella distanza tra l'occhio e il *vedere*, laddove l'occhio rimane il fondo immanente (o direbbe più precisamente Deleuze, il campo informale<sup>250</sup>) di ogni sguardo, senza per questo coincidere con esso, per Deleuze il campo trascendentale irrorà ognuna delle sue specificazioni senza identificarvisi totalmente.

In altre parole, seguendo la macchinazione ruyeriana, quando si cerca di determinare il passato puro di ogni sguardo si è sempre rimbalzati alla sua ombra immanente, ovvero il campo visivo. È chiaro in questo senso come il campo (visivo) che ha le stesse caratteristiche del piano trascendentale, o meglio è il campo trascendentale, non abbia alcun presupposto all'infuori di sé stesso. Non c'è mai un “mitico terzo occhio”<sup>251</sup> da presupporre come pura trascendenza che permette il vedere e il vedersi vedere poiché appunto il piano di immanenza coincide con l'assenza di ogni qualsivoglia tipo di presupposti: ogni sguardo è un sorvolo assoluto senza distanza su tutte le sue molteplicità, ed è un falso mito immaginare che vi sia qualcosa oltre ad un fondo senza fondo che raccoglie in sé ed agglutina il molteplice nell'uno secondo un processo macchinico che al contempo fa proliferare la polivocità nell'univocità. In questo senso, il campo trascendentale, così come il campo visivo, sta sempre *sui margini e ai bordi* di ogni sua focalizzazione, sporto su di esse senza mai confondersi del tutto con esse, secondo un regime di indiscernibilità e coalescenza. Scrive Ruyer:

---

<sup>249</sup> Cfr. a proposito R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1986, p. 147.

<sup>250</sup> Per un'ampia panoramica sul tema cfr. U. Fadini, *Il senso inatteso, pensiero e pratiche degli affetti*, Ombre Corte, Verona, 2018.

<sup>251</sup> Nei termini deleuziani non c'è la possibilità di “*surcodificare*” il rizoma a unità supplementari.

«nous n'avons pas un troisième œil pour voir notre aire visuelle occipitale, ni de troisième oreille pour entendre notre zone auditive. [...]Le troisième œil, ou la troisième oreille, n'étant qu'un mythe»<sup>252</sup>.

L'immanenza è una superficie assoluta capace di *sorvolarsi* e di sorvolare ognuna delle linee che la attraversano senza istituire nessuna distanza essenziale da tali direttrici in movimento. Non c'è inoltre mai una terza dimensione perpendicolare al piano che sussuma il molteplice all'uno, secondo un regresso ad infinito di progressiva unificazione: per Deleuze, al contrario, l'unificazione è sempre la sovrabbondanza straripante di un'eccedenza che moltiplica, si moltiplica e va moltiplicandosi.

I limiti del campo visivo sono del resto irraffigurabili ed incircoscribibili: «se mi guardo guardare ciò che vedo sono degli oggetti *nel* campo, non il campo *in quanto tale* che è sempre presupposto nella visione di qualcosa»<sup>253</sup>. Il campo è il *come* di ogni agglutinazione molare, la linea di fuga che agisce sempre controcorrente e contromano e che porta *l'evento del mondo* ad attraversare ognuno dei flussi che lo compongono. La caratteristica del piano è dunque l'assoluta immanenza che ha come carattere principale l'*autosussistenza*: immanenza non è mai immanenza rispetto a..., ma solo immanenza assoluta, radicale e nomade. Non ci sono cioè punti esteriori al campo, momenti di unificazione al di sopra dell'unificazione, così come nel campo visivo non vi sono terzi occhi che osservano esternamente per rendere conto del perimetro del campo stesso. Al contrario ogni movimento del piano non è altro che un movimento *intensivo* che scava dall'interno il campo trascendentale. L'intensivo come categoria deleuziana fa implodere la dicotomia interno-esterno e la risemantizza:

Il fuori è il lontano, è il lontano assoluto, più lontano di ogni esteriorità. Non sentite allora che se è più lontano di qualsiasi esteriorità, è quindi il più vicino? Quella lontano è la cosa più vicina- Si dovrebbe anche aggiungere: questo lontano, in quanto sta più lontano di qualsiasi ambito di esteriorità, è quindi il più vicino, più vicino di ogni ambito di interiorità<sup>254</sup>.

Il Fuori non è mai l'esterno, l'estensivo, ma l'intensivo, che non è l'interno, ma il vicino. Il vicino come prossimo sempre assente, e dunque, il più lontano. Come nota in maniera acuta Whitehead l'universo è un'*articolazione dipolare* tra il suo darsi mai

---

<sup>252</sup> R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, Parigi, 1952, p.40.

<sup>253</sup> R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., p. 151.

<sup>254</sup> G. Deleuze, *La soggettivazione*, tr.it Ombre Corte, Verona, 2020, p. 31.

concluso, la sua *irrealizzazione virtuale* (che non è la potenzialità del puro possibile) e la necessità che esso sia in un certo senso sempre in qualche determinato luogo dell'attuale:

Ogni cosa deve essere in qualche luogo, e qui 'in qualche luogo' significa 'qualche entità attuale'. Di conseguenza, la potenzialità generale dell'universo deve essere in qualche luogo, poiché essa conserva la sua rilevanza prossima rispetto alle entità attuali per cui essa è irrealizzata<sup>255</sup>.

La cosmologia è dunque quel tentativo fallibile e fallimentare di abitare la soglia di un tutto aperto e comprensivo<sup>256</sup> che si squaderna sempre in fuochi locali, tenendo insieme il paradosso per cui in un certo senso tutto è ovunque in ogni momento<sup>257</sup>. A cavallo tra interiorità ed exteriorità, si libera cioè la *potenza singolare dell'intensivo*. Scrive Deleuze:

La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade<sup>258</sup>.

Il cosmo si configura cioè come *un continuo divenire-inumano* nella misura in cui accoglie la globalità degli eventi, al di qua del perimetro dell'umano e di ogni possibile divisione fra soggetto ed oggetto, in un prima che non ha nulla di cronologico, ma che si configura come il passato puro e virtuale di ogni attualizzazione, che coesiste in un regime di coalescenza ed indiscernibilità con ognuna delle suddette pratiche di attualizzazione del virtuale. L'immanenza dispone inoltre la pluralità lungo la superficie assoluta di una totalità che coincide con l'illimitatezza e l'apertura di un tutto che non è mai un sistema conchiuso, ma al più una spirale che continua a crescere *intensivamente*<sup>259</sup>. La vita è cioè il continuo accadere del cosmo più che la vita biografica e personale di un singolo individuo. Per Deleuze, infatti: «non si è nel mondo, si diviene con il mondo. Tutto è visione, divenire. Si diviene universo.

---

<sup>255</sup> A.N. Whitehead, *Processo e Realtà. Saggio di cosmologia*, tr.it. Bompiani, Milano, 2019, p. 279.

<sup>256</sup> Sul tema della comprensività dell'universo deleuziano cfr. in particolar modo R. Luzecky, *Deleuze's Elaboration of Eternity; Ontogenesis and Multiplicity*, in «Deleuze and Guattari Studies», 16, 2022, pp. 51-72.

<sup>257</sup> Cfr. a proposito A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 191.

<sup>258</sup> G. Deleuze, *Immanenza...una vita*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, p. 10.

<sup>259</sup> Cfr. a proposito G. Deleuze, *Lettere e altri testi*, tr.it. Giometti & Antonello, Macerata, 2021, p. 199, dove Deleuze tematizza la figurazione di una ragione spirale e curva, che cresce intensivamente.

Divenire animale, vegetale, molecolare, divenire zero»<sup>260</sup>. Il mondo è *φύσις* universale, non tanto una Natura senza uomo o di fronte all'uomo, ma una Natura che eccede e recalcitra ogni individuazione umana, una Natura in linea di principio *al di qua* dell'umano e di ogni forma di antropocentrismo.

### 2.3 L'ombra del virtuale: il precursore oscuro e lo zigzag dell'universo

L'ombra del cosmo è ciò che manca pur rimanendo al suo posto, la potenza del virtuale o l'elemento *differenziante* della differenza, che permette di far funzionare le serie differenziali che abitano e compongono il piano di immanenza. Deleuze forgia un concetto specifico per rendere conto dell'opacità e dell'ombra che, come un alone, segue ogni processo di individuazione e tesse la rete del cosmo, che coincide con la continua genesi del differente: si tratta della figurazione del *precursore oscuro*, che non cessa mai di guidare l'*evoluzione intensiva* del reale. Il precursore oscuro è una figura del virtuale o della differenza, ne rappresenta l'immagine pura. Lo spazio topologico del virtuale, non estensivo ma intensivo è cioè scandito da raffiche e lampi che emergono da un *campo informale di forze*. Il precursore oscuro è quel punto di pura *singolarità virtuale* che precede come un tuono, ogni lampo e ogni raffica di attualizzazione. Secondo Deleuze:

In questo momento mi occupo, come tutti, del big bang, la creazione dell'universo, la curvatura infinita, cose così. Come è avvenuto il big bang? Credo che all'origine delle cose non ci sia il big bang, ci sia la Z [...] Sì, il big bang bisognerebbe sostituirlo con la Z, che di fatto è lo Zen, che è il percorso della mosca. Cosa significa? Per me invocare lo zigzag, è quello che dicevamo prima, niente universali ma insiemi di singolarità. Il problema è come mettere in relazione delle singolarità disparate o dei potenziali. Continuando in termini fisici, possiamo immaginare un caos pieno di potenziali. Come mettere in relazione dei potenziali? Non so più in quale disciplina vagamente scientifica, c'era un termine che mi piaceva molto, che ho usato in un libro. Spiegava che tra due potenziali si verifica un fenomeno che veniva definito ricorrendo all'idea di un oscuro precursore. Il precursore oscuro metteva in relazione dei potenziali diversi. E quando l'oscuro precursore effettuava il percorso, i due potenziali venivano a trovarsi in condizione di reazione, e tra i due folgorava l'evento visibile, il lampo. C'era l'oscuro precursore, e poi il lampo. È così che nasce il mondo. C'è sempre un oscuro precursore, che nessuno vede. E poi il lampo che illumina. E il mondo, e il pensiero dovrebbe essere questo. La filosofia dovrebbe essere così, ecco la grande Z. E la saggezza dello Zen è questo. Il saggio è l'oscuro precursore, e poi il colpo di bastone<sup>261</sup>.

L'oscuro precursore o la potenza del virtuale è l'itinerario rizomatico a *zigzag* che compie l'universo *attraverso* ognuna delle sue attualizzazioni, comprese quelle ancora

---

<sup>260</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* cit. p, 198.

<sup>261</sup> G. Deleuze, "Z come Zig-Zag", *Abecedario*, Derive Approdi, Roma, 2014.

a-venire. Le folgore dell'attuale, i fuochi locali del cosmo per Deleuze sono guidati dai movimenti dinamici del virtuale nella sua forma più propria (l'in-sé della differenza), ovvero quella di un precursore buio che «invisibile, insensibile, determina in anticipo il cammino capovolto, come incavato»<sup>262</sup> dell'attuale. Il precursore triste non è ascrivibile al dominio di un prima a priori, ma rappresenta piuttosto quel punto di condensazione ed agglutinazione tra serie divergenti che *anticipa* e orla ogni determinazione, seppur nella completa simultaneità e sincronia con esse. Si tratta cioè di un anticipo che è uno scarto differenziale nel quale il virtuale si biforca nell'attuale e lo insegue, in un cammino illimitato. L'ombra del virtuale inoltre ingaggia un percorso che *reduplica* e *contro-effettua* sempre l'attuale, rintracciandone le specificazioni. Essa funziona come un *dispositivo* che manca e continua a mancare alla sua identità; il precursore oscuro è l'*anamorfosi* di ogni postazione dell'attuale che "occupa":

Il cammino che traccia è invisibile, e non diventerà visibile se non capovolto, in quanto ricoperto e percorso dai fenomeni da lui indotti nel sistema, non avrà altro che quel posto che "manca": per l'appunto è l'oggetto = x quello che "manca al suo posto" come alla propria identità<sup>263</sup>.

Il virtuale potere del cosmo è quindi ubiquo e rappresenta il continuo *mascheramento*<sup>264</sup> del precursore oscuro che «*si sposta* costantemente in sé e si maschera di continuo nelle serie»<sup>265</sup>. Il virtuale, tuttavia, non ha nulla di noumenico: non è altrove se non *inter res* che manifesta infatti la sua dinamicità. Il processo di divenire dell'immanenza coincide infatti con l'articolazione *dipolare* e il fluire vicendevole del virtuale nell'attuale e dell'attuale nel virtuale. Il cosmo deleuziano si squaderna sotto l'azione del precursore buio, nella misura in cui esso «agisce come il differenziante delle differenze, come il senso a partire dal quale sono sul punto di scatenarsi dinamismi, di prodursi nel sistema Cosmo eventi»<sup>266</sup>. La macchinazione cosmica di *cosmogenesi* dell'universo *opera* dunque attraverso la continua potenza cursoria del precursore buio. Per Deleuze in questo senso: «si tratta sempre di mettere insieme un massimo di serie disparate (al limite, tutte le serie divergenti costitutive del

---

<sup>262</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 155.

<sup>263</sup> Ivi, p. 156.

<sup>264</sup> *Ibidem*.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> Ivi, p. 160.

cosmo), facendo funzionare dei precursori bui»<sup>267</sup>. Il precursore buio è l'orizzonte sempre differito e spostato di convergenza di ogni serie (di attualizzazione).

Il sistema non sistematico ma sistemico<sup>268</sup> che è la filosofia di Deleuze si gioca nell'intervallo cosmico tracciato dalla triade *complicazione-esplicazione-implicazione*. Il precursore oscuro, del resto, in quanto puro in sé del differenziarsi, rappresenta la *funzione genetica*<sup>269</sup> che macchina il prodursi dell'eterogeneo lungo la superficie assoluta e univoca dell'immanenza, guidando l'evoluzione intensiva dell'universo. In questo senso il precursore oscuro in quanto cifra esemplare della virtualità del cosmo (1) *implica* l'attuale, ovvero letteralmente ed etimologicamente lo avvolge ed avviluppa in quanto orlo (2), lo *complica*, nella misura in cui determina, segue e guida l'evoluzione e la proliferazione delle serie, ed infine (3) in una sintesi disgiuntiva di matrice passiva funge da tramite (o *mediatore*<sup>270</sup>) nel percorso di *esplicazione* del virtuale nell'attuale, *inter res*: «esso si confonde con la grande opera, che regge tutte le serie complicate, che afferma e complica tutte le serie simultanee»<sup>271</sup>.

Il cosmo, nella divergenza simultanea di ognuna delle sue serie, è un processo di “*risonanza*”<sup>272</sup> interna tra tutte le sue specificazioni<sup>273</sup>: il collante che lo tiene insieme

---

<sup>267</sup> Ivi, p. 158.

<sup>268</sup> Sul tema del sistema nella filosofia deleuziana di particolare interesse cfr. E. Marra, *Mantenere insieme. Strategie del sistema nella francia post-strutturalista*, Meltemi, Milano, 2023.

<sup>269</sup> Come nota F. Palumbo: «Nel tentativo deleuziano di sostituire l'espressione alla rappresentazione, attraverso l'attualizzazione di un campo impersonale di forze e intensità pre-individuali, il precursore buio svolge il ruolo di operatore cruciale dei processi, da un lato, di differenziazione (*différentiation*) o determinazione del contenuto virtuale dell'Idea, dall'altro, di differenziazione (*différenciation*) o attualizzazione del virtuale in specie e parti distinte. Siamo dunque di fronte al fondo oscuro in cui albergano mondi impossibili, a una sorta di big bang capace di sprigionare tutto il potenziale della differenza» (F. Palumbo, *Lampi deleuziani*, in «Fata Morgana Web», 2018).

<sup>270</sup> Il termine è scivoloso nella misura in cui convoglia in sé una serie di presupposizioni legate al movimento della dialettica hegeliana; nel presente lavoro si tenterà di mostrare come la nozione di mediazione possa essere radicalmente risemantizzata attraverso le riflessioni semiotiche di Peirce.

<sup>271</sup> Ivi, p. 160.

<sup>272</sup> Ivi, p. 161.

<sup>273</sup> Per Deleuze il concetto di *espressione* di matrice spinozista sostituisce quello di rappresentazione e permette di definire un rapporto di mutua implicazione ed indiscernibilità, seppur nella distanza, tra il cosmo in quanto puro espresso (virtuale) e l'esistenza (attuale) che lo esprime.

Come nota Forchetti: «Ci si chiede se ciò possa essere interpretato come il regime semiotico di Eco, topologico ed enciclopedico, strutturato come un modello Q a cui viene però aggiunto un Produttore o Precursore buio che, operando mediante la molteplicità delle idee-essenze, garantisce il divenire del senso e detenendo il segreto profondo della sua immanenza. Il mondo espresso non deve confondersi con l'esistenza che lo esprime [...] Deleuze va oltre il platonismo e innesta l'eterno ritorno su questa concezione eidetica in quanto il mondo implicato dall'essenza è sempre un principio del Mondo in generale» (F. Forchetti, *La strategia semiotica del ragno. Segno, tempo e morte fra Proust e Deleuze*, in «E/C Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici», 33, 2021, p. 46).

nella sua complessione è il virtuale, nella forma pura del precursore buio. Scrive Deleuze:

La triade complicazione-esplicazione-implicazione rende conto dell'insieme del sistema, vale a dire del caos che tutto regge, delle serie divergenti che ne escono e vi rientrano, e del differenziante che le riferisce una alle altre. Ciascuna serie si esplica e si sviluppa, ma nella propria differenza dalle altre serie che implica e che implicano, che involupa e che l'involupano, nel caos, che tutto complica [...] L'essenziale è la simultaneità, la contemporaneità, la coesistenza tra loro di tutte le serie divergenti. Certamente le serie sono successive l'una "prima", l'altra "dopo", dal punto di vista dei presenti che passano alla rappresentazione. Ma non è più così in rapporto al caos che le comprende, all'oggetto = x che le percorre, al precursore che le pone in comunicazione, al movimento forzato che le supera, in quanto il differenziante le fa sempre coesistere<sup>274</sup>.

La virtualità del cosmo è dunque un'astrazione<sup>275</sup>, ma un'astrazione che prende corpo proprio negli interstizi fra le cose ed *attraverso* di esse. Scrive suggestivamente Deleuze: «il Cosmo come macchina astratta e ogni mondo come concatenamento concreto che la effettua. Ridursi a una o molte linee astratte che continueranno e si coniugheranno con altre, per produrre immediatamente, direttamente *un* mondo, in cui tutti divengono e si diviene tutti»<sup>276</sup>. Il fantasma del virtuale è il precursore buio e, «ciò che è originario del fantasma, non è una serie rispetto all'altra, ma la differenza delle serie, in quanto essa riferisce una serie di differenze ad un'altra serie di differenze»<sup>277</sup>. Il precursore oscuro è il fondo senza fondo teatro delle relazioni del cosmo, il virtuale nella sua dimensione morfogenetica, ciò che permette alle serie di riferirsi le une alle altre, la relazione radicale che è l'universo stesso. Il fondo del cosmo è cioè sempre smarginato e illimitato, e laddove si cerca di perimetrarlo, ci si scontra con l'impossibilità di vederne nitidamente le profondità. Per Deleuze si può al più smuovere la sabbia di un *fondo senza fondamenti* per veder fluttuare i granelli del fondale in superficie. Le profondità virtuali dell'universo ribollono e salgono in superficie, individuandosi ed attualizzandosi. Il fondamento del mondo non è quindi in rapporto isomorfo con le sue determinazioni<sup>278</sup>, ma rappresenta piuttosto lo sprigionarsi della potenza della disparità e di un costante dis/equilibrio tra ordine e caos. In altre parole, il fondo è un processo di *s-fondamento* che «continua a unirsi con

---

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> Ivi, p. 162.

<sup>276</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit. p. 392.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> L'esempio che porta Deleuze è quello della relazione tra scarpa e terreno (G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 197).

ciò che da esso si separa»<sup>279</sup>. Virtuale ed attuale sono quindi l'alleanza concettuale e poetica che fa funzionare il cosmo, sotto l'azione morfogenetica che esercita il precursore triste. Per Deleuze in questo senso, nell'impossibilità di determinare un fondamento, la strada dell'*inquiry* si configura come una pista a *zig zag* tra l'attuale ed il virtuale, tra il pre-individuale e l'individuale. I *fulmini* dell'attuale sono cioè sempre preceduti topologicamente da ciò che esorbita le serie. A suo avviso:

Se è vero che ogni sistema è un campo intensivo di individuazione costruito su serie marginali eterogenee o disparate, mettere in comunicazione le serie, sotto l'azione del precursore triste, induce dei fenomeni di accoppiamento tra serie, di risonanza interna al sistema, di movimento forzato nella forma di un'ampiezza che deborda le stesse serie di base. Sotto tutte queste condizioni un sistema si riempie di qualità e si sviluppa in estensione<sup>280</sup>.

Come si ha già avuto modo di sottolineare, il precursore oscuro connette le serie intensivamente, non estensivamente, e fa risuonare l'universo secondo un *ritmo*<sup>281</sup> dispari<sup>282</sup> di continui rinvii e rimandi: l'universo per Deleuze è una ragnatela cosmica<sup>283</sup> o un tessuto. Il cosmo è modulato trasversalmente dall'azione del precursore triste che rappresenta in forma pura la nozione di relazione, il fondo informale e senza fondo che connette come un collante globale i differenti registri di potenziali che percorrono ed abitano l'universo<sup>284</sup>. Lo s-fondamento della *genesì senza inizio* di tutte le cose (ovvero il virtuale) non è nemmeno alla lettera uno sfondo per l'attuale, poiché scompare precisamente laddove agisce. Esso è dunque il fantasma, l'ombra e il cammino cursorio di un precorrimiento sempre differito. L'istanza

---

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> G. Deleuze, *L'isola Deserta ed Altri scritti*, cit. p. 120.

<sup>281</sup> Sul tema del ritmo si vedano i capitoli successivi.

<sup>282</sup> Deleuze muta la nozione di *disparazione* dalla filosofia di Simondon: con il concetto di *dispar* si intende nella fattispecie lo stato di sfasamento e di perenne sovrabbondanza dell'essere.

<sup>283</sup> Sul tema della ragnatela in rapporto alla filosofia deleuziana ed a una sua possibile piegatura semiotica cfr. F. Forchetti, *La strategia semiotica del ragno. Segno, tempo e morte fra Proust e Deleuze*, cit.

<sup>284</sup> Nelle parole di P. Assis: «The notion of the dark precursor is highly poetic, constituting one of Deleuze's most expressive inventions, a personnage conceptuel that resists a definition, that articulates the fundamental disparity of any given intensive system, that connects heterogeneous fields of forces, and that has the transductive power of giving shape and structure to several other Deleuzian concepts. Assemblage, body without organs, fold, haecceity, multiplicity, refrain, rhizome, singularity, stratum, or territory, to name just a few, are concepts that imply some kind of already constituted relation(s) between heterogeneous parts, even if in permanent becoming and transformation. On the contrary, the dark precursor can never be thought of as "already constituted," it is the transductive modulation between different potentials and intensities – it is not a set of relations but the sparking relation itself » (P. Assis, "Preface", in *The Dark Precursor. Deleuze and Artistic Research* ed. a cura di P. d. Assis e P. Giudici, Leuven University Press, Leuven, 2017, p. 10).

evenemenziale è in altre parole l'istanza paradossale che ha come proprietà quella di circolare incessantemente lungo le serie che fa divergere, senza mai aderire coestensivamente a nessuno dei termini delle serie. In ultima analisi il piano di consistenza è una struttura aggrovigliata e fibrosa. Secondo Deleuze:

Ogni molteplicità è definita da un bordo che funziona come Anomalo, ma che è una successione di bordi, una linea continua di bordi (fibra) seguendo la quale la molteplicità cambia. E a ogni soglia corrisponderà un nuovo patto? Una fibra va dall'uomo all'animale, da un uomo o da un animale a delle molecole, da molecole a particelle, fino all'impercettibile. Ogni fibra è fibra di Universo. L'Anomalo, l'*Outsider* ha molte funzioni: non solo ora ogni molteplicità di cui determina, con la dimensione massima provvisoria, la stabilità temporanea o locale; non solo è la condizione dell'alleanza necessaria al divenire; ma conduce le trasformazioni di divenire o i passaggi di molteplicità sempre più lontano sulla linea di fuga<sup>285</sup>.

#### **2.4 Anamorfosi del trascendentale. Un empirismo cosmico**

Una delle questioni più problematiche<sup>286</sup> della filosofia deleuziana è forse la definizione di cosa sia un campo trascendentale, o meglio, muovendosi già all'interno di una logica anti-essenzialista, di come *funzioni* e quali effetti una tale concezione radicale dell'esperienza porti con sé. La tematica del trascendentale rappresenta una tappa fondamentale del pensiero di Deleuze che non può essere né scissa dai suoi antecedenti filosofici né del resto ridotta *in toto* alla genealogia concettuale da cui essa emerge. Il trascendentale deleuziano trascina cioè con sé i detriti di tutta una parabola concettuale che è quella della cosiddetta metafisica occidentale, ma ne fa variare i termini intensivamente, scompaginandoli dall'interno e ribaltandone i presupposti. A buon diritto Deleuze sostiene di non essere mai uscito dal perimetro della metafisica, ma di aver operato piuttosto una risemantizzazione dei suoi stessi confini. Alla domanda postagli in una lettera da parte di Arnaud Villani, insegnante di filosofia nei licei, che lo incalza sul tema del suo rapporto con la metafisica, chiedendogli se la sua filosofia prenda definitivamente congedo dalla metafisica, Deleuze risponde causticamente: «no, sono un puro metafisico»<sup>287</sup>. Sarebbe dunque una certa forma di riduzionismo tanto pensare che per Deleuze la nozione di trascendentale sia esente dalle profonde influenze filosofiche che la hanno via via determinata, quanto privare

---

<sup>285</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 353.

<sup>286</sup> Nel senso tipicamente deleuziano del termine: ovvero uno dei nodi teoretici e momenti tensivi contro cui scontrarsi in maniera euristica per far funzionare il pensiero.

<sup>287</sup> G. Deleuze, *Lettere e Altri testi*, cit., p. 87.

del tutto la riflessione deleuziana di un'autonomia creativa. L'atto di creazione è cioè una forma di *exaptation* che ridigerisce e rigenera il vecchio per dar forma al nuovo, ma non è mai un atto assoluto, sciolto dalle *costrizioni di possibilità* in cui emerge. L'operazione concettuale di *purificazione* del trascendentale che compie Deleuze in tutta la sua produzione filosofica è dunque un processo di morfogenesi concettuale e di deformazione dei suoi presupposti. Essa ha luogo *intensivamente*, ovvero nella zona intermedia di slittamento tra l'interno e l'esterno ed erode i presupposti da cui emerge proprio a partire dal loro stesso perimetro. La creazione è quel *punto-soglia* che squarcia le costrizioni del problematico in cui è ascritta, tracciandone una discontinuità. In questo senso per Deleuze essere un puro metafisico rappresenta il centro di un paradosso del senso per cui la forma più propria di purezza non è altro che l'opacità della deformazione concettuale: la purezza coincide con la trasformazione, la traslazione differenziale e, in fondo, con la miopia e lo strabismo di ogni interpretazione. Purificare per Deleuze significa quindi *setacciare* il rilevante, lasciar cadere l'inutile, piegando la tradizione filosofica verso nuovi usi, rispondendo all'urgenza di nuove problematiche. La purezza della metafisica non è altro che una macchinazione di purificazione spuria della nozione di trascendentale e una conseguente apertura filosofica alla *potenza (cosmo)poietica* e *(cosmo)genetica* che un tale procedimento di rigenerazione mobilita. L'empirismo trascendentale in quest'ottica per Deleuze non è solo una morfogenesi del trascendentale kantiano, delle eredità sartriane sul tema dell'impersonalità, di quelle bergsoniane sulla nozione di virtualità e delle infinite influenze che percorrono l'opera deleuziana, ma ne rappresenta piuttosto l'*anamorfosi*.

L'anamorfismo è un effetto di illusione ottica per cui un'immagine viene proiettata sul piano in modo distorto, rendendo il soggetto originale riconoscibile solamente se l'immagine viene osservata secondo certe condizioni, ad esempio da un preciso punto di vista o attraverso l'uso di strumenti deformanti. L'anamorfosi è una distorsione che si gioca nell'intervallo perturbante tra riconoscimento e misconoscimento dell'immagine: solo da una certa prospettiva e seguendo un certo orientamento si può vedere l'immagine originale. La filosofia deleuziana non è altro che un affresco cosmico della storia della filosofia occidentale (e nella fattispecie, della metafisica), riprodotto in anamorfosi. È cioè unicamente a partire dalla discontinuità radicale che

il suo pensiero traccia rispetto alla metafisica tradizionale che si può vedere la sostanziale continuità che esso non cessa di intessere con il *canone* della metafisica. Così Deleuze, come nota icasticamente Foucault, propone una filosofia che è un *differenziale platonico*<sup>288</sup>, più che un'opposizione, secondo la cifra del negativo, alla metafisica. Nell'anamorfosi, inoltre, l'immagine deformata coesiste ed è perfettamente simultanea alla sua versione "originale"; si tratta dunque di una re-duplicazione e di una variazione intensiva dove non ha più senso parlare di originali e copie, ma solamente di movimenti di *divenire-con*.

La principale piegatura e forse più rilevante deformazione che Deleuze mette in atto con la nozione di empirismo trascendentale è la sua apertura e il suo allargamento ad una dimensione cosmica, oltre l'umano. Nelle sezioni che seguono cercheremo quindi di spiegare perché la nozione di empirismo trascendentale implica strettamente una prospettiva di respiro cosmico nonché un allargamento della nozione di coscienza, mostrando al contempo a partire da quali *costrizioni di possibilità* (nella fattispecie in rapporto alla filosofia kantiana e humeana) il concetto di empirismo trascendentale viene macchinato da Deleuze. La nozione di empirismo trascendentale è il portato di una serie di intercessioni e incontri che Deleuze intesse con la storia della filosofia e i suoi personaggi concettuali. Per il presente lavoro appare di particolare rilevanza il passaggio da trascendentale formale a trascendentale genetico (nella parabola che va da Kant a Deleuze) e il rapporto tra empirismo e soggettività (nella staffetta teorica che da Hume conduce a Deleuze). Il *lignaggio teoretico* che collega l'empirismo trascendentale al trascendentale kantiano e all'empirismo di Hume ha infatti, per ammissione dello stesso Deleuze, un ruolo privilegiato nella ri-costruzione e ri-assemblaggio concettuale di quello che egli definisce suggestivamente con un ossimoro paradossale empirismo trascendentale. Resta tuttavia fondamentale ricordare, almeno in tangenza, l'importanza delle molteplici ed eterogenee influenze che Deleuze *subisce e riattiva* a proposito del tema: a partire da Simondon con la nozione di campo pre-individuale<sup>289</sup>, attraverso Sartre e il rapporto tra coscienza

---

<sup>288</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, cit., p. 13.

<sup>289</sup> La filosofia di Gilbert Simondon informa in maniera capillare (sebbene non sempre esplicitamente) le riflessioni deleuziane sul tema dell'impersonalità. In particolar modo la nozione di *campo pre-individuale*, che Simondon mutua dalla fisica permette a Deleuze di connettere la nozione di empirismo trascendentale all'idea di un *piano* energetico di forze, perfettamente immanente. Il *planomeno* per

irriflessa e impersonalità<sup>290</sup>, fendendo il bergsonianismo con il tema della virtualità e delle immagini<sup>291</sup>, passando attraverso Spinoza e la nozione di sostanza<sup>292</sup>, – il trascendentale deleuziano è il frutto di una polifonia corale di riadattamenti, che ci ricordano come Deleuze non pensi mai da solo, ma in una solitudine ricca di relazioni.

## 2.5 Dal trascendentale formale al trascendentale genetico. Un'incursione kantiana

La risemantizzazione cosmica del trascendentale<sup>293</sup> avviene nel passaggio dal dominio della forma pura a priori a quello del precursore oscuro, ovvero l'ombra virtuale e mai trascendente che presiede alla genesi di ogni percorso di attualizzazione dell'informale. Al cuore dell'empirismo trascendentale deleuziano pulsa cioè una *ragione speculativa*, nel senso whiteheadiano del termine, nella misura in cui, come rileva bene Whitehead: «si presuppone che nessuna entità possa essere concepita in

---

Deleuze è in ultima analisi un *campo impersonale* che precede in senso topologico ogni processo di individuazione.

Come nota F. Agostini: «Simondon è richiamato proprio per determinare le caratteristiche del piano trascendentale degli eventi singolari. Secondo Deleuze, infatti, ciò che definisce il piano trascendentale sono l'energia potenziale del campo, la risonanza interna delle serie, la superficie topologica delle membrane, l'organizzazione del senso e la condizione del problematico, tutte nozioni simondoniane». (F. Agostini, *Evento ed immanenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2003, p. 67).

Per una trattazione più ampia sull'intreccio tra la filosofia di Deleuze e Simondon si rimanda a S. Zanelli, *Attraverso Deleuze e Simondon: ontogenesi, processo e relazione*, cit.

<sup>290</sup> Il tema della dissoluzione dell'Ego di ascendenza sartriana è un punto fondamentale nella purificazione del trascendentale da elementi psicologistaico-soggettivi e rappresenta una tappa obbligata per Deleuze per problematizzare la nozione di coscienza, radicalizzarne la portata ed allargarne i confini. Non a caso la figura di Sartre è decisiva per il testo *Immanenza, una vita...*, sintesi tanto lapidaria quanto icastica del lavoro di una vita di Deleuze sul tema dell'impersonalità. Il testo è scritto sulla falsariga di alcuni passaggi della trascendenza dell'Ego di Sartre. Esso contro-effettua e riattiva l'intuizione sartriana di una coscienza impersonale ed anonima. Sartre pensa infatti ad una fenomenologia non incardinata alle funzioni dell'Ego e «a un campo trascendentale impersonale, o, se si preferisce, "pre-personale", senza Io» (J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, tr.it. Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2011, p. 30).

Sul tema cfr. in particolar modo: H. Somers-Hall, *Sartre and the virtual: A Deleuzian interpretation of The transcendence of the ego*, in «Philosophy today», 50, 2006, pp. 126-132.

<sup>291</sup> Il primo capitolo di *Materia e Memoria* (cfr. H. Bergson, *Materia e Memoria*, tr.it. Laterza, Bari, 2009, pp. 13-51) si squaderna sul tema della materia come "insieme di immagini". Esse rappresentano a tutti gli effetti l'*immagine-materia* di un trascendentale del tutto de-soggettivato, la cui virtualità influenza radicalmente e in maniera profonda il pensiero deleuziano. Sul tema si rimanda in particolar modo a G. Piatti, *Cosmogeneresi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze*, cit.

<sup>292</sup> Per una trattazione più ampia sul tema di virtualità ed immanenza si rimanda al capitolo dedicato al rapporto tra generalità e individuazione.

<sup>293</sup> Per una panoramica sul tema cfr. *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy* ed. a cura di C. Lundy e D. Voss, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015; A. Toscano, *The theater of production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Macmillan, Londra, 2006. *Thinking between Deleuze and Kant*, ed. E. Willat, M. Lee, Continuum, Londra, 2011.

astrazione completa dal sistema dell'universo, e che il compito della filosofia speculativa sia quello di esibire questa verità»<sup>294</sup>. Tale ragione speculativa scava la forma pura della ragione kantiana dal suo interno, e ne ridefinisce in maniera significativa i contorni: essa funziona per Deleuze come un *concatenamento*<sup>295</sup> (cosmico) trasversale ed obliquo più che come un tribunale esclusivamente umano. Le facoltà kantiane (intelletto, ragione ed immaginazione) vengono scompagnate intensivamente e diventano *un tessuto reticolare*<sup>296</sup> (*réseau*) che si configura come la trama del piano trascendentale. La ragione per Deleuze non è tanto un tribunale, ma piuttosto un “*sistema di permutazioni*”<sup>297</sup> o un “*ordine mobile*”<sup>298</sup>.

Se l'a priori è «ciò che in linea di principio è indipendente dall'esperienza»<sup>299</sup>, il precursore oscuro si presenta al contrario come ciò che dipende strutturalmente e in maniera simbiotica dalle sue attualizzazioni, seppur essa tracci un'ineliminabile distanza da ciascuna delle sue linee di individuazione. Così il trascendentale non è più la condizione dell'empirico<sup>300</sup>, ma la *genesì* produttiva del rapporto cosmico che deve continuamente instaurarsi *tra* virtuale ed attuale. Nel mezzo della filosofia sta dunque una genesi senza inizio e fine, che corrisponde allo sfondamento di ogni principio di immediatezza e datità. L'empirismo è superiore ed è «*essenzialmente plastico* nella misura in cui non si estende al di là di ciò che condiziona, che si trasforma e che di volta in volta si determina attraverso ciò che determina»<sup>301</sup>. Il trascendentale deleuziano è cosmico nella misura in cui irrorà ognuna delle sue specificazioni, pur non essendo più ampio di nessuna di esse. Nelle parole di Vergine:

Il trascendentale in Deleuze non indica più le forme a priori, ma si riferisce invece alla costruzione del piano di immanenza nell'esperienza stessa, o, che è lo stesso, all'individuazione di quelle condizioni di possibilità della genesi dell'esperienza reale che

---

<sup>294</sup> A.N. Whitehead, *Processo e Realtà. Saggio di cosmologia*, cit., p. 137.

<sup>295</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, cit. p. 11.

<sup>296</sup> Ivi, p. 21.

<sup>297</sup> G. Deleuze, “K come Kant”, *Abecedario*, Derive Approdi, Roma, 2014.

<sup>298</sup> Cfr. a proposito Cfr. G. Rametta, “Il trascendentale di Gilles Deleuze”, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2008, p. 350.

<sup>299</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, cit. p. 23.

<sup>300</sup> Sul tema di particolare interesse S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013.

<sup>301</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 76.

non siano più larghe, ovvero esterne, a ciò che il trascendentale deve condizionare e generare, cioè l'esperienza medesima<sup>302</sup>.

Il kantismo va dunque rovesciato, o meglio, va visto in anamorfosi: se il criticismo kantiano rimane infatti ineliminabilmente ascritto entro la polarizzazione classica soggetto/oggetto, l'empirismo trascendentale deleuziano si colloca al di qua di tale dicotomia, nella misura in cui, «un campo trascendentale non si riferisce a un oggetto né appartiene ad un soggetto»<sup>303</sup>, ma inerisce al dominio dell'impersonale, che in ultima analisi coincide con la pura potenza del cosmo. Si fa strada cioè la necessità urgente di valicare l'armonia<sup>304</sup> tra elementi che di fatto rimangono esteriori<sup>305</sup> e di lasciare agire la potenza della *disparità*, che è sempre la determinazione intensiva della differenza, nell'azione del precursore oscuro. L'istanza genetica scava così la funzione pura dell'a priori e rende il trascendentale un "farsi", una pratica di continua instaurazione del piano di immanenza, nella sua relazionalità bidirezionale *tra* virtuale ed attuale.

L'idealismo kantiano va fatto variare all'infinito, fino a renderlo irricognoscibile: al condizionamento viene giustapposta la *strutturazione genetica* e all'a priori la funzione *pragmatica* del processo di differenziazione. Se il trascendentale per Kant, nella lettura (o piegatura) deleuziana si configura come il calco formale dell'empirico, al contrario il virtuale non contiene o informa secondo un modello ilemorfico la

---

<sup>302</sup> Cfr. F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, cit., p. 92.

<sup>303</sup> G. Deleuze, *Immanenza una vita*, cit., p. 7.

<sup>304</sup> Per Deleuze si tratta di mettere da canto presunte armonie «divenendo sensibili alla catastrofe» (G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2022, p. 104). Entrare in contatto con la catastrofe ed abitarla significa per il pensatore francese accettare la disparità e l'asimmetria costitutiva che unisce e disgiunge trascendentale ed empirico. Come nota Cantone a proposito: «il limite di Kant è tuttavia quello di concepire il trascendentale a partire dall'empirico, di modo che trascendentale ed empirico si armonizzano in modo surrettizio e preventivo, secondo un'immagine del pensiero che Kant scambia per la cosa stessa del pensiero» (D. Cantone, *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, in «Esercizi Filosofici», 1, 2006, p. 109). Più che corrispondenza fra gli eterogenei vi è dunque produzione dispari, eterogenesi asimmetrica del differire.

A questo proposito cfr. anche G. Rametta: «la mancanza di rottura con il campo rappresentativo nel passaggio tra le condizioni trascendentali e il condizionato empirico è un segno esatto della circolarità del tracciato, che ha come conseguenza l'estensione della rappresentazione allo stesso trascendentale [...] è vero che l'io penso è il punto di svolta della facoltà conoscitiva in funzione di una soggettività non empirica, ma trascendentale; tuttavia, questo salto di livello non implica una rottura con la costituzione rappresentativa della stessa facoltà cognitiva. La conoscenza implica funzioni trascendentali, ma queste funzioni trascendentali si distaccano dal piano empirico solo per realizzare ad un livello più alto, più completo, più profondo, il dominio della rappresentazione su tutta la sfera conoscitiva». (G. Rametta *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 347).

<sup>305</sup> Cfr. a proposito G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 78.

brutalità del dato, ma la sorbita e la eccede, continua a metterla in fuga e a ridirezionarla. La *cosmogenesi* della relazione tra virtuale ed attuale è dunque un evento proliferativo più che una riduzione del molteplice all'uno.

Per Deleuze inoltre l'operazione da compiere è quella di "purificare" la nozione di trascendentale dalla potenza corrosiva della soggettività, solcando la vita nella sua componente originariamente inorganica, emancipandosi così dalla fallacia (onto)logica di raddoppiare il piano empirico della soggettività in una funzione trascendentale (*l'Io penso*, nell'accezione kantiana) che di fatto ricalca in maniera astratta i confini dell'empirico, producendo al contempo una paradossale scissione tra attuale e virtuale. Al contrario per Deleuze il trascendentale in quanto *campo di forze pre-individuale* orla e attraversa le sue attualizzazioni, ma non è più largo o generale della materialità delle sue esplicazioni fattuali.

In sintesi, purificare il trascendentale comporta sostituire il problema del condizionamento con la questione più radicale della *genesì* (del processo di differenziazione tra virtuale ed attuale)<sup>306</sup>, creando una sorta di "a posteriori a priori"<sup>307</sup>. La genesi non ha a che fare con la determinazione in seno alla ragione del suo stesso oggetto, ma con la proliferazione dell'esperienza in quanto dimensione antecedente logicamente e topologicamente la divisione soggetto/oggetto.

Il dispositivo egologico viene dunque scalzato dalla sua primazia ponente e viene sostituito dalla genesi sempre aperta ed evenemenziale dell'esperienza, in quanto assolutamente libera da ogni riferimento all'io e alla coscienza (intesa in senso soggettivo). Il paradigma metafisico classico di un soggetto pensato in termini tabernacolari e conchiusi lascia il passo ad un immanentismo delle eccità singolari e pre-individuali, che si pongano in linea di principio *al di qua* di ogni processo genetico di soggettivazione dove: «il *Si* impersonale precede di diritto ogni *Sé*»<sup>308</sup>. Il soggetto in questa prospettiva non è che un ammasso di detriti che l'esperienza, in quanto flusso puro e radicale, lascia dietro di sé e di cui ricostruire solo *a posteriori* la genesi. L'*oltre-umano* è dunque per più precisamente un *al di qua* dell'umano, uno stadio germinale di indiscernibilità dove la vita va intesa come *una* vita, di tutti e di nessuno,

---

<sup>306</sup> Di particolare rilievo sul tema si segnala Cfr. L.R. Bryant, *Difference and Givenness. Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, 2008.

<sup>307</sup> Ivi, p. 229.

<sup>308</sup> Cfr. F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, cit., p. 83.

nella sua potenza immanente<sup>309</sup>. Di fatto nel trascendentale kantiano il primato è ancora soggettivo, mentre il trascendentale deleuziano propone una nuova vertiginosa equazione tra il flusso puro ed impersonale dell'*ἐμπειρία* e la dimensione della virtualità trascendentale della (cosmo)genesi, dominio eminentemente pre-personale e pre-individuale. Il trascendentale è una la sorgente di reale puro che non soffoca l'esistente in partizioni. In questo senso se per Kant il trascendentale conserva in parte i tratti familiari delle cose empiriche, per Deleuze<sup>310</sup> esso rompe le maglie del *principium individuationis* e si sgancia definitivamente dall'esperienza come teatro soggettivo.

La purificazione del trascendentale è immanenza assoluta, decomposizione di ogni forma, seppur residuale<sup>311</sup>, di reificazione soggettiva (per Deleuze, in tal senso, il trascendentale kantiano ingabbia la singolarità dell'esperienza pura nei confini empirici di un soggetto trascendentale che si sostanzia nelle funzioni dell'*Io Penso*, identità formale degli io empirici). Secondo il pensatore francese, Kant trasforma il soggetto empirico nel suo doppio trascendentale, non cogliendo la radicalità di un *pensiero impersonale*, che, senza condizionare l'empirico, continua a condurre l'evoluzione genetica ed intensiva della *textura rerum*. Il trascendentale non può dunque essere la mera decalcomania di un soggetto empirico, ma deve liberare la potenza dell'*ἐμπειρία*, i cui confini non sono nient'altro che i margini del cosmo. In questa prospettiva l'esperienza non ha nulla a che vedere con la fonte delle percezioni soggettive, ma si identifica con il neutro dell'anonimo, quel "tra" che fluttua attraverso tutte le esperienze possibili, al di là del perimetro asmatico della soggettività. Il trascendentale opera così *al limite* dell'attività rappresentativa come soglia produttiva, genetica e generativa.

La ragione per Deleuze deve aderire perfettamente ad ognuna delle sue manifestazioni: le maglie<sup>312</sup> della rete condizionato/incondizionato kantiano sono

---

<sup>309</sup> Sul tema cfr. S. Zanelli, Recensione a "F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine, 2022", in «Kaiak. A philosophical Journey», 2022.

<sup>310</sup> A proposito di particolare interesse J-C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Parigi, 1993.

<sup>311</sup> Se infatti il soggetto kantiano desostanzializza l'immagine del cogito cartesiano, facendosi forma pura, il passaggio della filosofia deleuziana è ancora più radicale e implica una destituzione del ruolo sorgivo e ponente della stessa soggettività. Sul rapporto tra cogito cartesiano e soggetto trascendentale cfr. G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit., p. 82.

<sup>312</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 93.

troppo larghe e, così come una rete da pesca dall'intreccio troppo lasco fa sfuggire i pesci (per seguire una figurazione deleuziana), allo stesso modo il nesso tra empirico e trascendentale in Kant, secondo il pensatore francese, non riesce a far agire il dispositivo genetico della ragione in accordo ad un *ritmo produttivo* ottimale. Il rapporto di respiro cosmico tra attuale e virtuale deve cioè configurarsi come un percorso di *doppia-cattura* che saldi in una rete non più ampia delle sue esplicazioni la singolarità intensiva della relazione biunivoca tra astratto e concreto. Il trascendentale kantiano finisce per dissolversi e diluirsi nell'immagine dell'empirico, ne raddoppia i contorni, sfumandoli. Il paradosso del senso<sup>313</sup> risiede tuttavia nell'abitare la sintesi disgiuntiva che fa sì che il trascendentale non possa mai risolversi *in toto* nell'empirico, pur *attraversandolo* nella sua piena e straripante globalità. Nelle parole di Vergine:

Questa l'aporia più grande ed imperdonabile della filosofia kantiana secondo Deleuze: se i principi del condizionamento sono sempre troppo generali in rapporto a ciò che condizionano o pretendono di regolare, ciò significa che quella che Kant aveva presentato come una critica immanente della ragione crolla su sé stessa, o si interrompe proprio nel momento in cui l'immanenza deve presentare i conti alla ragione. Laddove, cioè la critica immanente dovrebbe dare fondo a tutti i suoi strumenti specifici, ecco che la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano esterne al condizionato, ricalcando il *trascendentale* stesso sull'empirico, ed attribuendogli, nello specifico, la forma di una coscienza. È così che nella prospettiva di Deleuze l'immanenza cede nuovamente il posto alla trascendenza<sup>314</sup>.

Gli errori di Kant su cui innestare un produttivo lavoro di macchinazione ermeneutica sono dunque per Deleuze fondamentalmente due: dare troppo spazio alla coscienza umana e reduplicare l'empirico nel trascendentale, finendo per riavvicinarlo tacitamente ad una certa qual forma di trascendenza. Per penetrare il reale occorre dunque non duplicare i piani dell'essere, rifiutando del resto ogni forma di referenza ad *Altro* (sia esso un'unità soggettiva o oggettiva)<sup>315</sup>. In ultima analisi per Deleuze non c'è nulla di empirico che non sia allo stesso tempo attraversato dalle *costrizioni*

---

<sup>313</sup> Sul rapporto paradossale tra empirismo e trascendentale in Deleuze cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Parigi, 2009, p. 30.

<sup>314</sup> Cfr. F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, cit., p. 58.

<sup>315</sup> Come scrive S. Palazzo: «l'esito (e insieme l'istanza di fondo) è quello di un radicale immanentismo e di una decoscienzializzazione nel campo trascendentale. Potremmo dire, in modo ovviamente schematico, che la filosofia di Deleuze si muove tra rimozione dell'essere (e dal pensiero dell'essere) di ogni forma di identità unificante (soggettiva e oggettiva), e mantenimento della ricerca al livello trascendentale» (S. Palazzo, "Introduzione" a G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit., p. 12).

*problematiche trascendentali* entro cui esso emerge, e non c'è nulla di trascendentale che non attraversi a sua volta l'empirico.

Il trascendentale rappresenta l'*evento* che accompagna ognuna delle sue specificazioni, il puro accadere, globale e cosmico di un Tutto che è sempre un Uno-Molti. Il trascendentale è in altre parole il *come* di ogni *cosa*, il margine lungo il quale le attualizzazioni prendono corpo. Esso è l'impensato di ogni pensiero, la rete di rinvii che permette l'emergere di ogni segno.

Se il condizionamento kantiano resta legato all'idea di un *incardinamento* dell'empirico al trascendentale, al contrario per Deleuze il movimento del cosmo non può che essere una dinamica di *aberrazione*, che pulsa di un ritmo slogato, asimmetrico e morfogenetico tra virtuale ed attuale. Così il trascendentale non informa l'empirico, ma ne guida la continua metamorfosi *out of joint*<sup>316</sup>. La ragione autenticamente speculativa per Deleuze segna il ritmo dispari e slogato di quella che Kant identifica in negativo come una rapsodia<sup>317</sup> di elementi eterogenei. Per Deleuze è proprio la sintesi disgiuntiva in quanto meccanismo operativo di *eterogenesi* tra virtuale ed attuale che segna la *ritmologia* del cosmo. L'empirico non è sottomesso<sup>318</sup> al trascendentale ma è da esso attraversato. Il virtuale in questo senso non si può mai separare dalla quantità, dalle qualità e dalla direzionalità di determinate forze: esso non è mai superiore alle determinazioni che fa proliferare, rimanendo sempre plastico e in metamorfosi<sup>319</sup>.

Il trascendentale kantiano è un nemico<sup>320</sup> con cui ingaggiare un corpo a corpo, a cui fare continuamente da contrappunto, per fornire una rinnovata immagine del pensiero e per risemantizzare il ruolo che la coscienza occupa all'interno del cosmo. Deleuze farebbe dunque un "omaggio ostile" a Kant nel ridefinire il senso del trascendentale. Si disegna in questo modo la possibilità di un *trascendentalismo senza soggetto* che

---

<sup>316</sup> G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit., p. 43, dove Deleuze saccheggia un'espressione shakespeariana dell'Amleto per descrivere un tempo fuori dai cardini, slogato ed asimmetrico.

<sup>317</sup> Egli scrive: «Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze in generale non possono formare una rapsodia, ma devono costituire un sistema, in cui in cui soltanto esse possono sostenere e promuovere i fini essenziali di quella. Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso l'ambito del molteplice, nonché il posto delle parti tra loro, vien determinato *a priori*» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 509).

<sup>318</sup> Per Kant, infatti: «il trascendentale designa il principio in virtù del quale l'esperienza sottostà necessariamente alle rappresentazioni a priori» (Ivi, p. 17).

<sup>319</sup> Cfr. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 77.

<sup>320</sup> Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 14.

liquida le coordinate classiche e cardinali di soggetto ed oggetto e si pone in linea di principio al di là di quelli che Deleuze definisce i predicati antropologici, ovvero incrostazioni soggettive che non fanno funzionare il dispositivo del trascendentale. In questa prospettiva la coscienza soggettiva umana è solo un barlume, una luminescenza del tessuto del cosmo, una specificazione della dimensione cognitiva da cui tutto il reale è attraversato. La favola, tracotante e menzognera che l'uomo si racconta prendendo per corpo vivo quello che in definitiva per Deleuze è solo un puro effetto ottico (la coscienza umana), conduce ad invertire i termini del problema: la coscienza umana per Deleuze è infatti al più un crivellamento o un'increspatura del tessuto cognitivo del reale, una specificazione infinitesimale delle pieghe del *foglio-mondo*. Nelle parole di James, «la coscienza è il nome di una non-entità [...], di un'eco, di un tenue mormorio»<sup>321</sup>. Se Kant è in grado di illuminare il problema della totalità dell'esperienza (possibile) incardinandola alla nozione di a priori, per Deleuze lo scarto è ulteriore: occorre tenere insieme in un regime di *coalescenza* sincronica attuale e virtuale, pensando alla totalità dell'*esperienza reale* come ad un paradosso mai concluso che ha sempre da accadere, dove la coscienza soggettiva rappresenta, al più, un'emergenza, un corrugamento del piano virtuale di immanenza. Esso coincide in ultima analisi con una «*corrente di coscienza a-soggettiva*»<sup>322</sup>, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io»<sup>323</sup>. Il cosmo è in ultima analisi equiparato ad un allargato *dispositivo cognitivo*, dove il virtuale è la continua anamorfosi dell'attuale, che non duplica l'empirico, ma lo contro-effettua, nota contro nota, come un contrappunto.

## **2.6 Al di là dei predicati antropologici. Hume e il problema empirico allo stato puro**

Per Deleuze il problema dell'empirismo trascendentale è un tema “eretico e mostruoso”<sup>324</sup> per usare la definizione che ne offre Anne Sauvagnargues, nella misura in cui assembla in sé l'equivocazione di empirismo e trascendentalismo, facendo

---

<sup>321</sup> W. James, *Saggi di Empirismo Radicale*, cit. p. 4.

<sup>322</sup> Corsivo mio.

<sup>323</sup> G. Deleuze, *Immanenza...una vita*, cit., p. 7.

<sup>324</sup> Cfr. a proposito A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Parigi, 2010, p. 13.

filtrare vicendevolmente nell'uno aspetti dell'altro, fino a renderli di fatto irricognoscibili e indistinguibili rispetto alla loro origine storica, piegandoli a nuovi usi.

Il problema dell'empirismo trascendentale viene macchinato da Deleuze lungo la superficie di una "doppia cattura" e tramite il meccanismo del divenire-altro, che non lascia illesi i termini con cui fluisce, ma li trascina nel bacino della relazione, da intendersi come contaminazione ed equivoco. L'empirismo trascendentale è un "blocco di anamorfosi", di piegature e rispecchiamenti deformanti dove il significato dei termini di partenza perde consistenza per lasciare spazio al lavoro dell'eterogeneità concettuale. Il divenire del concetto non segue cioè una linearità vera e propria, ma mobilita quattro termini, in serie intrecciate. Il divenire non si configura tradizionalmente come un passaggio univoco da uno stato x ad uno stato y, quanto piuttosto come un terreno di scambio biunivoco fra due stati x e y. Divenire è divenire nel mezzo, divenire tra, formarsi di una zona di continuità fra due stati dove ogni termine viene trasportato e diviene altro da sé, viene catturato in un doppio movimento. Nelle parole di Zourabichvili:

Il divenire mobilita cos' quattro termini e non due, ripartiti in serie eterogenee intrecciate: x involupante y diviene x' mentre y preso nel rapporto con x diviene y'. X non diviene y senza che y non diventi dal canto suo un'altra cosa. Ogni divenire forma cioè un "blocco" di due termini che si deterritorializzano reciprocamente<sup>325</sup>.

Se l'empirismo è dunque una linea di fuga per il trascendentalismo, il trascendentalismo rappresenta una linea di fuga per l'empirismo. I termini del problema, l'empirismo e il trascendentale – che, come abbiamo avuto modo di sottolineare, ruotano attorno all'immanenza come campo cosmico –, compiono una deterritorializzazione reciproca delle loro rispettive *potenze*, generando un assemblaggio in linea di principio paradossale che fa tuttavia di questa ambivalenza strutturale e *mostruosa* (alla latina), il suo cardine mobile.

In questa prospettiva il lato umano dell'empirismo trascendentale non rappresenta la tradizionale versione dell'empirismo scozzese, ma una sua *variazione intensiva*, una massimizzazione di determinati aspetti che Deleuze ritiene euristici per l'istituzione di un campo di immanenza univoco, nel suo carattere irriducibilmente

---

<sup>325</sup> F. Zourabichvili, *il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 32.

*plurale*. L'associazionismo humeano diviene un mosaico o una collezione<sup>326</sup> di pluralità immanenti più che una semplice teoria della conoscenza, e l'empirismo un problema da sondare "allo stato puro", come un nucleo teoretico che ruota attorno alla costituzione della soggettività *entro* l'esperienza. Per Deleuze l'empirismo è dunque una teoria *globale* della soggettività<sup>327</sup>:

La critica è empirica quando – ponendosi da un punto di vista puramente immanente, ci si domanda: come emerge il soggetto nel dato? Il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costituisce nel dato. Il merito di Hume è stato quello di aver isolato questo problema empirico allo stato puro, mantenendolo lontano non soltanto dal trascendentale, ma anche dallo psicologico<sup>328</sup>.

La definizione classica dell'empirismo, proposta dalla tradizione kantiana, secondo cui la conoscenza non comincia solo dall'esperienza, ma ne deriva, è per Deleuze riduttiva, limitante e per niente soddisfacente poiché a suo avviso: «la conoscenza non è per l'empirismo la cosa più importante, ma solo il mezzo di un'attività pratica»<sup>329</sup>. L'empirismo a cui mira Deleuze è un "empirismo superiore" che attraversa le maglie dell'associazionismo per renderle il dominio plurale del tessuto cosmico dell'immanenza. Al cuore dell'empirismo humeano (e più in generale di quelli che Deleuze definisce gli empirismi) non sta l'idea classica secondo cui la conoscenza debba venire dai sensi, ma una teoria delle *relazioni esterne*, degli *effetti* ed *affetti* che compongono la soggettività, nonché una visione plurale dell'esperienza. Per il pensatore francese la radice comune, «il punto comune di tutti gli empirismi»<sup>330</sup> è l'idea che le relazioni siano esterne alle idee. Per Deleuze:

La proposizione veramente fondamentale è questa: le relazioni sono esterne alle idee. E se esse sono esterne, il problema del soggetto come lo pone l'empirismo ne deriva: bisogna sapere come si costituisce il soggetto *nella collezione di idee*; le relazioni sono esterne ai loro termini: quando James si dice pluralista, in via di principio non vede qualcosa di diverso; lo stesso quando Russell si dice realista. Noi dobbiamo vedere in questa proposizione il punto comune di tutti gli empirismi<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 104.

<sup>327</sup> Cfr. a proposito G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e Giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 19.

<sup>328</sup> Ivi, p. 103.

<sup>329</sup> Ivi, p. 133.

<sup>330</sup> Ivi, p. 109; 120.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

Deleuze lettore di Hume<sup>332</sup> appare maggiormente legato agli orientamenti della storiografia connessi con la filosofia americana<sup>333</sup> nella versione divulgata in Francia dall'opera di Jean Wahl più che ad una posizione classica del problema dell'empirismo. È proprio Wahl, infatti, che trasmette a Deleuze gli elementi fondamentali della filosofia di James, Russell, Dewey e Whitehead, centrando la sua ricostruzione teoretica rispetto al tema del pragmatismo americano sulla nozione di pluralismo. La teoria delle relazioni esterne proposta da Deleuze con un movimento retrospettivo di proiezione concettuale (dal pragmatismo a Hume) si esempla in questo senso sulla versione proposta da Wahl dell'atomismo logico di Russell. Tale principio, rivisitato da Deleuze, viene applicato a Hume. Scrive Deleuze: «l'atomismo è la teoria delle idee nella misura in cui le relazioni sono loro esterne; l'associazionismo, la teoria delle relazioni nella misura in cui esse sono esterne alle idee»<sup>334</sup>. Con la teoria delle relazioni esterne Deleuze traccia una nuova immagine del cosmo che scardina virulentemente l'idea che esistano connessioni essenziali tra gli enti del mondo. Al contrario, il tessuto del cosmo è attraversato da relazioni indipendenti dai propri termini. Ciò implica che non sia possibile concludere la cosmologia entro il perimetro di una sintesi chiusa tra termini, in virtù delle loro relazioni interne. Deleuze ha di mira l'idea che la totalità debba essere una datità ultima conclusa ermeticamente e pensa piuttosto ad una totalità sistemica dell'illimitatezza, ad un sistema che non è anteriore ai dati che organizza, ma che prende corpo proprio nel dato, subendo gli affetti ed effetti dei principi associativi della natura umana (che sono per Hume continuità, somiglianza e causalità)<sup>335</sup>. Contro ogni forma di idealismo<sup>336</sup> secondo cui il vero è l'intero, Deleuze spezza le connessioni essenziali tra gli enti e libera le relazioni dalle catene di una logica terministica che tende ad ingabbiare il soggetto all'interno del perimetro di predicazioni essenzialiste. Le relazioni si determinano solo a livello pratico, mai a priori o in funzione di essenze precostituite. Se le relazioni sono esterne

---

<sup>332</sup> Per un'ampia panoramica sul tema cfr. J.A. Bell, *Deleuze's Hume*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

<sup>333</sup> Sul tema cfr. C. Paoletti, "Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume", in *Canone Deleuze*, cit., pp. 39- 52.

<sup>334</sup> Ivi, p. 118.

<sup>335</sup> Sul tema cfr. G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e Giurisprudenza*, p. 12 ma anche C.Frigerio *Reconceptualizing the debate over internal and external relations: across the continental-analytic divide*, in «Syzetesis», 9, 2022, pp. 7-28.

<sup>336</sup> Si veda B. Baugh, *Deleuze and Empiricism*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXVI, 1993, pp. 15-31.

ai termini con cui ingaggiano un percorso di divenire, correlativamente ogni termine è indipendente dalle relazioni in cui fluisce<sup>337</sup>. L'associazione per Deleuze è una legge pragmatica, un principio "pragmatista" nella misura in cui, «come ogni legge, si definisce proprio attraverso i propri effetti e non attraverso una causa»<sup>338</sup>, o ancora: «Hume spiega spesso come i principi di associazione possono essere studiati filosoficamente solo nei loro effetti, come leggi di natura»<sup>339</sup>. L'empirismo per Deleuze guarda agli *effetti*, si rivolge alle pratiche ed è una filosofia pratica più che una teoria della conoscenza. Non c'è una "natura" della relazione che la collega ai suoi termini, e viceversa. Così la predicazione, la "E" lascia spazio al potere dell'assemblaggio e della congiunzione. Dalla sussunzione alla potenza del singolare, Deleuze fa dell'associazionismo humeano una *logica delle singolarità*, giustapposizione che è proliferazione e molteplicità aperta. Il macchinismo della "E" stratifica infinitamente il mondo, ripetendo il differente in maniera illimitata secondo un meccanismo che presenta molte affinità con l'operazionalità della semiosi, su cui soffermeremo in seguito.

Il problema dell'empirismo per Deleuze è ineliminabilmente connesso ad una riconfigurazione ed erosione del portato costituente della soggettività. L'empirismo trascendentale, dunque, sia dal lato kantiano sia da quello humeano propone un viraggio verso *un'immagine anonima del pensiero*, secondo due meccanismi di decostruzione complementari: da una parte uno slacciamento del trascendentale dal dominio del soggettivo, dall'altro un accento sull'esperienza come fonte anonima entro cui il soggetto si costituisce, ma non è mai precostituito. Per Hume, infatti, il soggetto si costituisce nel dato, ovvero in seno all'esperienza, ed è l'*effetto passivo*, l'impronta concava<sup>340</sup> che le leggi dell'associazione producono. Così come per Peirce, il soggetto è una soglia di fallibilità, un "*iposoggetto*"<sup>341</sup> sporto sull'esterno. Vi è una

---

<sup>337</sup> A riguardo cfr. anche P. Bains *The Primacy of Semiosis: An ontology of Relations*, University of Toronto Press, Toronto, 2006, pp. 25-38; Cfr. M. Rölli *Gilles Deleuze's transcendental empiricism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, pp. 23-34; si rimanda anche a J. Roffè, "David Hume" in *Deleuze's philosophical lineage*, cit., pp. 67-87 e a A. Culp, *Dark Deleuze*, cit.

<sup>338</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit, p. 15.

<sup>339</sup> A. Cresson, G. Deleuze, *David Hume*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, p. 35.

<sup>340</sup> Scrive Deleuze: «per parlare come Bergson, diciamo che il soggetto è innanzitutto un'impronta, un'impressione lasciata dai principi». (G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 22).

<sup>341</sup> La formulazione è di T. Morton e potrebbe essere a buon diritto applicata alla concezione privativa dell'io peirceano. Cfr. a proposito T. Morton, *Iposoggetti. Sul diventare umani*, tr.it. Luiss University Press, Roma, 2022.

sorta di *massima pragmatica rudimentale* insita nell'empirismo di Hume secondo Deleuze, ed è l'idea che i principi della natura influenzino (*affectent*) e qualifichino la mente facendola funzionare nei limiti pratici ed effettuali di una costanza che in sé stessa non ha:

Resta nondimeno il fatto che la filosofia come scienza dell'uomo non deve cercare delle cause; essa deve scrutare degli effetti. La causa non può essere *conosciuta*; non c'è una causa dei principi, un'origine del loro potere. Originario è il loro effetto [...] D'altra parte, la mente non può essere attivata dai principi della natura senza restare passiva. Essa subisce degli effetti.<sup>342</sup>

La mente non è mai attiva, ma al più attivata, divenuta soggetto: la mente diviene soggetto perché subisce gli effetti ed affetti dei principi della natura (contiguità, causalità e somiglianza). La mente non è dunque soggetto ma *assoggettamento* ai principi della natura. I meccanismi che soggiacciono alla formazione del soggetto sono per Deleuze inferenza ed invenzione, credenza ed artificio<sup>343</sup>. La soggettività è in questo senso nient'altro che un portato pratico, l'effettualità dell'associazione:

Che non ci sia una soggettività teorica, e che non possa esserci, diventa la tesi fondamentale dell'empirismo. E a ben vedere non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce nel dato, in realtà, esso può essere solo pratico<sup>344</sup>.

Per l'empirismo superiore, del resto, il dato, prima di darsi ad un soggetto è libero come collezione rapsodica di impressioni e immagini, al di là dell'umano e dei suoi predicati antropologici<sup>345</sup>.

## 2.7 Pragmatismo speculativo, tra empirico e trascendentale

L'empirismo trascendentale deleuziano raccoglie ed agglutina il paradosso di una struttura che risucchia le polarizzazioni (di empirico e trascendentale) nei loro opposti, rendendoli costitutivamente ibridati dalla loro controparte concettuale. L'operazione teoretica deleuziana è dunque duplice: non si tratta solo di purificare il trascendentale dalla dimensione egologica e di rendere l'empirico il tessuto plurale dell'esperienza,

---

<sup>342</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 16.

<sup>343</sup> Ivi, p. 101.

<sup>344</sup> Ivi, p. 128.

<sup>345</sup> Cfr. F. Treppiedi, *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Editrice Clinamen, Firenze, 2016, p. 24.

ma anche e soprattutto di *assemblare* l'empirico e il trascendentale, una volta ripensati nella loro singolare specificità. “*Quid juris?*” e “*quid facti?*”? diventano così un interrogativo intrecciato, da tenere insieme nella sua complessità. Si evidenzia la duplice necessità di rendere conto di come le astrazioni emergono *attraverso* il concreto e di come il concreto si *attraversato* dalle astrazioni del virtuale<sup>346</sup>. Per dirla con Peirce, di come secondità e terzità interagiscano in maniera indissolubile. Hume e Kant formano una “macchina da guerra” per far fluire altrimenti la metafisica, creando «un'emulsione delle prospettive in un'unica forma»<sup>347</sup>. L'empirismo trascendentale è dunque un dispositivo di divenire-altro, nella misura in cui ad una lettura kantianizzante di Hume corrisponde una versione humanizzante di Kant<sup>348</sup>, secondo un percorso di trascinamento di ciascuno dei termini nel loro opposto.

Entrambe le prospettive, risemantizzate, ma prese isolatamente non sono in grado per Deleuze di rendere conto della complementarità ad incastro e del fluire vicendevole che avviene *nel mezzo tra* empirico e trascendentale. Esse vanno dunque composte, creando una creatura terza, a partire dai ritagli teoretici che l'una e l'altra strada lasciano aperte. Se l'empirismo di Hume nella sua euristica speculativa è in grado di ridimensionare il ruolo del soggetto all'interno dei dati dell'esperienza, esso non riesce tuttavia a mettere in luce la potenza trascendentale di un pensiero realmente virtuale. Kant, del resto, nonostante rilevi la fondamentale funzione di un'istanza trascendentale non la veicola in forma genetica e a-soggettiva. L'ermeneutica strategica e “abduktiva” di Deleuze consente di scommettere precisamente “sul mezzo” e nel mezzo di empirico e trascendentale. La ragione speculativa che sgorga attraverso il potere del trascendentale è propriamente la forma pura e virtuale dell'universo, spogliata di ogni predicato antropologico. La ragione è dunque sagittale, cosmica e globale prima di essere *ragione umana*, molto similmente a quanto accade per la cognizione nella

---

<sup>346</sup> Sul tema cfr. in particolar modo il lavoro di Keith Robinson, dove egli prova a tracciare una nuova cartografia del concetto di astrazione, slegandolo dal tema dell'universalità e ripensando il potere del generale, in connessione con il concreto. Si veda a proposito a titolo esemplificativo, K. Robinson, “The reversal of Platonism”, in *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic connections*, ed. a cura di K. Robinson, Palgrave Macmillan, Londra 2009, pp. 128- 143.

<sup>347</sup> F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in «Esercizi Filosofici», 8, 2013, p. 123.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

Sul rapporto tra Kant e Hume nella lettura deleuziana cfr. anche F. Treppiedi, *Kant avec Hume. Qu'est-ce que l'empirisme transcendantal de Deleuze?* in «Epekeina», 2,1, 2013, pp. 117-124 e B. Baugh, *Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel*, in «Man and World», 25, 1992, pp. 133-48.

cosmologia peirceana, come si avrà modo di sottolineare in seguito. In maniera complementare ed opposta per Deleuze il tessuto dell'esperienza in quanto rete di fatti plurali precede ed eccede in senso topologico ogni forma di soggettività antropocentrica e si compone del mosaico delle attualizzazioni. Esperienza e ragione sono per Deleuze più di uno, ma meno di due. Sono proprio la stessa cosa, nell'atto di differire infinitamente. Esse sono l'immagine del pensiero e la materia della realtà, la potenza dell'astratto e l'attualità del concreto, che convergono nella figura cosmologica del piano di immanenza. Ciò che ha di mira Deleuze è una vera e propria *filosofia delle pratiche*, connesse alla loro istanza genetica e trascendentale, alla loro *condizionalità virtuale*, infinitamente rinviante. Deleuze piega Hume verso una direttrice pragmatista e rende l'empirismo del tutto alieno all'immagine riduttiva di una teoria della conoscenza, cui spesso è stato associato dalla storia della filosofia. Scrive icasticamente Deleuze:

Questo è il segreto dell'empirismo. L'empirismo non è per nulla una semplice reazione contro i concetti né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso intraprende piuttosto la più folle creazione di concetti che si sia mai vista. Esso tratta però il concetto come oggetto d'incontro, come un qui ed ora, o piuttosto, come un luogo mai visto prima da cui sorgono, inesauribili, i qui e ora sempre nuovi, sempre nuovamente distribuiti. L'empirista non dirà mai che i concetti sono le cose stesse, ma che essi sono le cose allo stato libero e selvaggio, al di là dei predicati antropologici<sup>349</sup>.

Se Deleuze non può dirsi pragmatista per una serie di ragioni storiografiche di cui si è già fatto menzione nel primo capitolo, il suo dispositivo di pensiero traccia un itinerario che sembra far segno in direzione del pragmatismo, nella fattispecie nella particolare versione *pragmaticista* proposta da Peirce. Deleuze si inserirebbe perfettamente dal lato *pragmatisch* della distinzione peirceana ripresa da Kant tra *praktisch* e *pragmatisch*<sup>350</sup>, orientandosi appunto verso la seconda denominazione concettuale, che concerne un ambito di pensiero dove le pratiche si relazionano intimamente al fine razionale più che alla brutalità fattuale dell'esperienza.

Deleuze tiene conto cioè della dimensione condizionale del reale e del cosmo, colti nella loro dimensione di effettualità pragmatica (il processo di differenziazione) che si offre sempre nell'intreccio tra "virtuale-attuale" e mai solo attraverso la brutalità

---

<sup>349</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 3.

<sup>350</sup> Si veda a proposito nella fattispecie C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.412. Sul tema cfr. in particolar modo R. Martinelli, *Kant sul "pragmatico" e le origini del pragmatismo in C.S. Peirce*, in «Esercizi Filosofici», 10, 2015, pp. 202-215.

fattuale del dato. Seguendo Piatti, la cosmogenesi del reale non è mai visibile se non negli effetti che produce, ed è sempre connessa all'inesauribile fondo senza fondo della virtualità<sup>351</sup>. Piegando Peirce, lo sfondamento del piano di immanenza rappresenta un *groundless ground* ed è l'orizzonte mobile di ogni pratica dell'attuale.

Il bersaglio polemico di Peirce con la distinzione tra *praktish* e *pragmatisch* sono gli usi troppo generalizzati che il termine stava assumendo all'epoca e nella fattispecie la versione del pragmatismo proposta da James, da cui egli desiderava affrancarsi a livello teorico, giudicandola troppo semplicistica e non sufficientemente legata ai temi di generalità, mediazione e terzità. Per Peirce la prospettiva pragmatista di James sconfinava in una sorta di nominalismo mascherato centrato sull'azione, sulla volizione e l'intenzione più che sull'effettualità condizionale dei segni<sup>352</sup>. Deleuze si collocherebbe altrettanto lontano dal praticalismo di James quanto Peirce, con la sua immagine del pensiero virtuale. Se c'è dunque una qualche forma di pragmatismo che fa capolino attraverso le aperture ermeneutiche che il pensiero di Deleuze lascia inespresse è sicuramente nella direzione delle riflessioni peirceane che essa va ricercata. Per Deleuze, infatti, le pratiche sono definibili solo virtualmente, secondo la cifra del "would be", per seguire Peirce, e si affrancano dal dominio dell'individuale, assumendo una portata cosmica, anonima e pre-personale. Secondo Deleuze si tratta di piegare il trascendentale al pragmatico e il pragmatico al trascendentale. In fondo la stessa massima pragmatica non è nient'altro che un continuo dispositivo di macchinazione che fa da tramite e permette il transito *tra* concepibilità ed effettualità, tra "empirico" e "trascendentale", nelle particolari accezioni deleuziane delineate nei paragrafi precedenti. Se quello di Peirce non è sicuramente un empirismo inteso in senso classico, e nemmeno una forma di praticalismo alla James, la vicinanza con l'empirismo trascendentale deleuziano sembra essere una macchinazione ermeneutica

---

<sup>351</sup> Cfr. di G. Piatti, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo impersonale da Bergson a Deleuze*, cit., p. 286.

<sup>352</sup> Fu James ad attribuire la paternità del termine pragmatismo a Peirce in una conferenza del 1898 a Berkeley, poi pubblicata con il titolo *Pragmatic Method* (W. James, *The Works of William James, Essays in Philosophy*, vol. 5, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 123-139). Negli anni a seguire James e Peirce torneranno spesso a dibattere tramite corrispondenza epistolare (cfr. a proposito, C.S. Peirce W. James, *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra Ch.S. Peirce e W. James*, Aragno, Torino, 2011) sul termine pragmatismo, con una progressiva necessità di Peirce di affrancarsi dalla versione di James, connotando il suo pragmatismo di una dimensione sperimentale, logica e concettuale, definendolo causticamente pragmaticismo, termine "sufficientemente brutto da poter mettersi al riparo dai rapitori di bambini" (C.S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, tr.it. Jaca Book, Milano, 2000, p. 27).

ragionevole – nel senso che Umberto Eco attribuisce alla nozione di ragionevolezza<sup>353</sup> – di cui sondare l'euristicità.

Il *farsi* della realtà è infatti per Deleuze la continua pratica di differenziazione del virtuale attraverso l'attuale a cui fa da contrappunto di volta in volta l'istanza evenemenziale e speculativa del trascendentale, che guida l'evoluzione del cosmo. L'empirismo trascendentale deleuziano è dunque una forma di “*pragmatismo speculativo*”<sup>354</sup> che permette di virtualizzare le potenzialità del pragmaticismo di Peirce<sup>355</sup> in una direzione inedita. Il pragmatismo speculativo di Deleuze è in primo luogo una forma peculiare di empirismo, fondamentalmente speculativa, nella misura in cui coinvolge di necessità e di diritto il potere dell'astrazione. Come nota Debaise a proposito:

If speculative empiricism is a philosophy of events, it is not one in the sense that it uses events to begin its explanations. It is a philosophy of events because it attempts to explain events, or, more precisely, because it brings to light what they require. Speculative empiricism is indeed a radical empiricism, but it is based on methods alien to empiricism, techniques of a whole other order: the invention of abstractions and techniques for interpreting experience<sup>356</sup>.

## 2.8 Nel mezzo di tutte le cose: immanenza ed eccesso

Per Deleuze l'universo, nomade, in incessante movimento e dislocazione si identifica con un piano (cosmico) di immanenza, «un Tutto potente, non frammentato, Omnitudo che comprende tutto su un unico stesso piano»<sup>357</sup>. Si tratta di un Tutto-Uno che recalitra la completa individuazione, nella misura in cui il cosmo, è in un certo qual modo sempre *non finito*<sup>358</sup>. Per Deleuze, infatti, il movimento si produce se il tutto non

---

<sup>353</sup> A proposito cfr. p. 25 della prima parte.

<sup>354</sup> Cfr. a proposito D. Debaise, I. Stengers, *The insistence of the possible: towards a speculative pragmatism*, in «Multitudes», 65, 2014, pp. 13-19; M.Savransky, “The wager of unfinished present. Notes on speculative pragmatism”, in *Speculative Research. The Lure of Possible Futures*, ed. a cura di A.Wilkie, M. Savransky, M.Rosengarten, Routledge, Londra-New York, 2017, pp. 26-38, ma anche S.Rosenthal, *Speculative Pragmatism*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1986 e S.Rosenthal, *Third alternative: speculative pragmatism*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 1988, 2,4, 1988, pp. 312-317.

<sup>355</sup> Cfr a proposito C. Frigerio, *Virtualizing pragmatism*, in «European Journal of Pragmatism», 15, 2, 2022, pp. 1-15.

<sup>356</sup> D. Debaise, *Speculative Empiricism. Revisiting Whitehead*, Edimburgh Univeristy Press, Edimburgh, 2017, p. 167.

<sup>357</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25.

<sup>358</sup> Cfr. a proposito J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 55.

è dato e non può essere dato<sup>359</sup>. La cosmologia, come si anticipava, rappresenta del resto quel punto-soglia dove l'*illimitatezza* del virtuale si continua a scontrare con il processo molare e in parte circoscrivente dell'attuale. La figura del cosmologico è dunque l'*immanenza assoluta*, tensione disparante tra l'apertura a spirale del virtuale e i fuochi locali di individuazione dell'attuale. Il virtuale si attualizza ma non esaurisce la sua virtualità in questa attualizzazione: esso è quell'*eccesso* strutturale che catapulta sempre *nel mezzo* delle cose. La strutturazione del cosmo segue il ritmo dispari di chiusure parziali (le linee<sup>360</sup> molarie dell'attuale), punti di *discontinuità* differenziale che attivano localmente il processo *continuo* di eterogenesi del virtuale e delle sue linee di fuga. Se la discontinuità circoscrive e limita, può farlo solo a partire da quel *continuum* che è IL piano di immanenza. Il *continuum* variabile «è una linea di variazione continua capace di dare consistenza e coesistenza alla coesistenza di tutte le cose forze catturate e create»<sup>361</sup>. Viceversa, proprio perché la discontinuità non cessa di prodursi il dispositivo del virtuale può effettuare ed attualizzare la sua potenza. Come nota Lapoujade a proposito: « discontinuity always appears against the *ground of continuity*»<sup>362</sup>. Il planomeno non ha limiti, ma solo limitazioni, circoscrizioni, intagli, punti parziali di discontinuità che vengono travolti di volta in volta dal flusso virtuale da cui sono attraversati, per riprendere a circolare eternamente e in maniera continua, lungo le superfici di differenza e ripetizione. Il piano di immanenza è la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo Fuori assoluto. Per Deleuze il piano di immanenza è precisamente il limite del pensiero e della materia, non è nient'altro che *il mezzo* delle cose, l'impossibilità di determinare i presupposti e i fini di un movimento che è già da sempre in atto. Il piano di immanenza è letteralmente *l'impotenza del pensiero* di determinare le sue stesse coordinate di origine e fine: «un piano è sempre nel mezzo, né inizio né fine»<sup>363</sup>. Se l'inizio non è mai stato, la fine non è ancora: l'orizzonte di consistenza del virtuale è quella stessa *condizione genetica interna* che determina il movimento infinito – che è poi il movimento dell'infinito stesso. Non essendo pensabile, il piano di immanenza non può né essere una visione

---

<sup>359</sup> Si veda, G. Deleuze, *L'immagine-Movimento. Cinema I*, cit., pp. 12-17.

<sup>360</sup> Sul tema si veda in particolar modo N. Seggiaro, *La chair et le plie: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

<sup>361</sup> Cfr. a proposito J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 268.

<sup>362</sup> D. Lapoujade, *Empiricism and Pragmatism*, Duke University Press, Durham, 2020, p. 39.

<sup>363</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 61.

di mondo né una prospettiva sul mondo. Esso non è nemmeno una concezione generale, non dipende da una teoria o da un osservatore umano. Il piano si trova ad attraversare il pensiero e la materia, esiste in modo virtuale prima di essere tracciato, vi si trova ancora prima di *trovarvisi*<sup>364</sup>. Per Deleuze: «forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare IL piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, impensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno»<sup>365</sup>. La struttura del virtuale è un incessante spostamento rinviante, una potenza cursoria, una staffetta rinegoziabile che non ha traguardi né punti di inizio, ma che continua ad essere corsa da movimenti illimitati e vorticosi da cui tutte le cose vengono *catturate*<sup>366</sup>. Il piano di immanenza è ineliminabilmente abitato dall'*eccedenza*, dal continuo sopravanzamento metastabile del processo di cosmogenesi. Tale asimmetria differenziale è un movimento ad onda che si può fendere solo dal mezzo, assecondandone le flussioni. Secondo Deleuze:

Se il pensiero va male è perché si riscopre il problema delle origini [...] eppure la filosofia credeva di essersi sbarazzata definitivamente del problema delle origini. Non si trattava più né di partire né di arrivare. La questione era piuttosto: che cosa accade “tra”? Esattamente la stessa cosa vale per i movimenti fisici. Per lungo tempo siamo vissuti con una concezione energetica del movimento: o c'è un punto d'appoggio oppure si è fonte di movimento. Correre, lanciare il peso eccetera, è sforzo, resistenza, con un punto di origine, una leva. Tutti i nuovi sport, il surf, il windsurf, il deltaplano..., sono del tipo: inserimento in un'onda preesistente. Il punto di partenza non è l'origine, è una sorta di messa in orbita<sup>367</sup>.

Al cuore del pensiero e della materialità del reale sta dunque la radicale *impotenza* di uscire dal flusso (nel caso di Deleuze del movimento e nel caso di Peirce della semiosi). La cifra dell'antropologico è l'*incapacità*, in senso peirceano, di oltrepassare il movimento cognitivo del reale: si è già da sempre nell'eccesso delle cose, nel loro vortice che turbinata e nuota<sup>368</sup>. La genesi dell'atto di pensare avviene nel pensiero stesso ed è la sua condizione interna. In questo senso «cominciamo sempre dal centro quando

---

<sup>364</sup> Ivi, p. 243.

<sup>365</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

<sup>366</sup> Il concetto di cattura è centrale soprattutto in *Mille Piani* e definisce il movimento del pensiero come un'energetica di forze, tensioni e cooptazioni.

<sup>367</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 136.

<sup>368</sup> Come si ha già avuto modo di sottolineare la figurazione del nuoto, del mare e delle sue onde ricorre tanto nella produzione deleuziana quanto in quella peirceana.

aderiamo perfettamente al movimento dell'onda»<sup>369</sup>. Il piano di immanenza è un'onda unica<sup>370</sup>, che avvolge e svolge i concetti, orlando ogni elemento dell'attuale.

Per Deleuze – così come per Peirce<sup>371</sup>, come tenteremo di problematizzare in seguito, – le figure dell'inizio e della fine, in un senso tipicamente metafisico, non hanno rilevanza, né teoretica né pratica. Le cose interessanti (*inter-esse*) sono letteralmente quelle che stanno in mezzo. Il mezzo è il focolaio della creazione, la cifra dell'evento, la figura del cosmo. Scrive Deleuze: «quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa»<sup>372</sup>. L'attività pre-personale dell'immanenza «non cessa di porsi in vita»<sup>373</sup> e di *farsi*. L'immanenza torna eternamente, è un circuito aperto che fa sprofondare ogni inizio in un cammino infinito. Essa fagocita del resto la figura metafisica della fine, sfibrandola e moltiplicandola, orientandola verso un futuro virtuale che continua a riprodursi, sempre differente da sé stesso. La fine viene sostituita e “irridotta”<sup>374</sup>, per usare un termine di Bruno Latour, assumendo i contorni sfrangiati di *con-fini*, illimitati e divergenti. Il *campo* della differenza sostituisce dunque intensivamente il dominio dell'identità squarciando ogni tradizione di cominciamento assoluto e fondazione così come di ogni forma di compimento definitivo (che non è altro che una controfigura<sup>375</sup> del tema metafisico dell'inizio); il ritmo è quello dell'eterno ritorno, che rappresenta un movimento che non comincia né finisce<sup>376</sup>. Secondo Deleuze il *fallimento* è la cifra dell'immanenza:

---

<sup>369</sup> Cfr. a proposito J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p.50.

<sup>370</sup> Scrive Deleuze: «i concetti sono le onde multiple che si alzano e si abbassano; ma il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge» (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25).

<sup>371</sup> Sul concetto di fine la posizione di Peirce è in realtà altamente problematica, come avremo modo di mettere in luce nei paragrafi successivi. Essa apre tuttavia, seppur in maniera aporetica, alcune piste interessanti da cui innestare una riflessione che sia una macchinazione ermeneutica *a partire da* Peirce, *oltre* Peirce.

<sup>372</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p.31

<sup>373</sup> Cfr. a proposito J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 9.

<sup>374</sup> Si veda a proposito B. Latour, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi, 1984. Con il termine *ir-riduzione* Latour propone un ribaltamento del riduzionismo, che rovescia e cambia di segno equiparandolo alla proliferazione del differente. *Irriduzione* è proliferazione, espansione, polivocità.

<sup>375</sup> Sul tema della fine in Deleuze si rimanda a *Deleuze at the End of the Word*, ed. cura di D. E. Olokowski, J. Ferreyra, Rowman and Littlefield, Londra, 2020.

<sup>376</sup> G. Deleuze, *Immanenza, Una vita...*, cit., p. 8.

C'è una maniera in cui il fallimento fa parte del piano stesso: il piano è infinito, potete cominciarlo in mille maniere, troverete sempre qualche cosa che succede troppo tardi o troppo presto e vi costringe a modificare l'insieme del concatenamento<sup>377</sup>.

Il pensiero è in altre parole una pura *soglia di fallibilità* ed è strutturalmente determinato dalla sua impotenza<sup>378</sup>: per Deleuze non si può apprendere a pensare, non si può sapere “come” cominciare né tanto meno pretendere di interrompere il fiume della coscienza a-soggettiva, ma si può solo ripetere le differenze con cui il flusso dell'immanenza attraversa il cosmo: «ciò che caratterizza una ricerca trascendentale è che non si può arrestarla a piacimento. Come potremmo determinare un fondamento, senza essere precipitati al di là, nel senza fondo da cui emerge»?<sup>379</sup>. A suo avviso «si può trarre conclusione che non si dà vero cominciamento in filosofia, o piuttosto che il vero cominciamento filosofico, vale a dire la Differenza, è già in sé Ripetizione»<sup>380</sup>.

La filosofia di Deleuze è precisamente uno *scardinamento* della metafisica, che avviene tuttavia *intensivamente*, ovvero lungo quella soglia assoluta che è al contempo dentro e fuori dalla metafisica. Deleuze è metafisico puro nel senso euristico che il paradossale conferisce all'insieme di tutto il suo pensiero: la metafisica va cioè fatta *divenire-irricognoscibile*, opaca e spuria, va scavata intensivamente fino ad essere resa informe (ovvero letteralmente senza fondo e confini ultimi), portando al suo limite il movimento di fondazione e fine. Deleuze scopre un fondo dietro ogni altro fondo, un'apertura evemenziale dietro ogni fine. Il movimento del campo trascendentale segue le *logiche aberranti*<sup>381</sup> dell'eccedenza. Immanenza è eccesso<sup>382</sup> ed errore, errare illimitato, assenza di fondamenti e fini: «l'interminabile che non finisce e non comincia»<sup>383</sup>. Ciò che qualifica il planomeno è la sua strutturale *anesattezza*, indecisione e irrisolutezza<sup>384</sup>. In ultima analisi l'immanenza ha a che fare con «ecceità

---

<sup>377</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia* cit, p. 364.

<sup>378</sup> Scrive Deleuze, sulla scia di Nietzsche: «questo è appunto quanto Nietzsche intende per volontà di potenza: l'imperativa trasmutazione che prende per oggetto l'impotenza stessa» (G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p.258).

<sup>379</sup> G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, tr.it. SE, Milano, 2007, p. 127.

<sup>380</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p.170

<sup>381</sup> Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit.

<sup>382</sup> Si segnala a proposito in particolar modo il numero monografico de *La Deleuziana* dedicato all'eccesso nella filosofia di Deleuze. Cfr. *Sull'eccesso: Rudimenti di filosofia pratica*, La Deleuziana, 12, 2021.

<sup>383</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p 153.

<sup>384</sup> Sul tema cfr. in particolar modo D. Poccia, “Tecno-logica dell'immanenza. Descartes Kant Canguihlem”, in *Immanenza, una mappa*, ed. a cura di R. Panattoni e R. Ronchi, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 140-141.

anesatte e tuttavia rigorose», essenze vaghe, vagabonde e nomadi, che rappresentano la claudicazione fallibile dell'eccesso. Nelle parole di Foucault dedicate a Deleuze in *Theatrum Philosophicum*: «nessun centro, ma sempre dei decentramenti, delle serie con, dall'una all'altra, la claudicazione di una presenza e di un'assenza – di un eccesso»<sup>385</sup>. Il pensiero per Deleuze aderisce ad un movimento di *strutturazione* senza inizio né fine e all'idea che il flusso degli eventi si squaderni sempre *nel mezzo*. Rifacendosi ancora una volta a Foucault, che incornicia la vertigine del rapporto infinito tra differenza e ripetizione: «il pensiero è un evento singolare quanto un colpo di dadi; pensiero fantasma che non cerca il vero, ma ripete il pensiero»<sup>386</sup>.

## **2.9 Complicazioni, un macchinismo pragmatico**

Tra tutti i lavori deleuziani *Mille Piani*<sup>387</sup>, *L'Anti-Edipo*<sup>388</sup> e *La Piega*<sup>389</sup> possono essere letti come veri e propri saggi dal respiro cosmologico, al cui centro stanno le figurazioni concettuali del macchinico e della piegatura. Per Deleuze il cosmo è l'immensa macchina astratta<sup>390</sup> del virtuale, che si attualizza di volta in volta in concatenamenti concreti ed attuali. Le macchine funzionano ovunque e cosmicamente: «ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, con le loro connessioni»<sup>391</sup>. Per il pensatore francese il cosmo va prodotto ed è costantemente prodotto dal lavoro del macchinico. A suo avviso, «non c'è che una produzione, quella del reale»<sup>392</sup>. Le macchine non sono mai tali in isolamento ma sono sempre macchine di macchine, macchine che si innestano su altre macchine, illimitatamente, formando connessioni «trasversali e transfinite»<sup>393</sup>. Esse sono sempre prensioni di prensioni. Come nota Guareschi: «la cosmologia dell'*Anti-Edipo* è percorsa ad ogni livello da macchine desideranti che si compongono, scontrano, innestano, scindono»<sup>394</sup>. Il tessuto del cosmo è un flusso continuo e

---

<sup>385</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, cit, p. 12.

<sup>386</sup> Ivi, p. 37.

<sup>387</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit.

<sup>388</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit.

<sup>389</sup> G. Deleuze, *La Piega*, cit.

<sup>390</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit. p. 392

<sup>391</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., p. 3.

<sup>392</sup> Ivi, p. 35.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> M. Guareschi, «Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire», Introduzione a G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit. p. 12.

l'Universo è un "Universo-officina", una pratica di produzione di realtà. Il destino del cosmo è l'ineludibilità della produzione: ogni entità del mondo sembra condannata a produrre qualcosa d'altro, a rifarsi ad altro. Il macchinismo cosmico deleuziano evoca la potenza del rinvio: le macchine rimandano sempre ad altro e si sostengono nel *ground* senza radici del virtuale, che è l'orizzonte mobile di ogni pratica dell'attuale. Il cosmo per Deleuze è "un immenso ritornello deterritorializzato"<sup>395</sup>, un ritmo che rimanda sempre ad altro<sup>396</sup> e che continua a differire da sé stesso. Il pensiero nuota, viaggia. Scrive Deleuze: «La filosofia, non più come giudizio sintetico, ma come sintetizzatore di pensieri, per far viaggiare il pensiero, renderlo mobile, farne una forza del Cosmo»<sup>397</sup>.

La *natura naturante* per Deleuze è inoltre intimamente tecnica: è l'essere ad essere tecnico, ovvero operativo. La natura come produzione è la vita generica dell'anonimo, la potenza del neutro. In quest'ottica secondo Deleuze occorre invertire la direzione del pensiero e del senso comune: la tecnica prodotta dall'uomo è solo una delle infinite variazioni della produttività tecnica e pratica del cosmo. Così la macchina cosmologica precede ogni forma di antropo-tecnica poiché è l'essere stesso ad essere macchinico. Come nota Guattari: «l'uso corrente vorrebbe che si parlasse delle macchine come sottoinsieme della tecnica. Al contrario vorremmo considerare la problematica delle tecniche come sovradeterminata da quella delle macchine»<sup>398</sup>.

Macchinico e non meccanico, né organico: il cosmo non è un grande meccanismo né un organismo allargato, ma un macchinismo produttivo generalizzato. Per Deleuze non c'è nulla di naturale, tutto è artificiale ed è il prodotto di continue pratiche di differenziazione, mai determinabili a priori come meccanismi, ma piuttosto rintracciabili a posteriori come indizi e potenze. Tra il meccanico e l'organico la macchina mette in fuga entrambe le polarità, facendo funzionare il cosmo e il suo farsi. Se c'è dunque una forma di vitalismo, per Deleuze esso coincide con la potenza

---

<sup>395</sup> Ivi, p. 453.

<sup>396</sup> Si veda a proposito H.R. S. Lima, *Difference as Rhythm and Thought as Subtractive Synthesis in Gilles Deleuze*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 79-94.

<sup>397</sup> Ivi, p. 475.

<sup>398</sup> F. Guattari, *Caosmosi*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 49.

macchinica dell'universo<sup>399</sup>, che non cessa di complicarsi, (dal latino *complicatio* è letteralmente la piegatura).

Il cosmo è un groviglio rizomatico di piegature o complicazioni, progressive stratificazioni rinvianti che accadono lungo la superficie del piano di immanenza, come prensioni di prensioni. L'universo deleuziano si evolve piega per piega<sup>400</sup>, portando il movimento all'infinito. Il cosmo deleuziano è in altre parole un cosmo barocco, nella misura in cui:

Il Barocco non connota un'essenza, ma una funzione operativa. Il Barocco produce di continuo pieghe [...]il barocco curva e ricurva le pieghe, le porta all'infinito, piega su piega, nella piega. Il suo tratto distintivo è dato dalla piega che si prolunga all'infinito<sup>401</sup>.

L'illimitatezza dei rinvii è la struttura dell'immanenza: per Deleuze il “*labirinto del continuo*”<sup>402</sup> non può dissolversi in punti indipendenti, come sabbia fluida che si atomizza nei suoi singoli granelli, ma rappresenta piuttosto una stoffa o un foglio di carta<sup>403</sup>. Così come il labirinto<sup>404</sup> aggrovigliato del sinechismo peirceano esclude la formazione di punti discreti, per Deleuze non ci sono *minima*, ma sempre pieghe su pieghe, all'infinito. Il rizoma nel suo stato di piegatura accavallata è dunque un groviglio di forze plastiche che funzionano come una “macchina barocca”<sup>405</sup>, dove non si procede di parte in parte, ma di piega in piega. Il vero ed unico “atomo” è l'inflessione<sup>406</sup>, ovvero la curvatura, l'elasticità, la deformazione senza strappo. L'inflessione è in altre parole il luogo della cosmogenesi<sup>407</sup>. Per Deleuze la divisione atomica lascia spazio al chiaroscuro delle pieghe e ad i loro continui sconfinamenti, così che «il chiaro si immerge sempre nello scuro e viceversa»<sup>408</sup>. Come nota Peirce è precisamente ai margini e nel mezzo di ogni transito che si scopre la potenza del

---

<sup>399</sup> Sul tema del macchinismo universale cfr. N. Tosel, *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?* in «La Deleuziana», 3, 2016, p. 64 e L. Higgins, *A Logos Without Organs. Cosmologies of Transformations in Origen and Deleuze and Guattari*, in «Substance», 2010, 39, 10, pp. 141-153.

<sup>400</sup> G. Deleuze, *La Piega*, cit. p. 5.

<sup>401</sup> Ivi, p. 10.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> Sul tema del labirinto in rapporto a Peirce e Deleuze cfr. U. Eco, *Sugli Specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, cit., pp. 404-437.

<sup>405</sup> G. Deleuze, *La piega*, p. 12.

<sup>406</sup> G. Deleuze, *La piega*, p. 25.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> Ivi, p. 54.

sinechismo. Il celebre esempio peirceano è quello di una macchia nera di inchiostro caduta su un foglio, i cui contorni sono di fatto commisti e sconfinanti con il bianco del foglio stesso:

A drop of ink has fallen upon the paper and I have walled it round. Now every point of the area within the walls is either black or white; and no point is both black and white. That is plain. The black is, however, all in one spot or blot; it is within bounds. There is a line of demarcation between the black and the white. Now I ask about the points of this line, are they black or white? Why one more than the other? Are they (A) both black and white or (B) neither black nor white? Why A more than B, or B more than A? It is certainly true. First, that every point of the area is either black or white, Second, that no point is both black and white, Third, that the points of the boundary are no more white than black, and no more black than white. The logical conclusion from these three propositions is that the points of the boundary do not exist. That is, they do not exist in such a sense as to have entirely determinate characters attributed to them for such reasons as have operated to produce the above premisses. This leaves us to reflect that it is only as they are connected together into a continuous surface that the points are colored; taken singly, they have no color, and are neither black nor white, none of them. Let us then try putting "neighboring part" for point. Every part of the surface is either black or white. No part is both black and white. The parts on the boundary are no more white than black, and no more black than white. The conclusion is that the parts near the boundary are half black and half white. This, however (owing to the curvature of the boundary), is not exactly true unless we mean the parts in the immediate neighborhood of the boundary. These are the parts we have described. They are the parts which must be considered if we attempt to state the properties at precise points of a surface, these points being considered, as they must be, in their connection of continuity. The logical conclusion from these three propositions is that the points of the boundaries do not exist<sup>409</sup>.

## 2.10 Caosmosi. Caotizzare l'ordine, setacciare il caos

Il cosmo deleuziano è osmosi di  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  e  $\acute{\kappa}\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$  : *caosmosi* è un vocabolo concettuale<sup>410</sup> coniato da Guattari<sup>411</sup> per rendere conto lo stato di turbolenza e intermittenza dell'universo. La turbolenza è un *medium* tra ordine e disordine, è propriamente ciò

---

<sup>409</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.127.

<sup>410</sup> Per Deleuze alcune parole sono veri e propri "vasi di pandora concettuali" che sprigionano problemi aperti, suggerendo piste teoretiche da esplorare. Cfr. a proposito, G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit, p. 83.

<sup>411</sup> F. Guattari, *Caosmosi*, cit.

Come spesso accade per molte delle concettualità più dirompenti della filosofia deleuziana, esse si nutrono intimamente dell'alleanza teoretica e biografica con la figura di Guattari. Quest'ultimo lavorò periodicamente ed in maniera costante alla stesura di una sceneggiatura di un film di fantascienza a tema cosmologico, di fatto mai realizzato, ma le cui virtualità effettuali agiscono in ognuno dei suoi testi e in particolar modo in *Caosmosi*. Si tratta di *Un amour UIQ* (Universo-Infra-Quark), un'avventura speculativa tragicomica attraverso il caosmo, con prefigurazioni su tendenze contemporanee quali «il postumanesimo, il transumanesimo, l'ecocritica, l'editing genomico, la collassologia, il capitalismo della sorveglianza, il data mining, l'HMI, l'intelligenza artificiale, il machine learning». (S. Maglioni, G. Thomson, "Per un cinema Infra-Quark", Introduzione a F. Guattari, *UIQ*, tr.it. Luiss University Press, Roma, 2022, p. 45). Il tema della cosmologia per Guattari non è dunque un interesse tangenziale, ma uno snodo nevralgico della sua produzione intellettuale e rappresenta un punto di riferimento ineludibile anche per Deleuze.

che accade nel mezzo tra ordine e caos; *χάος* e *κόσμος* non si oppongono, ma si interpongono<sup>412</sup>, si intrecciano, sono parti di un *continuum*<sup>413</sup>. Tra il caos e la regolarità assoluta di leggi così perfette (ovvero pienamente compiute) da essere diventate pure cristallizzazioni esangui, l'interessante per Deleuze e Guattari è letteralmente il mezzo, il *medium*, l'interferenza. *Chaosmos* è una parola che compare come una luminescenza nel *Finnegans Wake* di James Joyce e che Deleuze e Guattari riprendono per designare la funzione di connettore osmotico che il caosmo esercita tra ordine e caos. Il celebre passo di Joyce a cui Deleuze e Guattari si rifanno è il seguente:

Because, Soferim Bebel, if it goes to that, (and dormerwindow gossip will cry it from the housetops no surelier than the writing on the wall will hue it to the mod of men that mote in the main street) every person, place and thing in the chaosmos of Alle anyway connected with the gobblydumped turkery was moving and changing every part of the time: the travelling inkhorn (possibly pot), the hare and turtle pen and paper, the continually more and less intermisunderstanding minds of the anticollaborators, the as time went on as it will variously inflected, differently pronounced, otherwise spelled, changeably meaning vocable scriptsigns<sup>414</sup>.

Come nota Eco il libro *Finnegans Wake* è la mappa caosmotica di un'opera-universo strutturalmente ambigua, aperta sulla vertigine *χάος* e *κόσμος*<sup>415</sup>.

Per Deleuze la caosmosi utilizza lo stesso dispositivo che fa funzionare l'empirismo trascendentale: fa filtrare cioè due polarità nei loro presunti opposti. Così il caos attraversa l'ordine e l'ordine passa attraverso il caos. Il tema è quello dell'"immanenza caosmica"<sup>416</sup> di ordine e caos, di modo che essi producano nella loro reciproca interferenza una "connettività generalizzata"<sup>417</sup> e continua.

Si tratta dunque di assemblare "tichismo" e regolarità, facendo filtrare il caos negli interstizi della legge, rimanendo sempre in contatto con l'oscillazione pericolosa<sup>418</sup> e sperimentale del caos. Occorre cioè far uscire dal solco la legge, farla de-lirare, setacciando e distillando del resto le velocità infinite che traccia il caos.

---

<sup>412</sup> Cfr. S. Bartezzaghi, *Finnegans Wake/Joyce l'uomo di meandertale*, in «Doppiozero», 2017.

<sup>413</sup> Come nota A. Beaulieu: «The notion of chaosmos, borrowed from James Joyce, points to another aspect of Deleuze's cosmological sensitivity. Joyce's neologism "chaosmos" expresses the fact that chaos and cosmos (disorder and order) are not opposites, but part of a larger continuum» (A. Beaulieu, *Introduction to Gilles Deleuze's cosmological sensibility*, in «Философия И Космология», 16, 2016, p. 201. Sul tema cfr. Anche P. Ffrench, *The Complications of Divergent Series. Deleuze on Proust*, in «LINKs », 5-6, 2021, pp. 130-134.

<sup>414</sup> J. Joyce, *Finnegans wake*, Faber and Faber, Londra, 1975, p. 118.

<sup>415</sup> Si veda a proposito U. Eco, *Le poetiche di Joyce*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 113-163.

<sup>416</sup> F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 87.

<sup>417</sup> Ivi, p. 88.

<sup>418</sup> Ivi, p. 89.

L'operazionalità della caosmosi avviene sempre nel mezzo ed è il frutto di un lavoro che coniuga le dissonanze tramite una sintesi di tipo disgiuntivo. Omogenesi ed eterogenesi lavorano dunque in maniera complementare e seguendo un'alleanza indistricabile: «il cursore della caosmosi non cessa di oscillare fra diversi fuochi, non per totalizzarli, ma per farne, malgrado tutto, un mondo»<sup>419</sup>. L'universo non è una sintesi dialettica di *χάος* e *κόσμος*, ma piuttosto l'energetica che si sprigiona nella loro interazione simbiotica<sup>420</sup>. Il cosmo per Deleuze e Guattari si trova in uno stato di *grasping caosmico*<sup>421</sup>, che instaura un "tenere insieme"<sup>422</sup> fra regolarità e disparità:

La prima piegatura caosmica consiste nel far coesistere le potenze del caos e della più elevata complessità. È attraverso una continua andata-ritorno a velocità infinita che le molteplicità di entità si differenziano in complessioni ontologicamente eterogenee, si caotizzano abolendo la loro diversità figurale, si omogenizzano in seno a un medesimo essere-non-essere. Si immergono senza sosta in un punto archimedeo caotico nel quale possono riemergere investite di nuovi carichi di complessità<sup>423</sup>.

Il caos è un nemico, ma un nemico con cui stare a contatto, «un nemico ma che è al contempo anche è un alleato, in termini di risorsa energetica e di riserva di potenziali»<sup>424</sup>. Non c'è nessun dualismo manicheo tra eterogenetico ed omogenetico in quanto essi si dislocano sul medesimo piano di immanenza e si avvolgono reciprocamente. Divergenza è convergenza, omogenesi è eterogenesi: «caosmos è divergenza delle serie affermate, ma anche un centro decentrato che traccia tra le serie e per tutte le disgiunzioni [...] nient'altro che l'Evento soltanto, *l'Eventum tantum* per tutti i contrari che comunicano con sé la propria distanza, che risuonano attraverso tutte le sue disgiunzioni»<sup>425</sup>. Per Deleuze:

Non si tratta affatto di punti di vista differenti su una storia che si suppone sia la stessa; i punti di vista infatti restano sottomessi a una regola di convergenza. Si tratta invece di storie differenti e divergenti, come se un paesaggio assolutamente distinto corrispondesse a ciascun punto di vista. Vi è proprio un'unità delle serie divergenti in quanto divergenti, ma è un caos sempre scentrato che è esso stesso un tutt'uno con la Grande Opera. Questo caos informale, la grande lettera di *Finnegans Wake*, non è un caos qualunque: è potenza di affermazione, potenza di affermare tutte le serie eterogenee, che "complica" in sé tutte le serie (da ciò discende l'interesse di Joyce per Giordano Bruno, come teorico della

---

<sup>419</sup> Ivi, p. 91.

<sup>420</sup> Ivi, p. 97.

<sup>421</sup> Ivi, p. 66.

<sup>422</sup> Ivi, p. 113.

<sup>423</sup> Ivi, p. 111.

<sup>424</sup> M. Guareschi, "Costruttivismo macchinico", Introduzione a F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 17.

<sup>425</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 157.

*complicatio*). Tra queste serie di base si produce una sorta di risonanza interna; questa risonanza induce un movimento forzato che oltrepassa le serie stesse<sup>426</sup>.

Secondo Deleuze il caos è l'elemento nel quale il pensiero non cessa di galleggiare e che deve continuamente essere contro-effettuato. Il caos non è mera assenza di ordine, ma affermazione che *caotizza*<sup>427</sup>, sciogliendo nell'infinito i nodi di consistenza associati alla regolarità. Il caos è una minaccia<sup>428</sup> che deve essere digerita e incorporata dalla legge, ma mai superata *in toto*. Occorre dunque *setacciare* il caos, dandogli consistenza: «il piano di immanenza è come un taglio del caos e agisce come un setaccio»<sup>429</sup>. Il piano-setaccio è teso sul caos e lo filtra, senza ricadervi. Il problema della filosofia è quello di acquisire una *consistenza* (concettuale) senza perdere le velocità infinite in cui il pensiero è immerso. Per Deleuze, infatti, «anche il sistema più chiuso ha ancora un filo che sale verso il virtuale, e da cui deriva la ragnatela»<sup>430</sup>. A suo avviso il caos non è sinonimo di disordine, non è l'opposto o la negazione dell'ordine, ma piuttosto un'affermazione di «velocità infinite che dissipano qualunque forma vi si profili»<sup>431</sup> nell'assenza di consistenza e referenza. Il virtuale guida l'evoluzione intensiva di tutte le serie<sup>432</sup>, le fa comunicare, presentandosi come il fondo senza fondo dove le cose acquistano consistenza:

Il mondo intenso delle differenze, in cui le qualità trovano la loro ragione e il sensibile, il proprio essere, è proprio l'oggetto di un empirismo superiore, che ci insegna una strana «ragione», il multiplo e il caos della differenza (le distribuzioni nomadi, le anarchie incoronate). Le differenze si somigliano sempre, sono analoghe, opposte o identiche: la differenza è dietro ogni cosa, ma dietro la differenza non c'è nulla. Tocca ad ogni differenza di passare attraverso tutte le altre, e di «volersi» o di ritrovarsi anch'essa attraverso tutte le altre. Si capisce perché l'eterno ritorno non sorga come secondo, o non venga dopo, ma sia già presente in ogni metamorfosi, contemporaneo di ciò che fa ritornare. L'eterno ritorno si riferisce a un mondo di differenze implicite le une nelle altre, a un mondo complicato, senza identità, propriamente caotico. Joyce presentava il vicus of recirculation come facente girare il *chaosmos*; e Nietzsche diceva che il caos e l'eterno ritorno non erano due cose distinte, ma una sola e stessa affermazione. Il mondo non è né finito né infinito, come nella rappresentazione, ma è compiuto e illimitato. L'eterno ritorno è l'illimitato dello stesso compiuto, l'essere univoco che si dice della differenza<sup>433</sup>.

---

<sup>426</sup> Ivi, p. 229.

<sup>427</sup> G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 45.

<sup>428</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 5.

<sup>429</sup> Ivi, p. 33.

<sup>430</sup> Ivi, p. 116.

<sup>431</sup> Ivi, p. 111.

<sup>432</sup> Cfr. a proposito G. Piatti, *The life and the crystal. Paths into the virtual in Bergson, Simondon, Deleuze*, in «LaDeleuziana», 3, 2016, pp. 51-58, ma anche S. Mickey, *Cosmological Postmodernism in Whitehead, Deleuze and Derrida*, in «Process Studies», 37.2, 2008, pp. 25-41.

<sup>433</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 80.

È necessario mantenere sempre aperta una fenditura sul caos, far filtrare “caos libero e ventoso”<sup>434</sup> attraverso le pieghe del piano di immanenza, lacerare l’ombrello delle opinioni per «far passare una corrente d’aria generata dal caos»<sup>435</sup>. “Un Caosmo è un caos composito”<sup>436</sup>, che si ordina secondo delle direttrici mobili. Occorre far intervenire un grande setaccio, «una membrana elastica e informe, simile a un campo elettromagnetico, o al ricettacolo del Timeo, per far uscire qualcosa»<sup>437</sup>. D’altra parte, si rende necessario scompaginare e caotizzare l’ordine facendogli perennemente da contrappunto e mettendolo in fuga: il mezzo di tutte le cose è sempre una vertigine caosmotica; *χάος* e *κόσμος* sono dunque indiscernibili, inseparabili, coalescenti.

Per Deleuze il rapporto tra caos e regolarità – come avremo modo di sostanziare meglio in seguito in riferimento alla cosmologia di Peirce – produce un paradosso (almeno apparente) per cui è *entro* il dominio del caos che si sviluppano e germogliano *spontaneamente* isole di regolarità. Come nota Tarrizzo a proposito della concezione deleuziana del caos:

Poniamo infatti di definire il caos come l’assenza di ogni regola: questa non può diventare a sua volta la regola del caos. Se il caos è davvero l’assenza di ogni regola, nemmeno l’assenza di ogni regola può diventare una regola, la regola del caos. Ragion per cui è legittimo affermare che il caos produce spontaneamente regolarità. Il caos genera isole di regolarità<sup>438</sup>.

Ordine e caos convivono perennemente: «il caos convive sempre con il non-caos, genera spontaneamente ordine, regolarità, genera un cosmo, o meglio, più cosmi, risucchiando al tempo stesso il cosmo, ogni cosmo, ogni isola di regolarità, nel mare dell’infinita irregolarità»<sup>439</sup>. Le leggi sono prodotte *intensivamente* attraverso il caos e galleggiano come bolle di regolarità, mondi avvolti e bagnati dal mare del caos. Il caos è l’ingovernabile che continua a esondare, è come un tafano che sollecita la regolarità. Deleuze sovverte intensivamente la metafisica, liberando la potenza del cosmologico: a suo avviso non si tratta tanto di sovrapporre (come un calco ilemorfico) l’ordine al caos, ma di assistere al germogliare delle leggi proprio *attraverso* il caos. Contro il

---

<sup>434</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 206.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> Ivi, p. 207.

<sup>437</sup> G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 127.

<sup>438</sup> D. Tarrizzo, “La metafisica del caos”, Introduzione a G. Deleuze, *La Piega*, cit., p. XXVI.

<sup>439</sup> Ivi, p. XXVI.

volontarismo di una ragione assoluta che pretende di astrarsi in maniera definitiva da tutto ciò che è deviante, Deleuze fa dell'aberrante il fluido da cui ogni isola di regolarità è lambita. Così come per Peirce, anche per Deleuze: «è proprio questo a consentire al pensiero di regolarsi, di ordinarsi o di assumere una forma che lo protegga dall'informe [...] il pensiero è percorso dal caos, ma si ordina o assume un certo ordine in funzione di quel po' di ordine che trova nelle cose stesse»<sup>440</sup>.

La *crescita* e l'evoluzione del pensiero è intensiva e continua: «l'eterno ritorno non è l'effetto dell'Identico su un mondo divenuto simile, né un ordine esteriore imposto al caos del mondo, l'eterno ritorno, viceversa, è l'identità interna del mondo e del caos, il Caosmo»<sup>441</sup>. Regolarità è stratificazione, corazzamento contro l'informe, nella possibilità di lasciare sempre aperta una linea di fuga attraverso il caos:

C'è una grande mobilità degli strati. Uno strato è sempre capace di servire da sottostrato [...] E soprattutto, tra due strati o tra due divisioni di strati, ci sono fenomeni di interstrati: transcodificazioni e passaggi di ambienti, mescolanze. I ritmi rinviano a questi movimenti interstratici, che sono anche atti di stratificazione. La stratificazione è come la creazione del mondo a partire dal caos, una creazione continua, rinnovata<sup>442</sup>.

### **3. L'UNIVERSO COME VAST RAPPRESENTAMEN**

#### **3.1 Cosmo-logica. L'elefante bianco della cosmologia**

La cosmologia<sup>443</sup> è una tappa problematica e in gran parte ancora altamente trascurata<sup>444</sup> del pensiero di Peirce. Essa è stata spesso identificata come l'elefante bianco o la pecora nera della progenie filosofica del pensatore americano<sup>445</sup>. Il carattere aberrante<sup>446</sup> e anomalo<sup>447</sup> della cosmologia peirceana rappresenta tuttavia, in un senso pienamente deleuziano, la linea di fuga di tutto il suo pensiero, lo sforzo teoretico verso cui Peirce dirige la rotta della sua speculazione filosofica. In ultima

---

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 382.

<sup>442</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 684.

<sup>443</sup> Nel presente paragrafo introduttivo ci si riferirà in particolar modo alla ricostruzione e all'inquadramento della cosmologia peirceana che offre M.R. Brioschi. Nella fattispecie si rimanda a M.R. Brioschi, *Creativity Between Experience and Cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on Novelty*, cit., pp. 144-150 e a M.R. Brioschi, *Hints toward cosmology: The need for cosmology in Peirce's philosophy*, in «Scio. Revista de Filosofia», 12, 2016, pp. 51-73.

<sup>444</sup> Sul tema della marginalità e trascuratezza della cosmologia cfr. C. Hookway, *Peirce*, Routledge, Londra -New York, 2010, pp. 201-221.

<sup>445</sup> Cfr. W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1952, p. 215.

<sup>446</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>447</sup> Cfr. P. Turley, *Peirce's cosmology*, Philosophical Library, New York, 1977, p. 90.

analisi è solo entro una prospettiva cosmologica che si possono comprendere la semiotica e il pragmatismo di Peirce. Come egli stesso ammette: «I came to the study of philosophy not for its teaching about God, Freedom, and Immortality, but intensely curious about Cosmology and Psychology»<sup>448</sup>. La cosmologia irrorata ed innerva ogni elemento della sua sconfinata produzione filosofica. Il progetto di Peirce è infatti quello di mappare e far fluire *un vasto universo di segni*, tracciando i confini illimitati di una semiotica globale.

Se per molti la cosmologia peirceana sembrerebbe rappresentare un'uscita dal solco dagli interessi eminentemente logici di Peirce, un "balbettamento metafisico"<sup>449</sup> dalla venatura mistica, a nostro avviso essa coincide piuttosto con l'avventura delle idee forse più ambiziosa di cui la logica peirceana in quanto *grammatica speculativa* fa segno.

Il problema della cosmologia è sicuramente un terreno scivoloso ed accidentato, ma non per questo esso rappresenta una dimensione accidentale o esteriore rispetto al pensiero di Peirce. L'apertura al problematico e all'effettualità è del resto la cifra del pragmatismo. Il fatto che la cosmologia sia dunque un terreno abbozzato, per ammissione dello stesso Peirce<sup>450</sup>, dovrebbe garantirne la dimensione euristica più che minarne l'organicità<sup>451</sup>.

Per Peirce, infatti, logica e cosmologia sono un intreccio indissolubile. Come nota Brioschi, la necessità di dare corpo ad una riflessione cosmologica affonda le sue radici nella logica di Peirce<sup>452</sup>. Se non la si legge in chiave semiotica, la cosmologia di Peirce

---

<sup>448</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 4.2.

<sup>449</sup> Cfr. A proposito R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles Sanders Peirce*, La Nuova Italia, Firenze, 1986, p. 148.

<sup>450</sup> A suo avviso: «That idea has been worked out by me with elaboration. It accounts for the main features of the universe as we know it - the characters of time, space, matter, force, gravitation, electricity, etc. It predicts many more things which new observations can alone bring to the test. May some future student go over this ground again and have the leisure to give his results to the world » (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.34).

<sup>451</sup> T.L. Short sostiene che il progetto cosmologico di Peirce sia fallimentare, nel senso euristico del termine, ovvero nella misura in cui esso corrisponde ad un programma di *inquiry* aperto sul tema più che ad un terreno cementato e chiuso in maniera definitiva. Egli scrive: «I think that Peirce was not only aware that his cosmological ideas were sketchy but that, in fact, it is wrong to say that he had, or that he thought he had, a cosmology. What he had, instead, is something that is by its nature sketchy, i.e., a program of cosmological inquiry. He saw the hypothesis or hypotheses that define that program as being scientific, hence, as being sketches of ideas that needed to be worked up to the point where they could be tested empirically». (T.L. Shot, *Did Peirce had a cosmology?*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 46, . 4, pp. 521-543).

<sup>452</sup> M.R. Brioschi, *Creativity Between Experience and Cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on Novelty*, cit., p. 149.

rimane incomprensibile. Viceversa, altrettanto si dovrebbe dire della sua semiotica rispetto alla sua cosmologia<sup>453</sup>. Si avrà modo di chiarire nei dettagli nei paragrafi successivi in che senso e in che termini la logica, in quanto semiotica, abbracci l'universo nella sua globalità. Per fornire un primo rudimentale accesso al tema occorre sottolineare che per Peirce: « what sort of a conception we ought to have of the universe, how to think of the *ensemble* of things, is a fundamental problem in the theory of reasoning»<sup>454</sup>. La semiotica non può dunque essere intesa come una regione a sé stante del sapere, ma essa è di necessità e in maniera destinale compromessa con la cosmologia<sup>455</sup>. La logica è del resto una *logica dell'universo*, (“logic of the universe”, nelle parole di Peirce)<sup>456</sup>.

La filosofia di Peirce va dunque compresa nella complessità aggrovigliata del *continuum* che essa rappresenta, dove tutto si tiene: semiotica, logica, cosmologia, faneroscopia, sinechismo etc. sono diverse nomenclature per lo stesso problema.

Per navigare *con* la filosofia di Peirce occorre dunque muoversi in linea di principio al di qua di facili riduzionismi o partizioni: la complessione è quella del groviglio e del labirinto, di continui rispecchiamenti tra ambiti che si tengono insieme nell'unità di una molteplicità rizomatica. In questo senso: « there is a great variety of different ways in which Cosmology is both curious and useful for widely different classes of minds»<sup>457</sup>.

Peirce dedicò gran parte del suo pensiero maturo (in particolar modo dal 1883-1898) al tema della cosmologia: «I may mention that my chief avocation in the last ten years has been to develop my cosmology»<sup>458</sup>. Egli stesso sottolineò l'importanza e la centralità tra tutti i suoi scritti dei suoi testi cosmologici redatti per *The Monist* tra il 1891 e il 1893<sup>459</sup>.

---

<sup>453</sup> Cfr. a proposito U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 136.

<sup>454</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 3, p. 307.

<sup>455</sup> Cfr. A proposito R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles Sanders Peirce*, cit., p. 147.

<sup>456</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.189.

<sup>457</sup> C.S. Peirce *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed a cura di K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 267.

<sup>458</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 8.317.

<sup>459</sup> Nell'ordine ci si riferisce ai testi contenuti nel VI volume dei *Collected Papers: The architecture of theories* (1891), *The doctrine of necessity examined* (1892), *The law of mind* (1892), *Man's glassy essence* (1892), *Evolutionary Love* (1893).

La definizione più chiara del termine cosmologia compare in una delle molte voci curate da Peirce per il *Century Dictionary*. A suo avviso la cosmologia rappresenta: «The general science or theory of the cosmos or material universe, of its parts, elements, and laws»<sup>460</sup>. Secondo Peirce la cosmologia ha dunque il compito *strutturale* di evidenziare le leggi dell'universo, di esplorare il tema della temporalità e dello spazio, nonché quello della materia. Per quanto concerne la materialità dell'universo occorre precisare che per il pensatore americano essa non va scissa dalla dimensione psichica del cosmo, come si avrà modo di specificare in seguito. Per ora basti sottolineare che per Peirce la materia altro non è che mente esausta. A suo avviso, dunque, l'universo non può essere tagliato con l'accetta entro un dominio fisico e uno psichico, ma va ricercato precisamente alla loro intersezione: «The subject of [...] Cosmology, is not so very difficult, provided it be properly expanded and displayed. It deeply concerns both physicist and psychist»<sup>461</sup>.

Così come per Deleuze, inoltre, allo stesso modo per Peirce la cosmologia non recide definitivamente il legame con la metafisica, ma ne costituisce una *variazione intensiva*. Per Peirce, infatti, la cosmologia è propriamente una branca della metafisica<sup>462</sup>. Essa si configura cioè come una risemantizzazione di una certa postura metafisica tipicamente dualista ed intuizionista che affonda le sue radici nell'idea di assoluto e compiutezza, ma non rappresenta in ultima analisi una fuoriuscita dal terreno della metafisica. Per Peirce seguire il percorso della cosmologia è l'unico modo di fare “buona metafisica”. Si tratta dunque di purificare la metafisica dal dogmatismo più che abbandonarne *in toto* il perimetro. La via d'uscita dalla cattiva metafisica si scava attraverso la metafisica stessa, ripensata come cosmologia. Scrive Peirce:

So, instead of merely jeering at metaphysics, like other prope-positivists, whether by long drawn-out parodies or otherwise, the pragmaticist extracts from it a precious essence, which will serve to give life and light to cosmology and physics. That is a task for a whole era to work out<sup>463</sup>.

---

<sup>460</sup> *Century Dictionary and Cyclopedia*, ed a cura di W.D. Whitney, The Century Company, New York, 1889-1891, pp. 1288-1289.

<sup>461</sup> C.S. Peirce *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, cit., p. 267.

<sup>462</sup> Cfr. C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, pp. 258-262.

<sup>463</sup> Ivi, p. 339.

La cosmologia è un compito a-venire, sporto sul futuro ed i suoi effetti, ed in questo senso è il punto più alto del pragmaticismo di Peirce. Il “carattere cosmico della filosofia” è la sua dimensione pubblica di significazione<sup>464</sup>. Si tratta dunque di *fare-cosmo*, sondando gli effetti condizionali che una semiotica pienamente speculativa è in grado di produrre. La cosmologia per Peirce in ultima analisi è una branca della metafisica, e nella fattispecie *la* branca della metafisica che garantisce lo sviluppo di una “buona metafisica”, liberando il pensiero da predicati antropologici, dualismi e facili riduzioni unilaterali.

### **3.2 La piega e il foglio-mondo. Un groviglio di cordami**

C'è una perfetta simmetria tra la biografia aggrovigliata<sup>465</sup> di Peirce e il cosmo di cui egli si propone di mappare i confini teoretici e di cui sondare limiti; si tratta in entrambi casi di un indistricabile involuppo, di una complessione che ha la forma del *groviglio*, o potremmo dire, del rizoma. È lo stesso Peirce, del resto a definirsi un groviglio di cordami (“*a very snarl of twine*”)<sup>466</sup>.

L'idea che il pensiero preceda ed ecceda in un senso topologico e non trascendente l'individuo fa spazio cioè alla necessità di definire il flusso del pensiero-segno come un evento *indistricabile* che si aggroviglia e non cessa di aggrovigliarsi semioticamente al di là dell'umano<sup>467</sup>. Groviglio, rizoma, labirinto, pieghe: sono tutte figure del *foglio-mondo* che la macchinazione ermeneutica attivata a partire dal pensiero di Peirce continua a mobilitare.

---

<sup>464</sup> Scrive Peirce: « I use the word cosmic because cosmicus is Kant's own choice; but I must say I think secular or public would have approached nearer to the expression of his meaning » (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.176).

<sup>465</sup> Numerose sono le biografie che tentano di mappare la figura multidimensionale e controversa del pensatore americano. Si segnalano in particolare G. Deledalle, *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990; K. L. Ketner, *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998; E. Waltger, *Charles Sanders Peirce. Leben und Werk*, Agis-Verlag, Baden, 1989.

Occupava sicuramente una posizione di rilievo la biografia di J. Brent, per la capacità di restituire la complessità di un pensiero aggrovigliato, di una vita avventurosa e derelitta, specchio delle vicende biografiche che hanno investito Peirce nel corso di tutta la sua vita. Cfr. J. Brent, *Charles S. Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

<sup>466</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.184.

<sup>467</sup> Come si avrà modo di sottolineare meglio in seguito, il fatto che la semiotica peirceana intenda l'evento del pensiero come un processo impersonale ed anonimo non implica necessariamente una squalificazione dell'uso dei segni da parte dell'uomo, ma solo un loro ridimensionamento all'interno di una visione semiotica dal respiro globale.

L'espressione foglio-mondo, liberamente mutuata da Sini a partire dal lavoro peirceano sui grafi esistenziali<sup>468</sup> restituisce il compito inesauribile del pensiero (così come viene concepito da Peirce), fecondo fallimento di un tutto in linea di principio illimitato, che si stratifica in un groviglio indistricabile, piega dopo piega. Il foglio-mondo è la figurazione del cosmo, lo scorrimento cursorio di foglio in foglio della potenza virtuale del *general* e della terzità, secondo l'operazionalità semiotica dell'inferenza logica: «Il foglio mondo è niente di meno e niente di più che il mondo che accade, io dico, nella figura del suo errore e del suo errare»<sup>469</sup>. Il foglio-mondo è in altre parole il *campo* della semiosi infinita, l'orlo virtuale e puramente ottico a cui si faceva riferimento per quanto riguarda la cosmologia deleuziana. Nelle parole di Sini:

Il foglio-mondo, direi, non è una cosa e neppure un concetto, cioè un contenuto definibile una volta per tutte. Sono affermazioni piuttosto perentorie, perché resta il fatto che l'espressione foglio-mondo, per quanto vaga e inusuale è a suo modo comprensibile. Di fatto avvicina due parole del lessico comune: si tratta evidentemente di un foglio, si presume di carta; e poi si tratta del mondo [...] Ecco però qui che si apre un varco problematico. Possiamo esemplificarlo così: se mi chiedi di farti vedere un foglio, posso farlo senza problemi; ma se mi chiedi di farti vedere il mondo, la risposta diventa problematica: sia perché il mondo non è una cosa che si possa esibire, sia perché non si può vedere altro che il mondo, ma solo in una limitazione prospettica e nella evidente assenza dell'occhio che vede (come osserverebbe Wittgenstein). Ecco che l'espressione foglio-mondo cela in sé una differenza e una discrepanza, cioè un'ambiguità irresolubile. Sembra alludere a un'equivalenza: un foglio che equivale al mondo, ovvero che raffigura tutto il mondo. Pretesa impossibile, perché, come sai, il mondo è sì raffigurabile o il raffigurabile, ma non è e non può essere mai questa o quella raffigurazione, ossia una cosa raffigurata<sup>470</sup>.

L'immagine del foglio-mondo restituisce l'esercizio del *farsi* del mondo: il mondo non è da rendere noto, ma da porre in esercizio e da far circolare nell'orbita della prassi e nella sua evenemenzialità effettuale<sup>471</sup>.

In questo senso il foglio-mondo coincide con l'inesauribilità enciclopedica delle interpretazioni: «l'Enciclopedia è un grande foglio-mondo in esercizio»<sup>472</sup>. Il campo di pensiero anonimo rappresentato dalla superficie assoluta del foglio-mondo permette

---

<sup>468</sup> Per Sini i grafi esistenziali si presentano come la superficie entro cui iscrivere l'evento del mondo e della scrittura.

<sup>469</sup> C. Sini, *Il foglio-mondo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 9.

Per una panoramica approfondita sul tema del foglio in relazione ai diagrammi e ai grafi esistenziali cfr. *Sheets, Diagrams and Realism in Peirce*, ed. a cura di F. Stjernfelt, De Gruyter, Berlin/Boston, 2022.

<sup>470</sup> C. Sini, *Il foglio-mondo*, cit., p. 4.

<sup>471</sup> Cfr. a proposito C. Sini, R. Fabbrichesi, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, Hestia edizioni, Como, 1993.

<sup>472</sup> C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 12.

la ricomposizione di fogli-mondo idealmente infiniti, piani su piani che via via si succedono<sup>473</sup>. Così piega dopo piega la semiosi segue il cammino illimitato dell'interpretazione. Il foglio-mondo è per Sini lettore di Peirce l'atto mancato<sup>474</sup> della filosofia, ovvero quell'ombra virtuale e fantasmatica che avvolge ogni percorso di attualizzazione, per seguire ancora una volta le piste indicate da Deleuze. La semiosi come operazionalità rinviante è dunque il tessuto immanente<sup>475</sup> e continuo del cosmo e la sua figura è il foglio-mondo. Il foglio-mondo è una cosmologia semiotica della piegatura illimitata.

Seguendo Peirce non è possibile dividere il continuo della semiosi, ma al più piegarlo elasticamente, senza mai strapparlo. Le "divisione" del continuo è al più una piegatura, un involuppo. L'esempio leibniziano del *Pacidius Philalethi* citato da Deleuze nel suo testo sul Barocco calza perfettamente anche per la figurazione del foglio-mondo come *contiuum* senza strappi di matrice peirceana:

La divisione del continuo non deve essere considerata come quella della sabbia in granelli, ma come quella di un foglio di carta che si divide all'infinito in pieghe, di modo che si possa formare un'infinità di pieghe, le une più piccole delle altre, senza che il corpo si dissolva mai in punti o *minima*<sup>476</sup>

Il lettore viene traghettato attraverso l'*opus* peirceano dei *Collected Papers* da un avvertimento singolare, apposto dall'editore<sup>477</sup> quasi come un monito di ciò che lo attende. L'annotazione è la seguente: «*Membra ficte disjecta*, a disordered array of severed limbs». Subito sotto si legge: «it soon become clear that anyone studying Peirce today, on the basis of the Harvard *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* was essentially in the position of an animal wading into a pool of piranha fish»<sup>478</sup>. Per attraversare il pensiero di Peirce occorre la perseveranza di una vespa in una bottiglia<sup>479</sup>: nel rischio di venir intrappolati si agglutina d'altra parte la potenza del groviglio e della sua struttura fibrosa a pieghe.

---

<sup>473</sup> Si veda a proposito anche C. Sini, *La teoria del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, CUEM, Milano, 1993 e C. Sini, R. Fabbrichesi, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, Hestia Edizioni, Milano, 1994.

<sup>474</sup> Si veda in particolar modo G.B. Armenio, R. Monti, C. Sini, *An interview with Carlo Sini*, in «European Journal of Pragmatism», 15,2, 2022, p. 5.

<sup>475</sup> Sul rapporto tra semiosi e immanenza si rimanda alla terza parte.

<sup>476</sup> G.W. Leibniz, "Pacidius Philalethi", in *Opusculæ et fragmenta inedita de Leibniz*, ed. a cura di L. Couturat, 1903, pp. 614-615.

<sup>477</sup> L'introduzione è alla versione elettronica dei *Collected Papers*, curata da J. Deely.

<sup>478</sup> J. Deely, "Electronical Introduction" a C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit.

<sup>479</sup> Cfr. RL 387, 1908 e J. Brent, *C.S. Peirce: A life*, cit., p. 320.

Biografia, opera e pensiero di Peirce sono dunque la perfetta testimonianza che la filosofia sia un'avventura aperta, molto spesso accidentata, aggrovigliata, stratificata e indistricabile, con cui si può solo fluire, navigando nel suo mezzo. Come afferma Peirce stesso, il suo pensiero non può essere sintetizzato in un tutto compatto e cementato, ma si scompagina e piega, foglio dopo foglio, laddove si cerca di perimetrarlo: la fuga degli interpretanti è la *linea di fuga* che il pensiero stesso in quanto flusso rappresenta. Scrive Peirce: «all that you can find in print of my work... are simply scattered outcroppings here and there of a rich vein which remains unpublished. Most of it I suppose has been written down; but no human could ever put together the fragments. I could not myself do so»<sup>480</sup>, Senza inizio né finé, il pensiero di Peirce è il cosmo aggrovigliato di cui egli tenta di mappare i confini erratici. La filosofia e la cosmologia di Peirce sono come una casa che viene continuamente ricostruita dal suo interno<sup>481</sup> o come una nave in continua riparazione, mentre è in aperta navigazione. L'universo per Peirce è *fibroso* e capillarmente razionale, laddove la ragione speculativa non forma tanto una catena ma un cavo intrecciato di fibre. La chiave è la connessione rizomatica che fa capo ad una ragionevolezza smarginata, che si accontenta di essere ragionevole<sup>482</sup> più che ponente: «reasoning should not form a chain which is no stronger than its weakest link, but a cable whose fibres may be ever so slender, provided they are sufficiently numerous and intimately connected»<sup>483</sup>. Se c'è una figura che restituisce il groviglio della semiosi, essa è sicuramente quella del labirinto, frastagliato e fibroso. Dalla seguente immagine tratta dai manoscritti di Peirce si può comprendere come per il pensatore americano il labirinto, l'intreccio e la rete siano il cardine mobile della semiosi stessa, e ne rappresentino in forma pura il suo funzionamento. La continuità del foglio-mondo non è mai lineare, ma stratificata

---

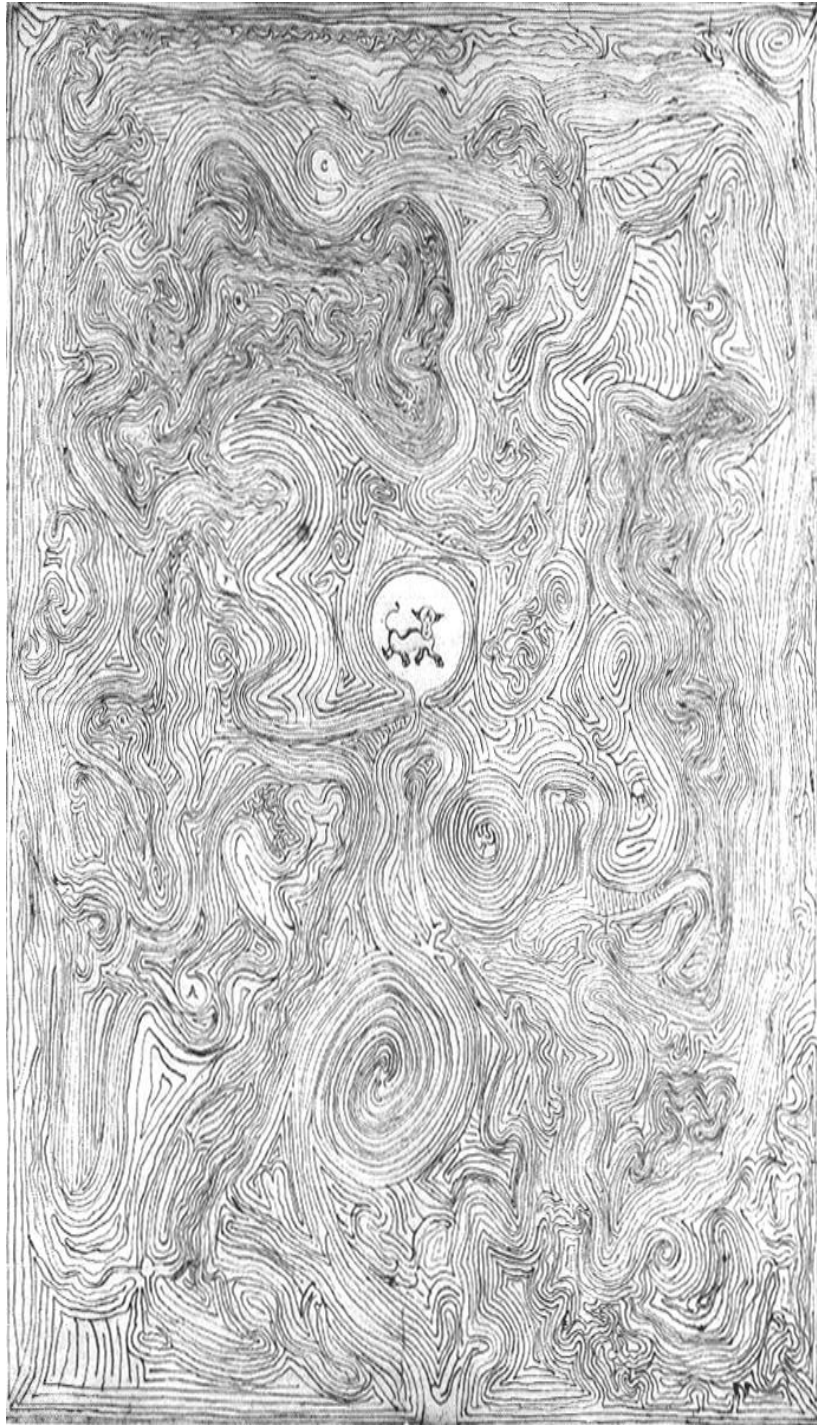
<sup>480</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., epigram 2, XII.

<sup>481</sup> L'immagine è mutuata da M. Murphey, *The Development of Peirce's philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961, pp. 3-4.

<sup>482</sup> Il riferimento è ancora una volta a U. Eco e alla sua nozione di ragionevolezza. Scrive Eco in particolare: «Il pensiero del labirinto e dell'Enciclopedia è debole [...] debole come è debole il lottatore orientale che fa proprio l'imperativo dell'"avversario" e inclina a cedervi. Per poi trovare nella situazione che l'altro ha creato i modi (congetturabili) per rispondere vittoriosamente [...] è forte e vince talora, perché si accontenta di essere ragionevole» (U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, cit., p. 436-437).

<sup>483</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 2, p. 213.

e molteplice, in ultima analisi, labirintica. Il cosmo è “un arabesco di circonvoluzioni intrecciate”<sup>484</sup>.



R 1537, senza data.

---

<sup>484</sup> T. Sebeok, “L’io semiotico”, in *Semiotica dell’io*, ed. a cura di T. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2001, p. 35.

### 3.3 Fare segno, fare cosmo: scontentando Cerbero

Jürgen Habermas dedica un breve e icastico testo alla nozione di comunicazione in Peirce. Nel presente paragrafo ci si propone di valorizzare proprio ciò che Habermas critica in maniera caustica di Peirce nel saggio *Peirce and communication*<sup>485</sup>. A nostro avviso, infatti, Habermas coglie qualcosa di fondamentale e profondo del pensiero di Peirce, in maniera lucida e sottile, sebbene il suo posizionamento sia polemico.

La tesi centrale del saggio è l'idea che Peirce prenda congedo dalla nozione di comunicazione come modello linguistico, orientandosi piuttosto verso una *grammatica speculativa* universale, nel senso che abbraccia tutto l'universo e funziona in linea di principio al di qua del linguaggio, delineando il meccanismo generale del fare segno. Nelle parole di Habermas:

Peirce did not often speak of communication. That is surprising in the case of an author who was convinced of the semiotic structure of thought and who asserted that every logical evolution of thought must be dialogic. Peirce was not talking about the relation between a speaker who uses an expression and an addressee who understands the expression<sup>486</sup>. Rather, what he said is that every mind requires two quasi-minds – a Quasi utterer and a Quasi-interpreter [...] Peirce spoke of quasi-minds here, because he wanted to conceptualize the interpretation of signs abstractly, detached from the model of linguistic communication between a speaker and a hearer, detached even from the basis of human brain<sup>487</sup>.

Queste righe del saggio di Habermas colgono il cuore pulsante della cosmologia peirceana, ovvero il fatto che essa annuncia il progetto ambizioso di una semiotica universale che troneggi su tutta la distesa di segni<sup>488</sup>, in una forma depersonalizzata. Si tratta dunque di spingere la nozione di rappresentazione oltre il linguaggio umano, svincolandola da un'equazione spesso claustrofobica che collega la prima al secondo. La semiotica peirceana non è sicuramente logocentrica, anche se non demonizza il linguaggio di per sé. Secondo Habermas Peirce propone un *processo di anonimizzazione del processo di interpretazione*<sup>489</sup> sganciando la nozione di interpretanza tanto da predicati antropologici quanto da elementi linguistici, che si configurano al più come una specie di un genere:

---

<sup>485</sup> J. Habermas, "Peirce and Communication" in *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. a cura di K.L. Kettner, Fordham University Press, New York, 1995, pp. 243-266.

<sup>486</sup> Ivi, p. 243.

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> Ivi, p. 244.

<sup>489</sup> Ivi, p. 245.

Peirce insisted on the anonymization of the interpretative process, from which he eliminated the interpreter. What remains after this abstraction are currents of depersonalized sequences of signs, in which every sign refers as the interpreter to the previous sign and refers as the interpretandum to the following sign<sup>490</sup>.

Il genere di cui i segni linguistici sono solo una specificazione singolare è la generale e vasta capacità operativa di *fare segno*, che non è altro che la forma pura del cosmo, colta nel suo accadere. Fare segno è fare cosmo. La semiotica a cui Peirce ambisce di dare corpo non è in alcun modo riducibile unicamente a segni linguistici, ma coinvolge il divenire e l'evoluzione *globale* dell'universo nel suo complesso. In definitiva la semiotica di Peirce propone un modello anonimo e pre-personale della nozione di interpretazione; il cardine mobile della semiosi non è altro che la potenza del rimando, slegata da ogni riferimento *esclusivo* all'umano.

Per Peirce il concetto di segno viene cioè considerato da una prospettiva non antropocentrica e non specie-specifica. La nozione di segno è deliberatamente *vaga*, nel senso pienamente euristico del termine: non tanto nella sua definizione – Peirce offre moltissime definizioni di segno<sup>491</sup> –, ma per il fatto che il suo funzionamento è astratto dagli accidenti fattuali che non cessa di attualizzare, pur dipendendo pragmaticamente e non potendo essere dissociato da tali specificazioni, senza tuttavia mai identificarvisi *in toto*. Segno è in primo luogo *istanza segnica*, non necessariamente ed esclusivamente umana. L'istanza, infatti, è in linea di principio neutra, è un puro funzionamento: la potenza cursoria dell'infinito differimento,

---

<sup>490</sup> Ivi, pp. 244-245.

<sup>491</sup> Di seguito, a titolo esemplificativo, alcune delle più rilevanti formulazioni del concetto di segno; in nessuna di esse Peirce fa riferimento esplicito all'umano:

«Sign is anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on an infinitum» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.303).

«Now a sign has, as such, three references: first, it is a sign to some thought which interprets it; second, it is a sign for some object to which in that thought it is equivalent; third, it is a sign, in some respect or quality, which brings it into connection with its object» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.283).

«Sign is anything, A, which

(1) in addition to others characters of its own,

(2) stands in a dyadic relation P to a purely active correlate, B, and is also

(3) in a triadic relation to B for a purely passive correlate, C, this triadic relation being such as to determine C to be in a relation,  $\mu$ , to B, the relation  $\mu$  corresponding in a recognized way to the relation P, its dyadic relation to A would belong to it just the same even if A did not exist» (C.S. Peirce, *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. a cura di C. Hardwick, Indiana University Press, Bloomington, 1977, p. 192).

attraverso la struttura formale<sup>492</sup> e *seriale* del rimando. Nel definire il concetto di segno Peirce cerca cioè di spogiarlo da ogni tipo di incrostazione antropocentrica, rendendola una pura operazionalità formale:

Logic will here be defined as *formal semiotic*. A definition of a sign will be given which no more refers to human thought than does the definition of a line as the place which a particle occupies, part by part, during a lapse of time. Namely, a sign is something, *A*, which brings something, *B*, its *interpretant* sign determined or created by it, into the same sort of correspondence with something, *C*, its *object*, as that in which itself stands to *C*. It is from this definition, together with a definition of “formal”, that I deduce mathematically the principles of logic. I also make a historical review of all the definitions and conceptions of logic, and show, not merely that my definition is no novelty, but that my non-psychological conception of logic has *virtually* been quite generally held, though not generally recognized<sup>493</sup>.

Peirce è piuttosto agnostico su cosa sia *a livello essenziale* capace di fare segno, nella misura in cui ciò che è discriminante è rilevare che tale capacità *pragmatica*, astratta<sup>494</sup> eppure sempre involupata nelle sue esplicazioni, è la cifra di tutto l’universo. Per Peirce non è importante stabilire che cosa (quale ente, quale attualità) faccia segno in maniera privilegiata, ma mappare la potenza di fare segno, a tutti livelli del cosmo, considerandola come un lavoro di macchinazione pragmatica: l’interpretazione, in un senso minimale e formale – e per questo transfrontaliero –, non è altro che il meccanismo di strutturazione del terzo<sup>495</sup>, che si *inter-pone* tra il primo e il secondo:

Sign, or Representamen, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its Object, as to be capable of determining a Third, called its Interpretant, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object<sup>496</sup>.

È proprio tale interposizione che per Peirce è l’interessante – *inter-esse*, letteralmente è ciò che sta nel mezzo. L’interferenza, ovvero il trascinare nel mezzo il rapporto tra

---

<sup>492</sup> Sul tema del formalismo della teoria del segno peirceana cfr. V. Colapietro, *Peirce’s Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, SUNY Press, New York, pp. 4-9.

<sup>493</sup> C.S. Peirce, *The New Elements of Mathematics by Charles Peirce*, voll. I-IV, ed. a cura di C. Eisele, The Hague, Mouton, 1976, vol.1, pp. 20-21.

<sup>494</sup> Sul tema della funzione formale e relazionale della terzità in Peirce si rimanda in particolar modo ad E. Fadda, *La semiotica una e bina. Problemi di filosofia del segno da Ch. S. Peirce a F. de Saussure e L.J. Prieto*, Centro Editoriale e Libraio, Rende, 2004, pp. 51-53.

<sup>495</sup> Peirce lavorò tutta la vita alla sua dottrina delle categorie, che definì il punto più alto della sua filosofia, il suo contributo più rilevante nell’ambito del pragmatismo. Nella versione della faneroscopia, di cui si riprende la nomenclatura di primo, secondo e terzo, le tre categorie che compongono il reale, si configurano rispettivamente come (1) ciò che si manifesta alla nostra esperienza come assolutamente irrelato, pura datità, immediatezza, “pure suchness”, (2) scontro, resistenza tra due elementi, lotta, sforzo, (3) mediazione, legge, generalità, interpretazione, transazione.

<sup>496</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.274.

primità e secondità è precisamente il lavoro continuo che l'interpretazione non cessa di tessere, ad ogni piano dell'universo. La semiotica è il gioco non per forza umano tra istanze segniche, attraverso la superficie sagittale della terzità, che attraversa a partire dal mezzo ogni relazione segnica. La cosmologia peirceana propone in questo senso una critica devastante allo psicologismo. Per Peirce, infatti, relegare la semiotica al dominio dell'umano, significa rendere i suoi confini un perimetro claustrofobico. Intendere la semiotica come un affare esclusivamente umano è una riduzione della complessità e della complessione aggrovigliata che il cosmo rappresenta: schiacciare il dispositivo universale (nel senso di cosmico e globale) della semiotica sul polo umano è solo un contentino a Cerbero<sup>497</sup>. Si tratta di un punto cruciale della semiotica globale di Peirce, su cui il pensatore americano spesso si cruciò di fare chiarezza:

It is clearly indispensable to start with an accurate and broad analysis of the nature of a Sign. I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former. My insertion of "upon a person" is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood<sup>498</sup>.

La semiotica di Peirce non è assolutamente una teoria della comunicazione interpersonale, o meglio, lo è anche, ma non solo. La posta in gioco è molto più alta e la scommessa abduittiva a cui Peirce chiede di rispondere è precisamente l'avventura speculativa e pragmaticista di un pensiero dal respiro cosmologico. L'obiettivo primario di Peirce è, prendendo in prestito un'espressione di Deely, una "grand vision"<sup>499</sup>, un affresco cosmico della semiotica. Soffermarsi dunque sull'aspetto

---

<sup>497</sup> Come nota E. Fadda: «Sappiamo che Cerbero, il cane infernale a tre teste, era di bocca buona: nell'*Eneide* si accontenta di un'offa – una pagnotta al miele – e nella *Divina Commedia*, addirittura, di una manciata di fango. Il paragone è dunque scelto da Peirce – non senza una certa raffinatezza – per indicare il fatto che la maggior parte del pubblico, anche colto, fugge dalla difficoltà di una concezione astratta, se non intravede immediatamente una possibilità di applicazione agli aspetti più ordinari della sua vita quotidiana. Nel fornire il suo contentino a Cerbero – e forse, potremmo dire con una punta di malignità, alla stessa Lady Welby – Peirce rimane consapevole che l'aspetto più importante è un altro, e molto più vasto. Potremmo chiamare questa concezione più vasta – prendendo in prestito un'espressione di John Deely – la *Grand Vision* del filosofo americano. Dobbiamo dunque dire che, se valutiamo una semiotica per l'ampiezza di prospettiva, la semiotica di Peirce è incontestabilmente la migliore: *non può esservene* una più grande e filosoficamente più potente. È normale, dunque, che Peirce senta come una *diminuzione* rispetto a questa prospettiva vastissima (per quanto centrata normativamente sulla logica) quell'attitudine che consiste nel collocarsi *dapprima e soltanto* nella prospettiva della comunicazione interpersonale tra esseri umani» (E. Fadda, *Dalla parte di Cebero. Peirce e la comunicazione*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2, 2015, p. 33).

<sup>498</sup> C.S. Peirce, *Semiotic and Signifcs. The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, cit, p. 81.

<sup>499</sup> Secondo J. Deely: «Extending the action to the universe as a whole, what I mean by the "Grand Vision" in my title is simply the Peircean idea that the whole of nature, not just our experience of it, but

umano della semiotica è sicuramente possibile (e in certi casi doveroso), ma considerarlo come l'unico polo della ricerca di Peirce significa diminuire drasticamente la potenza (in senso spinoziano) del suo pensiero, sbarrare la strada alle implicazioni cosmologiche di cui esso fa segno.

In questo senso la semiotica è in primo luogo il *campo cosmico di interpretanza*, che non si gioca solo nel semplice rimbalzo tra chi parla e chi ascolta. L'interpretante, non va confuso con l'interprete; il perimetro tracciato dalla nozione di interpretante è infatti molto più ampio dello spazio assegnato all'interprete soggettivo umano. L'interpretante è elemento mediatore, nel più ampio senso possibile del termine, ovvero qualcosa che sta nel mezzo e lega reciprocamente relato e correlato. L'interpretante è un *insieme di pratiche*, un'area o un orizzonte interpretativo, che si interpone fra segno ed oggetto.

### 3.4 Quasi-Mente, il dispositivo cosmo-semiotico

Per Peirce, come sottolinea Habermas, le istanze segniche non possono prescindere dalla nozione di mente. La mente non è altro che la *capacità* anonima di fare segno: «still mind reminds anonymous, because it consists of nothing other than three-palced relation of representation in general; it is absorbed by the structure of the sign»<sup>500</sup>.

La centralità del concetto di “*Quasi-Mente*” è forse uno degli elementi ancora più trascurati della cosmologia di Peirce. “Quasi”, alla latina significa qualsiasi cosa sia in grado di agire come una mente, “*qualcosa-come-una-mente*”<sup>501</sup>, qualsiasi cosa sia in grado di interpretare segni. Mente è qualsiasi possibilità di interpretare segni. La mente è in altre parole un *dispositivo segnico*. Come nota Eco, sulla falsariga di Peirce:

Quanto alla Mente, non è necessario concepirla umana, come cervello, come una qualsiasi *res cogitans*: essa è semplicemente un dispositivo [...] questo dispositivo è dotato di elementi (potremmo chiamarli neuroni o *bytes*, stoicheia, ma per comodità chiamiamoli simboli)[...]l'essere è qualcosa che, alla propria periferia, o al proprio centro, o qua e là tra le sue maglie, secerne una parte di sé che tende ad autointerpretarlo. Secondo nostre inveterate credenze questo è il compito o la funzione degli esseri umani, ma si tratta di presunzione. L'essere potrebbe autointerpretarsi in altri modi, certamente attraverso

---

the whole of nature considered in itself and on the side of its own and proper being, is the subject of semiosis – the process and product, that is, of an action of signs coextensive with and constructive of the actual world as well as of the world of experience and imagination» (J. Deeley, *The Grand Vision*, in «Transactions of the Charles Peirce's Society», 30, 2, p. 373).

<sup>500</sup> Ivi, p. 246.

<sup>501</sup> Cfr. E. Fadda, *Peirce*, Carocci, Roma, 2013, p. 174.

organismi animali, ma forse anche vegetali e (perché no?) minerali, nell'epifania silicea dei computer<sup>502</sup>.

La mente è un *it*, pura singolarità, istanza evenemenziale neutra, pre-individuale ed anonima. La mente per Peirce non è un mero fatto psicologico, ma una questione logica<sup>503</sup>: la struttura dialogica del pensiero non fa capo a una relazione tra individui, ma tra istanze segniche (segno, oggetto e interpretante, all'infinito). Per il pensatore americano: «Mind is a sign developing according to the laws of inference»<sup>504</sup>. La quasi-mente è essa stessa un segno<sup>505</sup>, o meglio, potremmo aggiungere, un groviglio di segni, colti nella loro indistricabile e mutuale operzionalità.

Come nota Paolucci: «thought is not related to a psychology of the mind, but rather to the logical operations which represent the conditions of possibility of the latter»<sup>506</sup>. La mente per Peirce non è dunque in prima battuta il ricettacolo psicologico cui siamo abituati a pensare, ma piuttosto un insieme di operazioni logiche e segniche che coinvolge tutto il cosmo:

A thing may be said to be wherever it acts; but the notion that a particle is absolutely present in one part of space and absolutely absent from all the rest of space is devoid of all foundation. Similarly, it makes little sense to think of the mind "as a receptacle, which if a thing is in, it ceases to be out of it"<sup>507</sup>.

La mente attraversa l'universo nella sua globalità. Il *panpsichismo*<sup>508</sup> proposto dal pensatore americano non è un panspichismo ingenuo, dai connotati psicologistici o una sorta di animismo. Peirce non sta cioè attribuendo e proiettando a tutti gli enti del mondo le caratteristiche del pensiero umano, ma sta procedendo a ritroso, visualizzando il pensiero e la mente come qualcosa che in linea di principio ci precedono ed esorbitano: «we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us»<sup>509</sup>. Come mette in luce Fadda:

---

<sup>502</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 53-57.

<sup>503</sup> Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 4.551.

<sup>504</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 3, p. 204.

<sup>505</sup> C.S. Peirce, *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, cit., p. 195.

<sup>506</sup> C. Paolucci, *Cognitive Semiotics*, Springer, Switzerland, 2021, p. 63.

<sup>507</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 5, p. 79.

<sup>508</sup> Sul tema del panpsichismo in Peirce cfr. in particolar modo. J. Beever, V. Cisney, *All things in mind: panpsychist elements in Spinoza, Deleuze and Peirce*, in «Biosemiotics», 6,3, 2013, pp. 351- 365.

<sup>509</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.289.

L'antropomorfismo che traspare da certi passaggi peirceani è dunque, in qualche modo, un antropomorfismo "al contrario": il pensiero umano non è il metro e la misura di ogni intelligenza possibile – all'inverso, è proprio in quanto esso fa parte dell'intelligenza in generale, è una manifestazione della mente (rigorosamente al singolare), che può "sintonizzarsi" con la natura e comprenderla con le armi della mente che comprende la mente<sup>510</sup>.

Così la mente è un principio metafisico, epistemologico, fenomenologico, semiotico e pragmatista. Le menti (umane) sono manifestazione della mente come principio cosmico-semiotico, ma quest'ultima è ciò che davvero è rilevante<sup>511</sup>.

### **3.5 Tra Scilla e Cariddi: i modi generali della significazione attraverso l'esperienza**

Secondo Peirce occorre dunque sganciare il concetto di rappresentazione dal "monolocale psichico" dell'umano, e *pensare altrimenti* alla nozione di mente: mente non è niente di più e niente di meno che la struttura formale di una "transazione triadica"<sup>512</sup> tra segno, oggetto ed interpretante. La mente in quanto pura potenza logica di fare segno coincide con la relazione a tre posti della rappresentazione<sup>513</sup> in generale, il cui funzionamento è trasversale, e orla ogni sua *esplicazione* (secondità/attualità), a prescindere da quali concatenamenti segnifici essa coinvolga, siano essi umani, animali o non-umani.

Il pensiero-segno (o dispositivo-mente) del resto funziona solo *inter res*, non precede le sue attualizzazioni, ma è sempre *simultaneo* ad esse: la macchinazione semiotica dell'astratto è infatti sempre un lavoro pragmatico che produce i suoi effetti nella concretezza dell'esperienza, e non altrove. Terzità e secondità sono pragmaticamente indissociabili. C'è inoltre una sorta di asimmetria del terzo, che orla, riconcorre e fa *funzionare*, mettendo in opera, ogni forma di prassi.

Se la struttura triadica della mente è definita in maniera operativa e generale come un dispositivo formale – mente è qualsiasi cosa capace di istituire una mediazione, o alleanza, nel senso deleziano del termine, tra un primo e un secondo –, tale formalismo ha il rischio di rimanere una forma vuota e a priori. Se Peirce parteggia

---

<sup>510</sup> E. Fadda, *Dalla parte di Cerbero*, cit., p. 36.

<sup>511</sup> Cfr. Cfr. E. Fadda, *Peirce*, cit. pp. 165-167.

<sup>512</sup> Si veda a proposito E. Halton, *Mind Matters*, in «Symbolic Interaction», 31, 2, 2008, p. 125.

<sup>513</sup> Nonostante il termine sia uno dei bersagli concettuali più mirati da parte di Deleuze, la nozione di rappresentazione, così come la intende Peirce, non sarebbe oggetto di critica da parte del pensatore francese. Per Peirce la rappresentazione non ha infatti nulla a che fare con il rapporto tra esterno ed interno, in un senso corrispondentista, ma è piuttosto il continuo rinvio ad altro, lo "stare per".

sicuramente di più per il lato dei modi *generali* della significazione, crediamo che macchinando e deformando Peirce, giocandolo in parte contro sé stesso, si possa stare al contrario e allo stesso tempo dal lato più “empirico” dell’esperienza.

È interessante navigare nel mezzo di Scilla e Cariddi<sup>514</sup> in maniera funambolica: da un lato evitando di associare il formalismo a strutture a priori che non vengono intaccate dall’esperienza, dall’altro non facendo dell’esperienza (esclusivamente e propriamente umana) l’unico baricentro dell’indagine generale sui segni.

Un’interpretazione *genetica*<sup>515</sup> della significazione in Peirce ci sembra una strada particolarmente interessante per percorrere questa direzione, costitutivamente anfibia, soggiornando al centro della contraddizione e della soglia che divide esperienza e ragione, speculazione e prassi, rilevando l’instinguibile intreccio che collega il funzionamento dei segni alla loro attualizzazione (non per forza umana)<sup>516</sup>.

L’astrazione, infatti, emerge sempre attraverso il concreto, e viceversa il concreto effettua il meccanismo disposizionale del generale. C’è sempre qualcosa della secondità che passa nella terzità, e c’è sempre qualcosa della terzità che passa nella secondità. Come nota Bergman: «the purpose of abstraction, of working out general conceptions of sign and sign action, of formalisation, is first and foremost *not* conceptual analysis but rather the improvement of habits of feeling, of action, and of thought»<sup>517</sup>.

Macchinando Peirce e in parte andando oltre i suoi intenti, si può abitare la soglia tra una concezione formale del segno e le sue dinamiche di attualizzazione, non perdendo di vista né il lato cosmico della semiosi, né la sua realtà minuta e locale, che si offre di

---

<sup>514</sup> Si veda a proposito M. Bergman, *Capturing Cerberus. The Rhetorical Path to General Semiotics*, in «The Commens Working Papers», 2014, pp. 15-16.

<sup>515</sup> In questa interpretazione aderiamo alla visione di J. Dillabough, *On the genealogy of signification in Peirce’s New List of Categories*, in «Cognitio», 22,1, pp. 1-40. La lista di categorie proposta da Peirce, a suo avviso non rappresenta una deduzione trascendentale, ma permette al contrario una *genealogia della significazione*, attraverso l’esperienza.

<sup>516</sup> Come nota J. Dillabough: «Whatever qualifies as sensible is equally as semiotic as what qualifies as conceptual; the difference is one of degree, not kind, because the conceptual and sensible are a part of the process of reasoning and not otherwise. But, since the relation of signification is at the basis of everything conceivable, the analysis must occur prior to anything that might operate with particular types of sign; for the analysis concerns the process of reasoning that is responsible for every possible type of sign. Thus, the New List will begin at the most fundamental level: Logically prior to language, cognition, personhood, even mind itself; supposing neither any metaphysical nor epistemological hypotheses nor any divisions between inner or outer, fiction or reality, reality or nature, and so on» (J. Dillabough, *On the genealogy of signification in Peirce’s New List of Categories*, cit., p. 5).

<sup>517</sup> M. Bergman, *Capturing Cerberus. The Rhetorical Path to General Semiotics*, cit., p. 15.

volta in volta nella secondità dell'esperienza (non per forza umana). La consapevolezza è quella di un'inesauribile tensione tra generale e particolare, un progetto in linea di principio fallibile e periglioso. Nel navigare nel mezzo, infatti, da un lato si rischia di scivolare in una concezione esclusivamente astratta del segno. Dall'altro lato il pericolo è quello di concedere troppo a Cerbero, di antropomorfizzare la nozione di semiosi, relegandola al perimetro claustrofobico dell'*ἄνθρωπος*. facendo del baricentro umano un punto archimedeo privilegiato.

Peirce è ben consapevole di queste insidie, ma è proprio il sentiero stretto della ricerca, pieno di tensioni e pericoli, di fallimenti ed inciampi, che rappresenta a suo avviso il vero senso dell'*inquiry* e di ogni avventura di pensiero che voglia dirsi speculativa.

La semiotica, come esercizio cosmico, è dunque un salto sulla luna costitutivamente contraddittorio, ma che per Peirce vale la pena saltare. Come mette in luce molto precisamente Bergman:

As Peirce admits, “we ought not to think that what are signs to us are the only signs; but we have to judge signs in general by these”. Obviously, such a generalisation could be accused of anthropomorphism, but, somewhat surprisingly, Peirce contends that we can know only the human aspect of the universe. He even asserts that “man is so completely hemmed in by the bounds of his possible practical experience, his mind is so restricted to being the instrument of his needs, that he cannot, in the least, mean anything that transcends those limits”. Such pragmatistic and anthropomorphic remarks may seem to invalidate all attempts to construct a truly general semiotics, but we need to pay heed to the fact that Peirce says, “possible practical experience”. Also, claiming that we can only know the human aspect does not, as such, place firm limits on human knowledge. As Peirce says, there is no point in prohibiting a human being from trying to jump over the moon; he or she can always try to jump as high as possible, and perhaps reach something<sup>518</sup>.

Se la tendenza antropomorfa a vedere le cose in un senso “umano, troppo umano” è un tessuto di maglie strette in cui abbiamo la propensione a cadere – «we usually conceive Nature to be perpetually making deductions in Barbara. This is our natural anthropomorphic metaphysics»<sup>519</sup> –, è proprio seguendo la linea di fuga cosmica che ci attraversa che possiamo cercare, in maniera fallibile, di fare “un salto sulla luna” che ci permetta di avvicinarci alla dimensione neutra dell'anonimia. L'antropomorfismo è per Peirce una dimensione ineludibile della nostra esperienza, ma una liberazione *parziale* dalle spire di Cerbero è auspicabile, ed è il vero senso della ricerca nella sua

---

<sup>518</sup> Si veda a proposito M. Bergman, *Capturing Cerberus. The Rhetorical Path to General Semiotics*, cit., p. 12.

<sup>519</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.713.

dimensione pubblica, che si spoglia di idiosincrasie e soggettivismi, per far-si un'avventura di tipo trans-individuale.

Una nota a margine: assumere che la semiotica di Peirce, visto il suo ampio dominio, sarà *a fortiori* adatta ad inquadrare un perimetro più ristretto (biosemiotica, linguistica, intelligenza artificiale etc.), sarebbe un'ingenuità. Ogni ambito empirico andrebbe considerato con attenzione e attraverso vari studi<sup>520</sup> per vedere fino a che punto la grammatica speculativa di Peirce si tiene. Un altro modo di fare lo stesso errore in maniera opposta, ma in fondo complementare, sarebbe quello di sostenere che Peirce – o meglio il pensiero di Peirce e gli interrogativi che esso lascia aperti – non abbiano in linea di principio nulla da dire sull'empirico, data la sua arbitrarietà<sup>521</sup>. Nel presente studio ci siamo concentrati sulla questione vasta della significazione, per mettere in luce l'importanza di un ridimensionamento dell'umano, ma siamo ben consapevoli che si tratta di *una parte* del lavoro che si può fare attraverso gli strumenti concettuali peirceani. L'equilibrio metastabile tra speculazione e prassi si configura a nostro avviso come una continua negoziazione fra lo scontentare Cerbero e offrirgli qualcosa. Non possiamo cioè liberarci del nostro essere umani, del linguaggio e della sua importanza, ma possiamo iniziare a guardare alle cose in modo diverso, allargando la prospettiva, per renderla sicuramente più panoramica. In questo lavoro abbiamo scelto di seguire preferenzialmente la pista che scomoda e scontenta Cerbero, ma riteniamo che il pensiero di Peirce possa essere un valido strumento anche nell'accontentare Cerbero. Peirce non squalifica l'umano, ma lo decentra. Per questo il suo pensiero può condurci in due direzioni differenti, a nostro avviso non opposte, ma compostibili. La nostra scelta di perseguire teoricamente la prima pista non esclude a tavolino la seconda, che anzi ci sembra un percorso rilevante e promettente.

---

<sup>520</sup> Alcuni tentativi in tal senso sono stati fatti, specie nell'ambito della biosemiotica o della linguistica. Cfr. *Peirce and Biosemiotics. A Guess at the Riddle of life*, cit.; si veda anche M. Bergman, *Peirce's philosophy of communication*, Continuum, Londra, 2009; E. Fadda, "Peirce e le lingue", in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, M. Bonfantini, S. Zingale, Bompiani, Milano, 2015, pp. 127-136, ma anche E. Fadda, *Dalla parte di Cerbero. Peirce e la comunicazione*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2, 2015, pp. 32-42.

Allo stesso modo, in questa direzione non sono mancate banalizzazioni e semplificazioni eccessive in cui Peirce viene completamente schiacciato sul piano empirico, dimenticando la sua visione ampia e cosmologica del segno. Si pensi all'appiattimento delle nozioni di icona, indice e simbolo, al tanto abusato triangolo semiotico, che Peirce non disegnò mai, o alla distinzione tra *type* e *token* etc.

<sup>521</sup> E. Fadda, "Peirce e le lingue", cit., p. 127.

### 3.6 Il lago del pensiero. Grammatica speculativa

Secondo Peirce c'è un solo principio dell'universo: il pensiero-segno, ovvero la mente, come capacità anonima di fare segno. Tutta la natura è mente, secondo vari gradienti di intensità, ma il tessuto del cosmo è continuo, unico e trasversale. Come mette in luce Fadda:

Si può definire tale posizione “cosmosemiosi” (“azione dei segni su tutto l'universo”)[...] Sappiamo che tutto l'universo è mente (idealismo) e che la mente è terzità (fenomenologia). Per definire la posizione cosmosemiotica manca solo l'ultima equazione, quella che identifica terzità e *semiosi* (o azione dei segni). Se tutto l'universo è mente, la mente è terzità, e la terzità e *semiosi*, l'universo è un segno. Se l'universo è un argomento, l'argomento è un'inferenza, e l'inferenza è pensiero, l'universo, (anche inteso in senso fisico), pensa. La cosmosemiosi è dunque coerente con la metafisica idealistica: ogni cosa si presta ad essere vista come un segno è della natura della mente. Ma la mente è della stessa natura in tutto l'universo – per quanto diversamente diffusa nelle varie parti di esso<sup>522</sup>.

Il sinechismo<sup>523</sup> è una teoria del continuo cosmica. Vi è un'unica composizione del tessuto del mondo<sup>524</sup>: sinechismo significa insistere sul fatto che tutti i fenomeni sono di un unico carattere<sup>525</sup>. Peirce ambisce in ultima analisi a una “filosofia generale dell'universo”<sup>526</sup>, basata sulla nozione di segno. Nella sua prospettiva *pansemioticista*, infatti, il segno abbraccia tutto l'universo e viceversa tutto l'universo fa segno. Non si tratta di una relazione esteriore tra cosmo e segno, ma di una piena interfusione ed indiscernibilità tra i medesimi: «this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs»<sup>527</sup>.

Per Peirce l'universo è un *vast representamen*, un grande simbolo, ovvero un argomento: «therefore, if you ask me what part Qualities can play in the economy of the Universe, I shall reply that the Universe is a vast representamen, a great symbol [...] that Universe being precisely an argument»<sup>528</sup>. Per il pensatore americano la

---

<sup>522</sup> Cfr. E. Fadda, *Peirce*, cit., p. 165-166. John Deely ha contribuito ampiamente a diffondere l'aspetto cosmologico della semiotica di Peirce. Sulla scia di questo approccio, tanto Emanuele Fadda quanto Susan Petrilli hanno utilizzato il vocabolo “cosmosemiosi” per riferirsi alla dimensione allargata della semiotica peirceana. A proposito si veda in particolar modo E. Fadda, *Piccolo corso di semiotica*, Bonanno Editore, Roma, 2004, pp. 29-30; S. Petrilli, “Basi per una semiotica dell'io” in *Semiotica dell'io*, ed. a cura di T. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2001, p. 95; S. Petrilli, *Teoria dei segni e del linguaggio*, edizioni B.A. Graphis, Bari, 2011, p. 9, p. 90, p. 143.

<sup>523</sup> Sul tema si rimanda alla parte terza.

<sup>524</sup> Cfr. A proposito R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Bari, 1993, p. 54.

<sup>525</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7.570.

<sup>526</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 3, p. 304.

<sup>527</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 394.

<sup>528</sup> Ivi, p. 194.

Natura sillogizza<sup>529</sup>: la semiosi è cosmica, e ha a che fare con la significazione in generale. Seguendo Lady Welby, con cui Peirce ebbe un intenso rapporto epistolare, lo studio dei segni, lungi dall'essere confinato alla dimensione epistemica umana è aperto alla problematica dell'evoluzione dell'universo. “*Significs*” è il vocabolo concettuale scelto da Lady Welby per mappare la natura della significanza in tutte le sue forme e relazioni<sup>530</sup>.

L'ambizione di Peirce è una *grammatica speculativa*<sup>531</sup> che studi i modi del significare in generale, ovvero nella loro forma universale (anche nel senso preciso e specifico di cosmica): «so, cultivators of the art of reasoning found themselves long ago obliged to institute a *speculative grammar* which should study *modes of signifying*, in general»<sup>532</sup>. Per Peirce compito della grammatica speculativa o grammatica pura<sup>533</sup> è mappare il terreno della rappresentazione in generale, a partire dal presupposto per cui è il pensiero stesso ad essere un flusso generalizzato, mai un possesso privato, idiosincratico, e soprattutto, racchiuso nella gabbia angusta del cervello umano. Scrive Peirce: «modern philosophy has never been able quite to shake off the Cartesian idea of the mind, as something that ‘resides’ ... in the pineal gland. Everybody laughs at this nowadays, and yet everybody continues to think of mind...as something within this person or that»<sup>534</sup>. Il pensiero è in primo luogo un flusso segnico senza testimoni, pre-individuale. Il pensiero è un lago (“*lake of thought*”<sup>535</sup>, nelle parole di Peirce) in cui siamo immersi e le cui acque ci attraversano. Il pensiero è un Fuori assoluto che continua a straripare. Per Peirce l'equiparazione di mente, pensiero e segno ha il comune denominatore dell'impersonalità come struttura formale: tutto l'universo

---

<sup>529</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.66.

<sup>530</sup> Nelle sue parole: «Significs may be briefly and provisionally defined as the study of the nature of Significance in all its forms and relations» (V. Welby, *Significs and language*, Macmillan and co., Londra, 1911, p. VII). Sul tema si rimanda in particolare a Susan Petrilli che sottolinea la prospettiva cosmologica avanzata da Peirce in riferimento alla semiologia, pensata in alleanza con Lady Welby. Cfr a proposito S. Petrilli, “Basi per una semiologia dell'io” in *Semiologia dell'io*, ed. a cura di T. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2001, pp. 95-96.

<sup>531</sup> Il termine è mutuato da Peirce a partire dalla tradizione scotista: «I name it Speculative Grammar, after the title of a work by Duns Scotus having the same aim» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.82).

Per un'ampia trattazione sul tema cfr. F. Bellucci, *Peirce's Speculative Grammar. Logic as Semiotics*, Routledge, Londra-New York, 2018.

<sup>532</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 19.

<sup>533</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.29.

<sup>534</sup> Ivi, 5.128.

<sup>535</sup> Ivi, 6.461.

pensa perché tutto l'universo è mente in un senso radicalmente anti-psicologista. Il pensiero, del resto, è un flusso segnico in primo luogo anonimo, un lago in cui tutti gli enti nuotano. Come l'acqua per i pesci, il pensiero non è altro che il puro virtuale che permette il galleggiamento di ciascuna delle sue attualizzazioni, la *condizione liquida* e mobile di ogni specificazione. Il pensiero è elastico, continuo ed aperto, nella sua struttura segnica di illimitata crescita. Anche la materia apparentemente più inerte è al più pensiero sclerotizzato: «the one intelligible theory of the universe is that of objective idealism that matter is effete mind, inveterate habits becoming physical laws»<sup>536</sup>.

Il pensiero, così come la mente e il suo funzionamento segnico, non sono predicati del cosmo, ma sono il cosmo stesso, nel suo processo di evoluzione e crescita incessante. La “legge della mente” è diffusione di rinvii, all'infinito: «ideas tend to spread and to affect certain others which stand to them in a peculiar relation which I will name “continuous affectability” »<sup>537</sup>. In ultima analisi l'idealismo peireiano traccia il percorso di un *continuum* cosmico, a partire da una nozione di psichismo estesa, pre-personale e non psicologica. E questa è sicuramente una nuova rivoluzione nel modo di pensare. Con una straordinaria inattualità – nel senso nietzschiano del termine – per la sua epoca, il pensiero di Peirce oggi, nella sua verità pubblica, tocca dei nervi teoretici di una bruciante e viva contemporaneità.

### **3.7 Il filo della vita: pensiero senza cervello**

Seguendo il percorso sin qui tracciato si può cogliere una specificazione ulteriore che il pensiero di Peirce lascia intravedere come un'implicatura: l'idea è quella che la vita abbia un significato eminentemente logico, nella misura trasversale del fare segno. La vita non è né organica né inorganica, né animale né umana, ma è quel filo che attraversa tutte queste forme di secondità: «the thread of life is a third»<sup>538</sup>. Per Peirce tutta la semiosi è vita e tutta la vita, senza residui, è semiotica: è questa la vertigine del cosmologico. È così difficile immaginare un mondo senza di noi, ma Peirce lo pensa nella sua radicalità, cogliendo l'inesauribile contraddittorietà che una tale concezione

---

<sup>536</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 8, p.106.

<sup>537</sup> Ivi, p. 124.

<sup>538</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.337.

porta con sé. Se la vita è la logica del segno, nella funzione generale e illimitata dell'involuppo *segno-oggetto-interpretante*, essa vive sempre senza di noi, in un prima topologico e non trascendente, simultaneità nella diacronia con ciascuna delle sue specificazioni. La vita, d'altra parte, pulsa proprio di volta in volta in forme di individuazione eterogenee (animali, umane, non umane). La logica della vita non è esangue, avulsa dal reale: il culmine di ogni pensiero speculativo è per Peirce l'esito dei suoi effetti evenemenziali.

Per il pensatore americano pragmatismo e logica sono la stessa cosa: attraverso gli effetti condizionali del segno, passando per il dispositivo dell'*habit*<sup>539</sup>, la vita irrorra tutte le sue attualizzazioni, secondo la logica degli eventi.

Il celebre esempio deleuziano della ferita, seppur nella sua irriducibile eterogeneità rispetto alla visione logica di Peirce, coglie l'oscillazione tra un mondo senza di noi e il mondo della soggettivazione molare che abitiamo. L'inumano è ad ogni passo, è il lago del pensiero in cui siamo immersi, e ci rincorre, tramite i suoi rinvii. Scrive Deleuze:

L'evento considerato come non attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in relazione con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto, ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita. La ferita esisteva prima di me... Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano)<sup>540</sup>.

La linea di fuga dell'inumano non è un momento eccezionale, ma la condizione mobile che permette l'emersione di ogni isola di pensiero (al singolare). Il pensiero andrebbe declinato in prima battuta al neutro; per Peirce la realtà è indipendente dal nostro

---

<sup>539</sup> Per Peirce l'abito è un modello disposizionale dell'agire, una matrice condizionale che instrada la condotta e dispone all'azione: «The real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it. I do not deny that a concept, proposition, or argument may be a logical interpretant. I only insist that it cannot be the final logical interpretant, for the reason that it is itself a sign of that very kind that has itself a logical interpretant. The habit alone, which though it may be a sign in some other way, is not a sign in that way in which that sign of which it is the logical interpretant is the sign. The habit conjoined with the motive and the conditions has the action for its energetic interpretant; but action cannot be a logical interpretant, because it lacks generality. The concept which is a logical interpretant is only imperfectly so. It somewhat partakes of the nature of a verbal definition, and is as inferior to the habit, and much in the same way, as a verbal definition is inferior to the real definition. The deliberately formed, self-analyzing habit – self-analyzing because formed by the aid of analysis of the exercises that nourished it – is the living definition, the veritable and final logical interpretant » (C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., p. 418).

<sup>540</sup> G. Deleuze, *Immanenza una vita*, cit., p. 13.

pensiero idiosincratico, ma non dal pensiero in generale, colto nella sua globalità ed anonimia:

But it may be said that this view is directly opposed to the abstract definition which we have given of reality, inasmuch as it makes the characters of the real depend on what is ultimately thought about them. But the answer to this is that, on the one hand, reality is independent, not necessarily of thought in general, but only of what you or I or any finite number of men may think about it<sup>541</sup>.

Non è il pensiero umano, specie-specifico, che interessa Peirce come tale, ma piuttosto quanto di necessario si rivela nel pensiero umano, rispondente alle condizioni semiotiche di *qualsiasi pensiero possibile*<sup>542</sup>. Peirce distingue tra “*thinking*”, ovvero il pensiero umano ed individuale e “*thought*”, ovvero il flusso pre-personale delle cognizioni<sup>543</sup>. Il pensiero in generale (“*thought in general*”) è radicalmente eterogeneo rispetto al “mio” o “tuo” pensiero, idiosincratico e, almeno apparentemente, privato<sup>544</sup>. Si tratta dunque di rompere l’equazione concettuale che unisce in maniera ineliminabile pensiero e cervello, tracciando un percorso controcorrente *attraverso* la metafisica, risemantizzandola intensivamente fino a farla coincidere, per deformazione, con il perimetro della cosmologia.

Le riflessioni di Peirce, ancora una volta, possono essere interessanti perché tratteggiano una teoria della comunicazione umana (antroposemiosi) o perché offrono in maniera del tutto abbozzata alcuni esempi di riflessioni che ad oggi verrebbero ascritte all’ambito di biosemiotica, fitosemiotica o zoosemiotica<sup>545</sup>. La vera posta in

---

<sup>541</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.408.

<sup>542</sup> Cfr. a proposito E. Fadda, “Peirce e le lingue”, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, cit., p. 129.

<sup>543</sup> Cfr. A proposito R. Lane, *Peirce on Realism and Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 61.

<sup>544</sup> Cfr. a proposito C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 31.

<sup>545</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.420.

Il termine biosemiotica fu utilizzato per la prima volta da Friedrich S. Rothschild nel 1962, nell’intento di definire i processi comunicativi che coinvolgono la vita (biologica), al di qua del linguaggio. La nozione di biosemiotica è dunque in prima battuta una crisi di semiotica e biologia. È tuttavia grazie agli studi di Thomas Sebeok che la disciplina ha potuto riscuotere una vasta eco in ambito contemporaneo. La biosemiotica è un termine ombrello che indica la possibilità di ascrivere la semiosi al dominio del biologico e si suddivide in varie branche: zoosemiotica (dominio animale), fitosemiotica (dominio vegetale) e citosemiotica (dominio cellulare).

In ambito contemporaneo il dibattito è amplissimo. Lungi dal volerne restituire la complessità, gli orientamenti e le spaccature, si segnala in particolar modo la principale antologia disponibile sul tema, che raccoglie alcuni scritti essenziali per tracciare i confini della disciplina. Cfr. *Essential Readings in Biosemiotics: Anthology and Commentary*, ed. a cura di D. Favareau, Springer, Berlin, 2010.

gioco della semiotica peirciana<sup>546</sup>, tuttavia, è la sua portata cosmica e il suo afflato globale. Il baricentro della sua riflessione è l'idea che la dimensione cognitiva e relazionale (nel senso di triadica) permei tutto il reale:

The action of a sign generally takes place between two parties, the utterer and the interpreter. They need not be persons; for a chameleon and many kinds of insects and even plants make their living by uttering signs, and lying signs, at that. Who is the utterer of signs of the weather. . . ? However, every sign certainly conveys something of the general nature of thought<sup>547</sup>.

Per Peirce non c'è motivo di considerare il pensiero in un senso ristretto, ma occorre figurarlo come una dimensione cognitiva che copre tutto il reale. In questo senso la semiotica in quanto grammatica speculativa è al più una *zoe*-semiotica, nel senso che coinvolge la vita nella sua dimensione pre-individuale e logica<sup>548</sup>, di cui le attualizzazioni non sono che gradienti di intensità. Ogni segno, infatti, veicola qualcosa della natura generale e pre-personale del pensiero. Come nota Kohn:

Peirce era interessato al problema di immaginare un reale più spazioso che corrispondesse maggiormente a una concezione naturalistica e non dualistica dell'universo, e lungo la sua carriera ha cercato di situare il suo intero progetto filosofico – inclusa la sua semiotica – all'interno di un particolare tipo di realismo che potesse includere l'esistenza stessa in una cornice più ampia e che permettesse di spiegare i suoi legami con la spontaneità, la crescita e la vita dei segni<sup>549</sup>.

Al nucleo di questa “grand vision” cosmologica, una “visione allargata del reale”<sup>550</sup> risiede l'idea che il pensiero non sia necessariamente connesso con un cervello. Scrive Peirce: «thought is not necessarily connected with a brain. It appears in the work of bees, of crystals, and throughout the purely physical world; and one can no more deny that it is really there, than that the colors, the shapes, etc., of objects are really there»<sup>551</sup>. Il fatto che Peirce abbia la lungimiranza di attestarsi a ritmi di *altri* segni (oltre quelli linguistici) deriva dalla sua visione allargata della nozione di segno e pensiero, nonché dall'idea che sia il filo del cosmo a scorrere attraverso tutti i suoi registri, che sono

---

<sup>546</sup> O almeno la posta in gioco che Peirce immagina per la sua semiotica. Che la filosofia di Peirce possa essere poi calata in singoli ambiti empirici (linguistica, biosemiotica, intelligenza artificiale) è un interessante terreno di ricerca. Macchinando le riflessioni di Peirce e giocando in parte Peirce contro sé stesso, tale direzione può sicuramente essere seguita.

<sup>547</sup> R 318, 1967.

<sup>548</sup> La vita per Peirce è innanzitutto una questione logica più che biochimica.

<sup>549</sup> E. Kohn, *Come pensano le foreste*, tr.it. Nottetempo, Milano, 2021, p. 128.

<sup>550</sup> Ivi, p. 131.

<sup>551</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.551.

solo differenze di grado. In questa prospettiva non sorprende che Peirce possa intravedere altre piste di attualizzazione/ secondità per la semiotica, non esclusivamente umane. Così i fiumi e le piante possono assumere abiti<sup>552</sup>, i concetti possono riguardare il comportamento generale di qualche oggetto inanimato<sup>553</sup>, e persino il protoplasma può sentire<sup>554</sup>; ma ciò è possibile innanzitutto perché le condizioni genetiche del fare segno sono pre-individuali e la matrice della semiotica di respiro cosmico. Per Peirce non è possibile ravvisare un confine netto tra naturale e culturale<sup>555</sup>: è la sua stessa teoria del continuo ad impedire in linea di principio un tale sbarramento puntuale. Il tema di una *soglia inferiore*<sup>556</sup> della semiotica pone forse più problemi di quanti non ne risolve<sup>557</sup>, volendo assumere nella sua radicalità lo sguardo cosmologico peirceano. Se per Eco l'idea di segno peirceano è troppo ampia, è precisamente in virtù di questa ampiezza che la semiotica del pensatore americano coincide con il perimetro della cosmologia. Le soglie, al plurale, non possono rappresentare fratture o punti di discontinuità, ma al più intensioni, tonalità e gradienti. Non c'è nessun vuoto da colmare tra biosemiotica e semiotica come teoria della cultura, perché per Peirce la semiotica è una scienza della vita, intesa nel suo significato eminentemente logico. La semiosi traccia *continue soglie*, si attualizza di volta in volta in domini eterogenei che sono *deformazioni senza strappo* o differenziazioni di un unico tessuto continuo. Le soglie, tuttavia, non seguono alcun modello verticale – quello di fatto implicito nella distinzione di Eco tra soglia superiore e soglia inferiore, che presuppone una distribuzione cardinale tra alto e basso

---

<sup>552</sup> Scrive Peirce: «Empirically, we find that some plants take habits. The stream of water that wears a bed for itself is forming a habit. Every ditcher so thinks of it » (C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 418).

<sup>553</sup> Scrive Peirce: «Intellectual concepts, however, the only sign-burdens that are properly denominated “concepts”, essentially carry some implication concerning the general behavior either of some conscious being or of some inanimate object» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.467).

<sup>554</sup> Secondo Peirce: «Consider a gob of protoplasm, say an amoeba or a slime-mould. It does not differ in any radical way from the contents of a nerve-cell, though its functions may be less specialized. There is no doubt that this slime-mould, or this amoeba, or at any rate some similar mass of protoplasm, feels» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.133).

Sul tema cfr. in particolar modo T. Pearce, *Protoplasm Feels: The Role of Physiology in Peirce's Evolutionary Metaphysics*, in «HOPOS», 8,1, 2017, pp. 28-61.

<sup>555</sup> Cfr. a proposito C. Paolucci, *Cognitive Semiotics*, cit., pp. 1-6, ma anche Rodriguez C.R. Higuera, K. Kull, *The biosemiotic glossary project: the semiotic threshold*, in «Biosemiotics», 10, 1, pp. 109-126 e S. Gensini, *Comunicazione animale e “soglia” semiotica. Un tema da ripensare?* in «Syzetesis», 6,2, pp. 341-362.

<sup>556</sup> U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La Nave di Teseo, Milano, 2016, p. 48-58.

<sup>557</sup> Ivi, p. 3.

–, ma l'immanenza orizzontale del *continuum*, che è frastagliato senza essere mai soggetto a salti.

Il modello di Eco di soglia inferiore disattende in qualche misura la sua stessa immagine rizomatica di enciclopedia proposta nell' *Antiporfirio*<sup>558</sup>. L'idea ha infatti molto a che fare con una struttura gerarchica e ad albero, che presuppone una sussunzione del basso all'alto, annullando l'ipotesi di “un universo di differenze pure”<sup>559</sup> a cui Eco stesso allude nel saggio. Più che porre l'attenzione su una grande divisione, seguendo Peirce e Deleuze, si tratta di far proliferare la differenziazione nel suo carattere orizzontale. Non ci sono soglie inferiori, ma *modi diversi di fare segno*, laddove l'eterogeneità di tali segni presuppone un *continuum* (il dispositivo cosmico della quasi-mente). La nozione di interpretanza per Peirce è infatti sganciata da un supporto coscienziale<sup>560</sup>, presentandosi come un dispositivo cosmico allargato. Allo stesso modo, per Deleuze, il pensiero non è rinchiuso nel tabernacolo del cervello umano. Nelle sue parole, icasticamente: «non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose»<sup>561</sup>. Deleuze ragiona sempre al di fuori di metafora: la realtà inorganica delle cose è l'immanenza di una vita comune, la vita del cosmo, considerata nella sua dimensione eminentemente pre-personale.

Se con Lotman la semiosfera designa la necessità di definire un nuovo terreno per la semiotica, espandendo i confini della disciplina oltre il dominio della linguistica, verso la culturologia, il pensiero di Peirce sembra spingere in una direzione ancora più contemporanea, ovvero cosmo-semiotica, pur senza squalificare *in sé* il ruolo del linguaggio. Per Lotman lo spazio della semiotica è essenzialmente quello della cultura, intesa come un processo globale o un “grande sistema”<sup>562</sup>. L'aspirazione cosmica<sup>563</sup> ed allargata a cui Lotman fa cenno rimane di fatto perimetrata al dominio del culturale, seppur egli espanda i confini della semiotica in maniera consistente. La sfida a cui i

---

<sup>558</sup> Cfr. a proposito U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, cit., p. 404-437.

<sup>559</sup> U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, cit., p. 425.

<sup>560</sup> Sul tema cfr. il volume collettaneo *Peirce and Biosemiotics. A Guess at the Riddle of Life*, ed. a cura di a Viniciur Romanini, E. Fernández, Springer, New York, 2014.

<sup>561</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 216.

<sup>562</sup> Cfr. J. Lotman, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, La Nave di Teseo, Milano, 2022, p. 30.

<sup>563</sup> Ivi, p. 28-29.

problemi contemporanei chiedono di rispondere è forse ancora più aperta e globale. Il pensiero di Peirce rappresenta indubbiamente un apripista teoretico in un tal senso. C'è tuttavia un'assunzione fondamentale che Peirce condividerebbe con Lotman ed è l'idea che il metodo, che è poi il senso stesso della sua filosofia, non possa essere la collezione accrescitiva di elementi singoli. La generalità, o per usare la figurazione deleziana, la virtualità non può essere in linea di principio esaurita dalle sue attualizzazioni. L'approccio è ancora una volta radicalmente anti-cartesiano: non sono elementi semplici a comporre in maniera addizionale il tutto. L'apertura infinitamente variabile della semiosi non si fonda cioè su un passaggio dal semplice al complesso<sup>564</sup>. L'universo è innanzitutto una complessione aggrovigliata, indistricabile ed opaca. Per Lotman infatti: «sommando una serie di atti semiotici particolari, non si otterrà l'universo semiotico. Al contrario, soltanto l'esistenza di questo universo – ovvero la semiosfera –, fa diventare reale ogni atto segnico». Se la cultura per Lotman è un vero e proprio universo, Peirce esplora *altri* universi semiotici, che nella loro irriducibile polivocità sono tutti al contrario e allo stesso tempo riconducibili alla matrice del *contiuum*.

### 3.8 Smarginamenti. Senza origine né compimento

Tanto per Deleuze quanto per Peirce il pensiero è uno sprofondamento senza origine né fine. Nonostante Deleuze sia più esplicito sull'erosione del concetto di fine, mentre la questione in Peirce è sicuramente più problematica – come tenteremo di mostrare nel presente paragrafo – l'idea condivisa è la natura diveniente e di *fabbricazione* continua a cui il pensiero è soggetto.

L'antifondazionalismo<sup>565</sup> peirceano è forse uno degli aspetti più noti della filosofia del pensatore americano e trova la sua massima espressione nei *saggi anti-cartesiani*, anche se rappresenta a tutti gli effetti un filo rosso che non cessa di attraversare tutta la sua riflessione, nella sua globalità. Al centro del dibattito con il cartesianesimo sta l'ipotesi teoretica secondo cui il cosmo è perfuso da *concatenamenti di cognizioni* che compongono un indistricabile intreccio. La chiarezza come paradigma del

---

<sup>564</sup> Ivi, p. 27.

<sup>565</sup> Per una panoramica sul tema cfr. T. Olshewski, *Peirce's Antifoundationalism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 29,3, pp. 401-409, ma anche J. Margolis, *Pragmatism without foundations*, Continuum, Londra, 2007.

cartesianismo si basa e fonda sulla possibilità logica di divisioni nette, mentre il cardine mobile della filosofia di Peirce è precisamente lo smarginamento costitutivo di ogni processo cognitivo nei suoi antecedenti e conseguenti, *ad infinitum*. Per Peirce il pensiero è giocoforza sfocato e non si interrompe puntualmente in intuizioni, ma si smargina attraverso intervalli.

Interrogandosi sulla questione di un “*primum*” nel processo cognitivo, egli scrive:

The reply to the argument that there must be a first is as follows: In retracing our way from conclusions to premises, or from determined cognitions to those which determine them, we finally reach, in all cases, a point beyond which the consciousness in the determined cognition is more lively than in the cognition which determines it. We have a less lively consciousness in the cognition which determines our cognition of the third dimension than in the latter cognition itself; a less lively consciousness in the cognition which determines our cognition of a continuous surface (without a blind spot) than in this latter cognition itself; and a less lively consciousness of the impressions which determine the sensation of tone than of that sensation itself. Indeed, when we get near enough to the external this is the universal rule. Now let any horizontal line represent a cognition and let the length of the line serve to measure (so to speak) the liveliness of consciousness in that cognition. A point, having no length, will, on this principle, represent an object quite out of consciousness. Let one horizontal line below another represent a cognition which determines the cognition represented by that other and which has the same object as the latter. Let the finite distance between two such lines represent that they are two different cognitions. With this aid to thinking, let us see whether "there must be a first." Suppose an inverted triangle to be gradually dipped into water. At any date or instant, the surface of the water makes a horizontal line across that triangle. This line represents a cognition. At a subsequent date, there is a sectional line so made, higher upon the triangle. This represents another cognition of the same object determined by the former and having a livelier consciousness. The apex of the triangle represents the object external to the mind which determines both these cognitions. The state of the triangle before it reaches the water, represents a state of cognition which contains nothing which determines these subsequent cognitions. To say, then, that if there be a state of cognition by which all subsequent cognitions of a certain object are not determined, there must subsequently be some cognition of that object not determined by previous cognitions of the same object, is to say that when that triangle is dipped into the water there must be a sectional line made by the surface of the water lower than which no surface line had been made in that way. But draw the horizontal line where you will, as many horizontal lines as you please can be assigned at finite distances below it and below one another. For any such section is at some distance above the apex, otherwise it is not a line. Let this distance be  $a$ . Then there have been similar sections at the distances  $1/2a$ ,  $1/4a$ ,  $1/8a$ ,  $1/16a$ , above the apex, and so on as far as you please. So that it is not true that there must be a first<sup>566</sup>.

La processualità delle cognizioni così come viene descritta da Peirce è un oceano di sabbie mobili che fa sprofondare la figura dell'inizio.

Sul tema della “fine” la posizione del pensatore americano è sicuramente più aporetica. Nonostante la famosa e altamente problematica affermazione di Peirce secondo cui: «the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who

---

<sup>566</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.263.

investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality»<sup>567</sup>, sulla quale quasi tutti gli studiosi peirceani si trovano chiamati a riflettere, come per sciogliere un enigma, crediamo di poter in qualche modo forzare il pensiero peirceano ed evidenziare un possibile sottofondo concettuale che innerva la sua riflessione. L'idea è che Peirce in un certo senso non sia interessato a sviluppare una vera e propria teoria della verità e sembri circumnavigare l'argomento, cercando di evitarne le scivolose implicazioni.

A nostro avviso, ciò che è in gioco nella filosofia di Peirce è una nuova immagine del pensiero in cui lo spazio dell'errore ha una rilevanza centrale. La relazione tra "Verità" ed errore è in parte asimmetrica: mentre l'errore ha un primato teorico e pragmatico, la nozione di "Verità" non sembra attrarre più di tanto Peirce. O meglio, la "Verità" non è più un punto archimedeo cartesiano, ma una forma di convergenza asintotica condivisa che unisce la comunità dei ricercatori, dopo un lungo percorso di ignoranza ed errore<sup>568</sup>. Sebbene Peirce parli in modo oscillante di verità in molti passaggi della sua opera e nutra un'aspirazione al raggiungimento della "verità oggettiva", di fatto una realizzazione concreta di questi "tempi della fine", pienamente logici e massimamente razionali, non è mai descritta nei dettagli nel *mare magnum* della produzione peirceana, come a testimoniare che forse ciò che conta non è ciò che si trova "alla fine dell'arcobaleno", ma piuttosto la parabola in divenire della verità stessa, il percorso fallibile e revocabile che alimenta la conoscenza, che è sempre un'avventura transindividuale di idee, abitudini e credenze. Senza negare l'interesse di Peirce per il concetto di verità e la sua aspirazione a lungo termine (*in the long run*) al raggiungimento della verità, crediamo che la sua opera, soprattutto negli ultimi scritti, sia tacitamente permeata dall'idea che ciò che conta davvero è il percorso stesso della ricerca, colto nel suo farsi. I tempi pienamente razionali a cui allude Peirce sono un orizzonte che continua a spostarsi: la fine si indetermina incessantemente nel suo processo aperto di determinazione e il futuro non è altro che una linea di fuga o un limite dinamico<sup>569</sup> verso cui la significazione si trasla in maniera differenziale. Ancora

---

<sup>567</sup> Ivi, 5.407.

<sup>568</sup> *Ibidem*.

Sul tema si veda in particolar modo M. Bergman, *Peirce's Philosophy of Communication*, Continuum, Londra, 2009.

<sup>569</sup> Sul concetto cfr. in particolar modo G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 143.

una volta Habermas è molto acuto nel definire la semiosi come una “trascendenza dal di dentro”<sup>570</sup>. Peirce stravolge cioè la nozione di teleologia dall'interno: se c'è una “tensione verso” essa si gioca esclusivamente nell'immanenza dei rinvii. È l'evoluzione stessa ad evolvere, rendendo “la fine” un fatto plurale che si moltiplica e smargina. Come mette in luce Fadda l'evoluzione dell'universo è diretta verso un fine che si ridetermina continuamente<sup>571</sup>. La realtà nel suo determinarsi segue cioè un percorso aperto di crescita che comporta a sua volta in maniera contrappuntistica l'emersione di *soglie caotiche* in base alle quali si produce la variazione. Ed è proprio la variazione, paradossalmente, a generare isole di regolarità. Al caosmo deleuziano risponde come un'eco la nozione peirceana di *developmental teleology*<sup>572</sup>. Caos e ordine si saldano insieme in maniera ineliminabile producendo il collasso delle figure metafisiche di origine e fine. Tanto per Peirce quanto per Deleuze il cosmo è precisamente l'*interferenza*, ovvero il trascinarsi nel mezzo, di ordine e caos. Come scrive Peirce:

We look back toward a point in the infinitely distant past when there was no law but mere indeterminacy; we look forward to a point in the infinitely distant future when there will be no indeterminacy or chance but a complete reign of law. But at any assignable date in the past, however early, there was already some tendency toward uniformity; and at any assignable date in the future there will be some slight aberrancy from law<sup>573</sup>.

La *coalescenza* di spontaneità e legge accade ad ogni istante, nel mezzo delle cose. Alla linearità dell'evoluzione si sostituisce la *funzione-soglia* del contrappunto, la cui dinamica è un'intensione, ovvero una deformazione senza strappo dell'ordine nel caos e del caos nell'ordine, la cui tensione reciproca produce l'evoltersi differenziale della figura della fine, sino a renderla un tessuto sfrangiato e plurale.

L'*aberrante*<sup>574</sup> mette in fuga continuamente l'ordine, lo caotizza, mentre l'ordine offre di volta in volta consistenza al caos, setacciandolo.

In fondo è lo stesso Peirce a sconfessare l'idea che vi sia una fine ultima per il percorso illimitato della ricerca, la cui strada, ci ricorda icasticamente, non va mai sbarrata: senza origine né compimento il reale prende corpo nei suoi infiniti rinvii. Realtà e

---

<sup>570</sup> J. Habermas, “Peirce and Communication” in *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, cit., p. 257.

<sup>571</sup> Cfr. E. Fadda, *Peirce*, Carocci, cit., p. 164.

<sup>572</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.156.

<sup>573</sup> Ivi, 1.409.

<sup>574</sup> Sul tema dell'aberrazione in Deleuze cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit.

pensiero sono per Deleuze e Peirce un flusso o una corrente che non hanno né inizio né fine, ma vanno colti a partire dai loro intermezzi. L'inizio e la fine di quel concatenamento che è il pensiero-flusso sono figure opache, i cui contorni non possono essere tracciati in maniera ultima. Nelle parole di Peirce:

We here see thoughts determining and causing other thoughts, and a chain of reasoning or of association is produced. But the beginning and the end of this chain, are not distinctly perceived. A current is another image under which thought is often spoken of, and perhaps more suitably<sup>575</sup>.

Le figure di infinito passato ed infinito futuro, da intendersi come caos assoluto e legge cristallizzata, collassano dal nostro lato delle cose (“*on our side*”) e non sono che limiti ideali: Il cosmo, o caosmo, si offre di fatto sempre in una compromissione ibrida tra ordine e caso. Scrive Peirce:

I may mention that my chief avocation in the last ten years has been to develop my cosmology. This theory is that the evolution of the world is hyperbolic, that is, proceeds from one state of things in the infinite past, to a different state of things in the infinite future. The state of things in the infinite past is chaos, tohu bohu, the nothingness of which consists in the total absence of regularity. The state of things in the infinite future is death, the nothingness of which consists in the complete triumph of law and absence of all spontaneity. Between these, we have on our side a state of things in which there is some absolute spontaneity counter to all law, and some degree of conformity to law, which is constantly on the increase owing to the growth of habit<sup>576</sup>.

La fine assoluta è in fondo un paradigma mortuario, così come l'idea di un punto zero di mera casualità, un puro asintoto nel passato: reale è solo la relazione, il concatenamento, il rinvio, ovvero, in ultima analisi la compromissione che sta nel mezzo tra caos e ordine.

### **3.9 Eterogenesi organizzate: consistenza e disparità**

Se la cosmologia deleuziana si presenta come una *sintesi disgiuntiva* di ordine e caos, allo stesso modo per Peirce l'interessante è il *medium* che si crea tra eterogenesi ed omogenesi. Con un vocabolario sorprendentemente deleuziano, Peirce definisce la cosmologia come una forma di “*eterogenesi organizzata*”. Proprio perché l'interferenza caosmotica di legge e caso avviene in “maniera perpetua”, è implausibile immaginare concretamente dei tempi pienamente razionali dove la ragione sia

---

<sup>575</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7. 337.

<sup>576</sup> Ivi, 8.317.

crystallizzata in maniera definitiva e ultima. Scrive Peirce: «but the chance divergences from law are perpetually acting to increase the variety of the world [...]so that the general result may be described as "organized heterogeneity," or, better, rationalized variety»<sup>577</sup>. La “logica degli eventi”<sup>578</sup> proposta da Peirce lavora nel mezzo tra infinito passato ed infinito futuro, ovvero tra caos libero e regno assoluto della legge. Per il pensatore americano, di fatto, legge e caos non si offrono mai in maniera pura, ma si ridistribuiscono continuamente<sup>579</sup>. La logica degli eventi è in altri termini la logica della vita, laddove l’evoluzione che essa traccia non è lineare, ma rappresenta piuttosto un evento che accade continuamente negli interstizi tra caos e legge. Scrive Peirce: «but if there is any reality, then, so far as there is any reality, what that reality consists in is this: that there is in the being of things something which corresponds to the process of reasoning, that the world lives, and moves, and has its being, in a logic of events»<sup>580</sup>. L’universo è un’operazione<sup>581</sup>; per deformare Peirce *con* Deleuze, l’universo è una macchinazione continua tra ordine e caso, un’oscillazione perenne tra consistenza e disparità. L’architettura mobile ed enigmatica del cosmo, al centro del “*riddle*” proposto da Peirce, gravita attorno ad un’oscillazione continua tra essere e nulla, tra *χάος* e *κόσμος*. Il segreto da scoprire è un doppio paradosso: se l’ordine del mondo è in cammino<sup>582</sup>, mai definitivamente e completamente ordinato, il caos continua spontaneamente a generare isole di regolarità. Ordine e caos sono costantemente compromessi l’uno con l’altro, formano “nozze contro natura”, per seguire Deleuze, tracciando un itinerario aperto di mutuale coalescenza: il cosmo è il *limite-tensore* tra ordine e caos.

---

<sup>577</sup> Ivi, 6.101.

<sup>578</sup> Il termine, che ancora una volta ha sorprendenti assonanze con il lessico deleuziano, viene usato da Peirce per definire la razionalità del cosmo, nel senso di concatenamento pre-personale di cognizioni esposto nei paragrafi precedenti. Cfr. in particolar modo C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.128. Si veda anche C.S. Peirce, *La logica degli eventi*, tr.it. Spirali, Milano, 1989.

<sup>579</sup> Sul tema si veda ancora E. Fadda, *Peirce*, Carocci, cit., p. 163; ma anche G. Maddalena, *Peirce*, Editrice la Scuola, Brescia, 2015, p. 46

<sup>580</sup> C.S. Peirce, *The New Elements of Mathematics by Charles Peirce*, cit., vol.1, p. 343-344.

<sup>581</sup> Ivi, p. 343.

<sup>582</sup> Cfr. a proposito R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, cit., p. 150.

Come nota Fabbrichesi: «la legge è imperfetta, precipita in continuazione manifestando l'orlo da cui proviene»<sup>583</sup>. C'è un'eredità *genetica* nell'ordine<sup>584</sup> che lo rende costantemente altro da sé e che ne permette la continua redistribuzione.

Il mondo non è né un intrigo casuale né una poesia esatta<sup>585</sup>; il cielo stellato sopra di noi offre piena testimonianza cosmo-semiotica di come ordine e caos possono *tenersi insieme* ed essere composibili, nella distanza sempre prossima dell'equivocazione:

But whether the world makes an exact poem or not, is another question. When we look up at the heavens at night, we readily perceive that the stars are not simply splashed onto the celestial vault; but there does not seem to be any precise system in their arrangement either. It will be worth our while, then, to inquire into the degree orderliness in the universe; and, to begin, let us ask whether the world we live in is any more orderly than a purely chance-world would be<sup>586</sup>.

Il logico nasce dall'illogico ed è sottoposto ad una continua aberrazione, lungo la linea di fuga del caos libero, così che «ogni regolarità viene faticosamente strappata al Gigante Caso»<sup>587</sup>. L'equilibrio tra spontaneità e legge non è mai stabile, ma è testo in uno stato di metastabilità. Secondo Peirce la legge deve essere in linea di principio spiegata a partire da qualcosa d'altro, da un'alterità assoluta che viene da Fuori: « Law, which requires to be explained, and like everything which is to be explained must be explained by something else, that is, by non-law or real chance»<sup>588</sup>. La legge deve cioè prodursi ontogeneticamente<sup>589</sup> a partire da soglie caotiche<sup>590</sup>.

Per Peirce il tema dell'*evoluzione iperbolica* dell'universo si colloca esattamente al crocevia tra tichismo e anancasmo, rispettivamente una dottrina dell'evoluzione per variazione fortuita e una connessa a necessità di tipo meccanicistico. Entrambe secondo Peirce, prese singolarmente, sono due modi di fare lo stesso errore: non considerare caos e ordine come il *recto* ed il *verso* di un medesimo enigma, ovvero il “*riddle*” del cosmo. Un universo perfettamente casuale così come un universo

---

<sup>583</sup> Ivi, p. 156.

<sup>584</sup> Ivi, p. 159.

<sup>585</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.339.

<sup>586</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 3, p. 308.

<sup>587</sup> Cfr. a proposito R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, cit., p. 165.

<sup>588</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.613.

<sup>589</sup> A proposito cfr. I. Ibrì, *Kósmos Noetós. The Metaphysical Architecture of Charles Sanders Peirce*, Springer, Switzerland, 2017, p. 59.

<sup>590</sup> Sul tema cfr. anche Z. Nabolosy, *Freedom giving birth to order: philosophical reflections on Peirce's evolutionary cosmology and its contemporary resurrections*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 16, 1, 2020, pp.1-23.

perfettamente ordinato sono infatti fabulazioni del pensiero, mentre l'interessante è la turbolenza continua che tiene insieme (*σύν-ἔχω*) movimento e riposo. Come nota Sini a proposito: «un mondo a caso (privo di uniformità) è logicamente la stessa cosa di un mondo assolutamente ordinato e uniforme. Un tale mondo *oggettivo*, dominato dalla categoria della “necessità”, non lascerebbe spazio per l'intelligenza, cioè per il dubbio o la credenza, ovvero l'inferenza abduttiva»<sup>591</sup>.

Tichismo ed anancasmo sono solo un lato delle cose e della loro continuità, sono solo un corollario del principio generale del sinechismo. Scrive Peirce: «Three modes of evolution have thus been brought before us: evolution by fortuitous variation, evolution by mechanical necessity, and evolution by creative love. We may term them tychastic evolution, or tychasm, anancastic evolution, or anancasm, and agapastic evolution, or agapasm»<sup>592</sup>.

### **3.10 Il magnetismo della fine. Mellonizzazione ed agapasmo**

L'universo è una forma di *cosmogenesi*<sup>593</sup> (o cosmogonia)<sup>594</sup> aperta ed accidentale che si gioca nell'intervallo tra consistenza e disparità: ciò che continuamente produce la tensione tra tichismo ed anancasmo è l'agapasticismo, ovvero l'amore evolutivo. L'agapasmo è una forma di evoluzione<sup>595</sup> che incorpora spontaneità e necessità, ma non è del resto riducibile a nessuno di questi elementi e non si offre nemmeno come la loro somma meramente addittiva<sup>596</sup>. Il *tessuto* del mondo, che continua ad evolversi, ha a che fare con la complessità aggrovigliata del rapporto fra ordito e trama; la *strutturazione* ontogenetica del cosmo è una forma di produzione poetica: occuparsi di cosmologia e mappare in maniera revocabile e fallibile la struttura del cosmo

---

<sup>591</sup> C. Sini, *Abduzione e cosmologia*, in «Versus», 34, 1983, p. 18.

<sup>592</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.302.

<sup>593</sup> Sul tema della cosmogenesi in Peirce si rimanda ancora a I. Ibri, *Kósmos Noetós. The Metaphysical Architecture of Charles Sanders Peirce*, cit.

<sup>594</sup> Cfr. C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 8, p. 111.

<sup>595</sup> Sul tema dell'evoluzione in Peirce si rimanda in particolar modo a C. Hookway, *Design and Chance: The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology*, in «Transactions of Charles Sanders Peirce Society», 30, 1, 1997, pp. 1-34, ma anche a P. Rose, *C.S. Peirce's cosmogonic philosophy of emergent evolution: deriving something from nothing*, in «Scio», 12, 2016, pp. 123-142. Cfr. anche C.S. Peirce, *Caso, Amore e Logica*, ed. a cura di M. Abbagnano, Taylor, Torino, 1956.

<sup>596</sup> Cfr. a proposito B. McCal, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Developmental Teleology*, «in *Studia Elckie*», 23,3,2021, p. 416.

significa per Peirce in ultima analisi seguire l'itinerario contrappuntistico di cosmogenesi che si svolge attraverso la doppia cattura tra omogenesi ed eterogenesi. L'agapismo<sup>597</sup> peirciano *spinge verso*...è una sorta di attrattore, una forma di magnetismo verso la fine che non si esaurisce mai, ma che è il pieno senso dell'evoluzione e del suo stesso evolvere. Quella di Peirce è una teleologia *sui generis*, poiché di fatto il *τέλος* non si disvela mai, ma viene costantemente contro-effettuato dalle sue interferenze infinitesimali, piccole variazioni, massimamente efficienti, che continuano a disturbare la legge. Scrive Peirce:

By thus admitting pure spontaneity or life as a character of the universe, acting always and everywhere though restrained within narrow bounds by law, producing infinitesimal departures from law continually, and great ones with infinite infrequency, I account for all the variety and diversity of the universe, in the only sense in which the really *sui generis* and new can be said to be accounted for<sup>598</sup>.

In altre parole, la fine è un puro virtuale, condizionale, un “*would be*”<sup>599</sup>. C'è tensione verso la fine (e non è un caso che Peirce si appoggi alle teorie di Lamarck più che a quelle di Darwin)<sup>600</sup>, una rinegoziazione continua verso il futuro, ma mai un compimento ultimo e definitivo. Scrive Peirce: «teleology is more than a mere purposive pursuit of a predetermined end; it is a developmental teleology»<sup>601</sup>.

Illimitatezza e crescita sono la cifra dell'evoluzione ed erodono di consistenza *intensivamente* lo stesso concetto di *τέλος*, risemantizzandolo. Se in Peirce c'è una forma di teleologia, essa è uno spostamento mobile che ridetermina continuamente la

---

<sup>597</sup> Sul tema si veda in particolar modo I. Ibrì, *The heuristic power of agapism in Peirce's philosophy*, in «Nóema», 2, 2013, pp. 1-21, ma anche H. Pepe, *Love's Power and the Causality of Mind: C. S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 33, 1, 1997, pp. 59-90.

<sup>598</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.59.

<sup>599</sup> Sul rapporto tra virtualità e condizionalità si rimanda alla parte terza.

<sup>600</sup> Il rapporto che Peirce intrattenne con l'evoluzionismo rappresenta una cifra peculiare del suo pensiero. Peirce, infatti, si appoggiò più alle riflessioni di Lamarck che a quelle di Darwin, trovando nella sua teoria degli abiti e del potere della vita una fonte di ispirazione per la sua cosmologia. Egli apprezzò cioè la dimensione statistica delle riflessioni darwiniane circa la selezione naturale, considerandole come un esempio delle leggi generali della probabilità, ma non poté mai digerire *in toto* la posizione darwiniana, in quanto troppo sbilanciata sulla dimensione casuale dell'evoluzione. Per uno sguardo approfondito sul tema cfr. C. Davini, *Evoluzionismo e anti-darwinismo: la posizione di Charles S. Peirce*, in «Dianoia», 32, 2021, pp. 143-159; C. Davini, *Charles S. Peirce e la teoria dell'evoluzione di Darwin: alcune osservazioni su un possibile fraintendimento*, in «Rivista di storia della filosofia», 2, 2021, pp. 221-251, ma anche A. Marostica, “Peirce evolutionary idea of evolution”, in *Thought, Language and Ontology*, ed. a cura di F. Orilla e W. Rapaport, Springer, Switzerland, 1998, pp. 321-329.

<sup>601</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, vol. 8, p. 155.

sua fine<sup>602</sup>. Come nota Anderson: «in developmental teleology the telos, instead of being a fully preconceived end, is in part indeterminate at the outset and is developed in the process itself»<sup>603</sup>. Non c'è teleologia senza spontaneità: è al centro di questo paradosso che si sviluppa la cosmologia peirceana<sup>604</sup>. La fine non è dunque un punto di approdo assoluto, ma uno sconfinamento o uno smarginamento.

Il termine che restituisce la complessità della teleologia evolutiva di Peirce – in pieno accordo con la sua etica della terminologia –, è *mellonizzazione*.

Peirce chiarisce il senso del vocabolo di derivazione greca in una lettera all'amico James. Egli scrive:

While the true idealism, the pragmatistic idealism, is that reality consists in the future. By mellonization (Gr. μέλλων being about to do, to be, or to suffer) I mean that operation of logic by which what is conceived as having been (which I call conceived as parelelythose) is conceived as repeated or extended indefinitely into what always will be (or what will some day be, that is, its absence will not always be, which equally involves mellonization, which does not assert anything but is merely a mode of conceiving). The conception of the real is derived by a mellonization of the constraint-side of double-sided consciousness. Therefore to say that it is the world of thought that is real is, when properly understood, to assert emphatically the reality of the public world of the indefinite future as against our past opinions of what it was to be<sup>605</sup>.

La cosmologia si sviluppa dunque *a ulteriori, in the long run*, è in cammino sulla soglia del futuro e della *“futurabilità condizionale”*<sup>606</sup>. La realtà è sempre sul punto di far-si, ma non si compie mai.

---

<sup>602</sup> Come scrive M. Hulswit: « So far, it has been assumed that the main purpose remains unchanged in the course of the process. But in fact, it frequently happens that the main purpose develops into another one » (M. Hulswit, *Peircean Critique of Ernst Mayr's Theory*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 32,2, 1996, p. 197).

<sup>603</sup> D. Anderson, *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, p. 5.

<sup>604</sup> A proposito scrive M. Hulswit: «Clearly, Peirce not only rejects the view that there are some facts or events that are not precisely determined by law; his position is far more radical: no event is ever completely determined by a law; each event is characterized by an aspect of irreducible novelty. Since each event involves an element of objective chance, and since the action of chance has "inevitable teleological results" (which are determined by certain statistical laws), each event has to be part of a causal chain that develops into a definite direction. Hence, objective chance must involve teleology. But, conversely, there can be no teleology without chance» (M. Hulswit, *Peircean Critique of Ernst Mayr's Theory*, cit., p. 192).

<sup>605</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 8.284.

<sup>606</sup> «Conditional futurity» è il termine utilizzato da Peirce. Cfr. a proposito C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 8.225. Per un approfondimento sul tema del futuro e della mellonizzazione in Peirce cfr. R. Fabbrichesi, *An Apology for a Dynamic Ontology: Peirce's Analysis of Futurity in a Nietzschean Perspective*, in «Philosophies», 8,35, 2023, pp. 1-12.

### 3.11 Difetto d'origine ed eccesso di fine. La linea di fuga della futurabilità

Deleuze e Peirce sembrano consegnarci apparentemente a due prospettive eterogenee per quanto riguarda la cosmologia: se da un lato per il pensatore francese è l'ombra del precursore oscuro ad avvolgere ogni attualizzazione precipitandola in un passato virtuale, che è l'antecedente perfettamente simultaneo ad ogni soglia di individuazione, al contrario, per Peirce, il cosmo è continuamente sporto sul futuro, in uno stato di *mellonizzazione*. Se per Deleuze cioè il passato è il bordo che *virtualiter* fa passare l'attuale, per Peirce l'individuazione (o secondità) del cosmo è sempre determinata *a ulteriori*, nel suo cammino di progressiva generalizzazione.

Deleuze spesso sembra insistere sulla dimensione di passato puro del virtuale<sup>607</sup>, ma ad uno sguardo più attento si può cogliere come il passato puro sia *una* delle dimensioni del virtuale, e precisamente, per usare un vocabolario deleuziano, l'aspetto molecolare del virtuale stesso, che attraversa l'attuale e ne determina geneticamente l'evoluzione, in quanto seconda sintesi del tempo<sup>608</sup>. Tale evoluzione genetica per Deleuze è però possibile solo in virtù della terza sintesi del tempo, che è sporta sull'avvenire ed è la vera linea di fuga virtuale lungo la quale fluisce la cosmologia. La terza sintesi del tempo garantisce infatti la *serialità*<sup>609</sup>, ovvero l'eterno ritorno dell'evoluzione.

Il futuro è una linea di fuga che si determina per *eccesso*, è un punto di convergenza che continua a divergere, a rideterminare il suo punto d'arrivo. La vera fine non è un punto di assoluto compimento, ma il rinvio eterno, la serialità, la spirale o il serpente del tempo che continua a ritornare. La fine per Deleuze, non diversamente da Peirce, è il mezzo, il rinvio. In questi termini ha senso parlare di *futurabilità*, nella misura in

---

<sup>607</sup> Si pensi, ancora una volta, a titolo esemplificativo, al suo celebre esempio della ferita, che esiste *prima* di me, ma anche ai numerosi passi di *Differenza e Ripetizione* dove l'autore associa il virtuale al passato puro.

<sup>608</sup> Deleuze distingue tre sintesi del tempo che operano in maniera intrecciata. Scrive F. Vergine offrendo una mappa sulle tre sintesi: «la prima sintesi del tempo sarà una sintesi di un presente vivente come abitudine, mentre il passato e il futuro, in quanto dipendono da questo presente, non diverranno altro che le sue dimensioni. Nella seconda sintesi del tempo come sintesi della memoria, il presente e il futuro divengono dimensioni di una sintesi del tempo compresa come passato puro in quanto fondamento che fa passare il presente attuale per promuoverne uno nuovo. E nella terza sintesi del tempo, il presente, divenendo niente più che un mero agente, tende a dileguarsi e a divenire, insieme al passato in quanto condizione del tempo operante per difetto, niente più che la dimensione dell'avvenire» (Cfr. F. Vergine, *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, cit. pp. 223-224).

<sup>609</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit p. 119.

cui si intende l'avvenire come una *soglia di pura fallibilità*. La fine è un continuo *ritardo*, è la realtà colta nel suo farsi come una forma straripante di eccesso, che fa evolvere la stessa evoluzione: «l'evento è il ritardo, ma a sua volta il ritardo è la forma pura del tempo»<sup>610</sup>.

Seguendo Peirce il senso del futuro è quello di essere sempre “sul punto di”, e di essere determinato dall'impotenza di una fine de-finitiva. La fine è in ritardo, nel senso che non arriva mai. Se dunque la dimensione del passato, che è poi il problema dell'origine, tanto in Peirce quanto in Deleuze, è quello di un continuo *anticipo*, nella misura in cui l'inizio è già sempre iniziato, come catena di cognizioni o come sfondamento, sia per Deleuze sia per Peirce tale difetto d'origine<sup>611</sup> (che non è una mancanza) può darsi come tale solo in virtù di una disparità o asimmetria, che è la dimensione virtuale della futurabilità, da intendersi come eccesso di fine. C'è dunque una forza o potenza dinamogenetica nel futuro come soglia di futuribilità che determina lo smarginamento tanto della nozione di fine, quanto della nozione di inizio. La forza propulsiva per tale sfragiamento è innescata da una sorta di magnetismo verso il futuro, ed è a partire dal concetto di futuro che anche il mito di un'origine assoluta può cadere in rovina. Il futuro non ha nulla a che vedere con l'anticipazione, ma è piuttosto il ritardo del ripetuto, la virtualità del poter dilazionare la fine, ripetendola eternamente e facendola dunque fluire *nel mezzo*. Ed è proprio attraverso la terza sintesi del tempo, che concerne la soglia della futurabilità, o dell'eterno ritorno, che la seconda sintesi del tempo, connessa al passato, può configurarsi come il precursore oscuro, ovvero come un'assenza che è il contrario del negativo e della mancanza<sup>612</sup>, ma rappresenta piuttosto un costante anticipo<sup>613</sup>: «tale assenza, eterna metà di sé stessa, è là dove è solo a patto di non essere dove deve essere. Non è là dove si trova se non a condizione di essere cercata dove non è»<sup>614</sup>. Nel passato, il tempo opera in altre parole come difetto, ma tale difetto è funzione dell'eccesso dell'avvenire.

---

<sup>610</sup> Ivi, p. 162

<sup>611</sup> Il termine è mutuato dalle riflessioni di Bernard Stiegler, che sebbene si ascrivano nell'ambito di una filosofia della tecnica, forniscono interessanti suggestioni sul tema di anticipo e ritardo. Cfr. a proposito B. Stiegler, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, tr.it. Luiss University Press, Roma, 2023.

<sup>612</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit p. 134.

<sup>613</sup> Ivi, p. 155.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

L'eterno ritorno è la ripetizione per eccesso<sup>615</sup> e secondo Deleuze è «alla lettera fede nell'avvenire»<sup>616</sup>. La speranza nel futuro in quanto processualità aperta è un tratto condiviso tanto da Peirce<sup>617</sup> quanto da Deleuze. Allo stesso modo il tempo della terza sintesi deleuziana è fuori dai cardini, è un ordine orizzontale vuoto, molto simile al dispositivo formale e cosmo-semiotico della quasi-mente di ascendenza peirciana su cui si ha avuto modo di riflettere<sup>618</sup>.

Nonostante Deleuze rimarrebbe sicuramente più cauto nell'uso di un'idea di teleologismo – sebbene, come si è messo in luce quello di Peirce sia un teleologismo del tutto peculiare e *sui generis* – è possibile istituire un rilevante terreno di alleanza per quanto concerne il tema della cosmologia, nel suo legame inscindibile con la dimensione del futuro e della processualità. Fuori da ogni dubbio rimane in Peirce l'ambiguità per quanto riguarda i tempi pienamente razionali a cui egli spesso allude, nonostante in tutta la sua opera non ci sia traccia di come *di fatto* questi tempi in cui la legge si è completamente cristallizzata possano avere luogo. Se il pensiero di Peirce sembra dunque spingere verso un nuovo concetto di teleologia, continuamente sradicato dall'interferenza della spontaneità, intendere le riflessioni di Peirce come slegate da un'idea di un compimento assoluto della legge significa percorrere una strada che in parte piega, forza e macchina il pensiero di Peirce. Se l'ambiguità resta aperta, è forse per venir interrogata e rilanciata, nella continua staffetta di senso che la filosofia rappresenta.

#### **4. MODI DI ENUNCIAZIONE, ENUNCIAZIONE DI MONDI**

##### **4.1 Concatenamento collettivo di enunciazione. Verso l'a-significanza**

Deleuze e Peirce propongono, con una diversa precisione ed accuratezza semiotica, una teoria evenemenziale della proposizione. L'intento, sebbene in Peirce abbia a nostro avviso una maggiore consistenza e chiarezza, è il medesimo: mostrare di come si possa dare spazio all'*evento del mondo* anche a livello proposizionale. Tale progetto si svolge per entrambi gli autori entro la cornice di una semiotica radicalmente non

---

<sup>615</sup> P. 121

<sup>616</sup> *Ibidem.*

<sup>617</sup> Cfr. a titolo esemplificativo C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.166.

<sup>618</sup> P. 119.

glottocentrica, che spezza l'equazione in base alla quale laddove c'è segno deve esserci gioco forza linguaggio.

Come mostreremo anche in sede conclusiva, gli aspetti semiotici della filosofia deleuziana non ci paiono del tutto soddisfacenti. Nel caso della proposizione, Deleuze, facendo il verso a Benveniste<sup>619</sup>, si propone di dare corpo ad una teoria del *concatenamento collettivo di enunciazione*<sup>620</sup>, progetto tanto suggestivo, quanto a nostro modo di vedere, vago. La questione rimane cioè a nostro avviso una *suggestione* per pensare, mentre in Peirce il tema di una logica dei relativi è affrontato in maniera analitica e precisa. Il *problema*, posto da Deleuze in maniera un po' retorica e sfrontata, è tuttavia lo stesso, ovvero quello di esplicitare quali istanze segniche partecipano alle dinamiche dell'evento verbale, ridistribuendo il ruolo che il soggetto e la persona svolgono nell'atto enunciativo. Quello che Deleuze non può digerire della visione di Benveniste è che l'atto enunciativo sia l'opera *di un soggetto* (genitivo soggettivo) e che attraverso un atto di appropriazione<sup>621</sup> individuale ed idiosincratca della *parole* a partire dalla *langue*, il soggetto si designi come "io". Appropriarsi del linguaggio per Deleuze significa infatti porsi al suo centro, in un "qui ed ora" che accentra ed agglutina la *langue*. Serve in questo senso un'inversione concettuale, ipotesi suggerita anche da Paolucci, che ha lavorato sul tema dell'enunciazione, sulla scia deleuziana:

Egli scrive:

Riteniamo che l'enunciazione sia ancora una questione di attanti più che di soggetti e che, anzi, risieda proprio nel ribaltamento della gerarchia tra questi due livelli uno dei più grandi errori del modo originario di impostare la questione da parte di Benveniste [...] E' la soggettività che va compresa a partire da una semiotica dell'enunciazione e non viceversa<sup>622</sup>.

Per Benveniste l'enunciazione è cioè irriducibilmente soggettiva. Come mette in luce Sibertin-Blanc, in riferimento alla lettura deleuziana di Benveniste: «il processo di produzione enunciativa è immediatamente schiacciato su un atto individuale, cioè in

---

<sup>619</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit. pp. 131-134.

<sup>620</sup> Deleuze non distingue fra il termine proposizione ed enunciazione e li usa in senso sinonimico, oscillando fra le due formulazioni.

<sup>621</sup> Cfr. E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, tr.it. il Saggiatore, Milano, 1971, vol. 1, p. 314.

<sup>622</sup> C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, cit., p. 37.

realtà sulla coscienza soggettiva che il locutore ha rispetto agli enunciati di cui si riconosce come causa»<sup>623</sup>.

Deleuze insiste sulla dimensione egoica dell'enunciazione in Benveniste, che è sicuramente presente. Tuttavia, si potrebbe obiettare a Deleuze di dimenticare il carattere costitutivamente dialogico con cui l'“io” interagisce con il “tu” nell'allocuzione. Inoltre, Deleuze sembra concentrarsi solo sul lato del discorso, dimenticando la dimensione della *langue* che attraversa l'atto di appropriazione soggettiva. In un certo senso egli ci offre uno stereotipo di Benveniste e di una certa *vulgata* della sua proposta semiotica, che è sicuramente sintomatica di un eccessivo accentramento sul soggetto, ma che forse fa capo ad una diffusione *mainstream* del suo pensiero più che a Benveniste stesso.

Per Deleuze, appunto, il concatenamento collettivo di enunciazione può rendere conto in maniera differente dell'atto enunciativo, nella misura in cui esso non inerisce innanzitutto ad un soggetto che prende parola, ma segue il paradigma del *discorso indiretto libero*, a cui si è già fatto riferimento nella prima sezione. Prendere parola mobilita cioè tutta una serie concatenata di istanze che precedono ed eccedono il soggetto: il discorso diretto è solo un frammento che si stacca «dallo smembramento del concatenamento collettivo; quest'ultimo è sempre come il rumore da cui attingo il mio nome proprio»<sup>624</sup>. O ancora, scrive Deleuze: «dipendo sempre da un concatenamento di enunciazione molecolare, che non è presente nella mia coscienza, così come non è riducibile alle mie determinazioni sociali apparenti, e che riunisce in sé molti regimi di segni»<sup>625</sup>. Dietro un'attività che reputiamo propria del soggetto e della persona, ovvero l'enunciare, per Deleuze scopriamo in atto il lavoro meccanico di tutta una serie di istanze che producono l'enunciazione; il corpo tiene un suo discorso, la società tiene un suo discorso, le norme e gli usi tengono un loro discorso: discorsi che agiscono all'interno della parola individuale e forniscono uno sfondo per ogni atto personale e soggettivo. Nell'atto dell'enunciare la singolarità si abbina sempre a un'impersonalità. L'enunciazione per Deleuze è un evento impersonale che apre posizioni-soggetto. La direzione è inversa rispetto a Benveniste: per Deleuze il

---

<sup>623</sup> G. Sibertin-Blanc, “Concatenazioni collettive di enunciazione”, in *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, ed. a cura di E. Balibar, V. Morfino, Mimesis, Milano-Udine, 2014, p. 308.

<sup>624</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 139.

<sup>625</sup> *Ibidem*.

soggetto è il portato di tutta una serie di forze impersonali che lo precedono di cui non si può semplicemente appropriare, ma da cui è involupato in un concatenamento.

Il progetto deleuziano pensato in alleanza con Guattari è quello di una *semiotica a-significante* – la cui tensione paradossale è anche allo stesso tempo la cifra euristica – e si costruisce attorno ad un compito quadruplice: proporre una linea di fuga rispetto ad alcune dimensioni logocentriche della semiotica, abbandonare il paradigma del significante in quanto correlato mentale, ripensare la proposizione in senso evenemenziale<sup>626</sup> e tratteggiare la cartografia di una semiotica non centrata per forza sull'umano.

Se il linguaggio è il “proprio” dell'uomo, il rischio è quello di solidificarvisi, bandendo tutto ciò che non è linguaggio dalla semiotica:

I linguisti hanno l'impressione di superare dei gradi nell'ordine della capacità creatrice dei concatenamenti semiotici. E tuttavia non c'è alcuna ragione di accordare un qualunque titolo di nobiltà alle produzioni che dipendono dalla lingua piuttosto che a quelle che dipendono da altri sistemi di codifica o di segni [...] dunque non ci sono da una parte piccoli cubi da gioco di costruzioni semiologiche e, dall'altra, la massa amorfa del possibile<sup>627</sup>.

Per i filosofi francesi senza ostracizzare il linguaggio, si tratta di pervertirlo, alla latina, ovvero di torcerlo, riorientarlo e fenderlo. L'idea di un *phylum macchinico* che attraversa la lingua, nonché i diversi strati attuali della realtà, presenta l'interesse di corrodere la roccaforte del linguaggio dall'interno, rendendola porosa, senza distruggerla del tutto. Scrive Guattari: «questo ci porterà a risalire ancora più a monte, al di qua del linguaggio e a pensare alla possibilità di una semiotica capace di rendere conto *sia* del funzionamento della parola significante *sia* dei segni scientifici, dei macchinismi tecnico-scientifici e delle concatenazioni sociali»<sup>628</sup>. In maniera pungente scrive Guattari:

Contro la decisione storica dell'Associazione Internazionale di Semiotica, propongo, con lo stesso arbitrio, di mantenere una distinzione (e anche di rafforzarla) tra: la semiologia, come disciplina trans-linguistica, che esamina i sistemi di segni in rapporto con le leggi del linguaggio (prospettiva di Roland Barthes); la semiotica come disciplina che non dipende dalla linguistica (prospettiva di Charles Sanders Peirce)<sup>629</sup>.

---

<sup>626</sup> La critica a Benveniste avviene nella fattispecie a questo livello.

<sup>627</sup> F. Guattari, *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, p. 189.

<sup>628</sup> F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*, tr.it. Pgreco, Roma, 2017, p. 157.

<sup>629</sup> F. Guattari, *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, cit., p. 18.

Sebbene come si metteva in luce nella sezione metodologica il riferimento alla semiotica peirceana sia del tutto tangenziale, Deleuze e Guattari ne colgono in *sorvolo* la potenza cosmica, non necessariamente ed esclusivamente linguistica. Ed è proprio entro il solco della semiotica come delirio *dal* linguaggio, che si traccia il perimetro dell'a-significanza. Se la semiotica per Deleuze eccede il linguaggio, non lo esclude in linea di principio. Si tratteggia così il perimetro sfrangiato di una "semiotica del continuo"<sup>630</sup>, o di una "semiotica delle intensità"<sup>631</sup>, laddove:

Le macchine di segni partecipano ai processi di deterritorializzazione che si verificano entro il phylum macchinico. Non è nemmeno più necessaria una distinzione netta tra, per esempio, una diagrammatizzazione che verta su dei segni e una innovazione tecnologica, o una mutazione scientifica che verta su dei flussi "naturali" o delle macchine "artificiali". Sia per quel che riguarda la "natura" sia per quel che riguarda i segni si ha a che fare con lo stesso tipo di macchinismo e con la stessa semiotica delle intensità. Le opposizioni tra natura e cultura, segni e cose, anima e materia, pensiero e tecnica, ecc. assumevano una consistenza apparente solo nel quadro di una semiologia della significazione che intendeva classificare, controllare, costituire in oggetti chiaramente delimitati e collegati a precisi "referenti", tutti i contenuti che estorceva alle molteplicità intensive<sup>632</sup>.

Così facendo si propone «un superamento delle semiotiche centrate sull'umano, con un passaggio irreversibile a semiotiche che mettono in gioco apparati teorici e tecnologici sempre più differenziati, sempre più artificiali, sempre più lontani dai valori arcaici»<sup>633</sup>. I flussi semiotici sono cioè flussi cosmici che attraversano tutti i tipi di macchinismo<sup>634</sup>.

L'a-significanza mette inoltre in fuga l'idea tradizionale per cui il significato debba essere rinchiuso nel tabernacolo della mente umana, intesa come un ricettacolo che rappresenta il mondo là fuori, nominando ed ordinando<sup>635</sup>.

Per Deleuze e Guattari occorre accettare che la significazione in quanto processo cosmico, avviene innanzitutto alle nostre spalle e solo in alcuni casi passa attraverso il linguaggio verbale. L'accusa che si potrebbe muovere a Deleuze e a Peirce è quella di cadere in una banale autocontraddizione performativa: non è infatti un soggetto umano, perfettamente individuale, che parla, scrive e pensa in maniera idiosincratca,

---

<sup>630</sup> F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 167.

<sup>631</sup> *Ibidem*.

<sup>632</sup> F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 174.

<sup>633</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

<sup>635</sup> Cfr. in particolar modo G. Genosko, *Critical Semiotics Theory. From Information to Affect*, Bloomsbury, Londra, 2016.

ad *articolare* questa teoria? Il concetto chiave è proprio l'articolazione, ovvero il concatenamento. Tanto Deleuze e Peirce ci mostrano infatti come l'emergenza soggettiva, linguistica, coscienziale (più tutti gli infiniti attributi della tradizione antropocentrica) non sono altro che emergenze che vengono da Fuori, dal mare delle cognizioni e dall'oceano dell'immanenza nella sua piegatura illimitata di connessioni. Se io parlo, scrivo e penso, è perché *sono disposto* dal Fuori e non dispongo in maniera assoluta – ovvero sciolta da condizioni esterne –, della mia interiorità. Il vero atto filosofico è smascherare la persona, capirsi agiti, attraversati e costantemente dissipati dal Fuori. Ciò che ci sembra intuitivo ci scivola facilmente tra le mani. L'io è un gioco di prestigio, una messa in scena. Senza negare che tale messa in scena accada ed abbia una sua consistenza, Deleuze e Peirce ci mettono in guardia sui meccanismi (o meglio sui macchinismi) che agiscono rendendo tale gioco di prestigio fattivo. Per Peirce e Deleuze occorre far vedere i trucchi che ci danno l'illusione che il soggetto sia un'entità forte e ponente. Si tratta di abitare il *come* del concatenamento. Se il gioco di prestigio di un mago ci sembra non poter essere che come ci si mostra, massimamente concreto, reale ed efficiente, esso è in verità il frutto di tutta una serie di articolazioni ed assemblaggi di cui non è che la punta dell'iceberg. Scrive Peirce:

This is particularly noticeable in the case of a person who is describing the performances of a spiritual medium or of a professed juggler. The difficulty is so great that the juggler himself is often astonished at the discrepancy between the actual facts and the statement of an intelligent witness who has not understood the trick<sup>636</sup>.

Eppure, i due pensatori ci chiedono di abitare un paradosso ancora più complesso, ovvero di non verticalizzare il pensiero: l'emergenza soggettiva è infatti perfettamente simultanea ai suoi antecedenti. Occorre quindi mantenere insieme l'“illusione” di essere soggetti, che ha una sua innegabile potenza, all'idea che tale soggettività sia un insieme di tattiche del Fuori che articolano niente di più che una forma di “iposoggetto”. Senza liquidare il soggetto, il linguaggio, il pensiero etc. si tratta di dargli una nuova collocazione, adottando uno sguardo più panoramico e meno idiosincratico.

## **4.2 Macchina pragmatica**

---

<sup>636</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.216.

Il dispositivo dell'*agencement* (concatenamento) potrebbe essere avvicinato, per grado di astrazione, alla nozione peirceana di *habit*, che funge da mediatore tra il concetto e l'azione come fatto bruto. Per Peirce l'abito, ovvero la disposizione di una regola d'azione, fa passare ogni idea *in pratica*. Se si legge l'abito come l'anello intermedio della massima pragmatica<sup>637</sup>, ovvero come la *membrana* elastica che converte il pensiero in pratica, attraverso Deleuze, si può intensificare e rendere il quadro ancora più multidimensionale: la massima pragmatica è infatti anche una macchina pragmatica, nel senso specifico del macchinico definito nella prima parte di questo lavoro. Né organica né meccanica, la macchina è un dispositivo cosmico trasversale. La macchina è un marcatore astratto che colora ogni elemento della concretezza, attraversandola:

Le macchine-astratte non funzionano come un sistema di codificazione che verrebbe ad appiattirsi dall' "esterno" sulle stratificazioni esistenti[...].Esse marcano, insomma, il fatto che la deterritorializzazione, sotto tutte le sue forme, "precede" l'esistenza degli strati e dei territori<sup>638</sup>.

Il *problema* di fronte a cui tanto Deleuze e Peirce si trovano a pensare è in fondo lo stesso: come *tenere insieme* astratto e concreto, virtuale ed attuale, generale ed individuale? Con il concetto deleuziano di *macchina astratta* si comprende ancor meglio come il transito dall'astratto *nel* concreto esiga una nuova immagine del pensiero che ridefinisca il perimetro della metafisica e il problema tradizionale degli universali. La macchina astratta sfugge e mette in fuga le coordinate di esistenza<sup>639</sup>, ma è efficacemente reale nella sua virtualità. Per Deleuze e Guattari la massima pragmatica non potrebbe essere che una massima macchinica: «la verità significa che "qualcosa passa". Viene meno quando le connessioni macchinistiche si bloccano. Perciò ogni logica – a ogni dimensione di verità logica – corrisponde un tipo di concatenazione»<sup>640</sup>. *In nuce*, nel concetto di macchina astratta si può intravedere tutta

---

<sup>637</sup> Ricordiamo, a titolo esemplificativo, una delle più chiare formulazioni peirceane della massima pragmatica: «It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object» (C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 3, p. 266).

<sup>638</sup> F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 13.

<sup>639</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

la potenza euristica di un pensiero profondamente innervato, in parte in maniera non del tutto tematica, da questioni pragmatiste.

Fermare il concatenamento significa bloccare la strada della ricerca: la stessa produzione deve continuamente prodursi. L'astratto deve cioè incessantemente passare nel concreto, diventare efficace: «*la macchina stessa è prodotta dalla sua produzione. Come potrebbe essere diversamente? Da dove si vorrebbe farla uscire? Si ritorna sempre sullo stesso punto*»<sup>641</sup>. A tema vi è il problema delle pratiche e di una pragmatica (cosmica):

Il pensiero universalista cela sempre un timore reverenziale verso l'ordine prestabilito – religioso o naturale. Al contrario, quello dei concatenamenti e dei macchinismi molecolari dovrebbe condurre alla messa in rapporto di pratiche di ogni natura che si situano nella prospettiva di mutazioni e di trasformazioni<sup>642</sup>.

Il concatenamento è una macchina, e in quanto tale, ha un suo grado di astrazione, ma lavora ad un piano meno deterritorializzato rispetto alla *macchina astratta*, che corrisponderebbe in termini peirceani, al concetto di pensiero-segno. Se la nozione di concatenamento come maniera di agire può essere trascinata a quella di abito di Peirce, la macchina astratta può essere avvicinata al dispositivo cosmico della quasi-mente. Il concatenamento è una macchina, e in quanto macchina, possiede un livello di astrazione, ma è una *macchina concreta*, mentre la macchina astratta è l'orlo di ogni concatenamento, l'aura virtuale in cui ogni combinatoria relazionale galleggia: «la macchina astratta costituisce e coniuga tutte le punte di deterritorializzazione del concatenamento»<sup>643</sup>.

Come si metteva in luce a riguardo della nozione di segno di Peirce, allo stesso modo per Deleuze: «le macchine astratte non esistono in un reale trascendente, ma solo a livello della possibilità sempre aperta della loro manifestazione»<sup>644</sup>. La massima pragmatica è quel filtro tra concetto, abiti e azioni così come la macchina astratta deleuziana permette il passaggio-trasferimento continuo del senso, tra astrazione e concretezza. L'astrazione emerge cioè sempre *inter res*, nel mezzo delle cose. La macchina astratta ignora ogni distinzione soggetto-oggetto, naturale-artificiale etc. ed

---

<sup>641</sup> Ivi, p. 27.

<sup>642</sup> Ivi, p. 14.

<sup>643</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 213.

<sup>644</sup> F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 230.

è la vera matrice astratta o virtuale del reale (in Peirce, come vedremo in seguito, generale).

Per Deleuze l'astrazione è un paradosso del senso che in quanto tale va abitato nella sua radicale contraddittorietà; deve essere abbastanza astratto da non poter essere astratto "in provetta" dal concreto. Un'astrazione *efficiente* è un'astrazione che non può semplicemente sbarazzarsi dal contenuto della sua espressione:

Ai linguisti che giungono (sulla scia di Chomsky) all'idea di una macchina astratta puramente linguistica, obiettiamo subito che tale macchina, lungi dall'essere troppo astratta, non lo è ancora abbastanza, poiché si limita alla forma d'espressione e a pretese universali che presuppongono il linguaggio. Far astrazione dal contenuto è dunque un'operazione relativa e insufficiente proprio dal punto di vista dell'astrazione. Una vera macchina astratta non ha alcun mezzo, di per sé, per distinguere un piano di espressione e un piano di contenuto, poiché essa traccia un unico *piano di consistenza*, che formalizzerà i contenuti e le espressioni in funzione delle riterritorializzazioni e degli strati<sup>645</sup>.

Come ribadito più volte tanto per Deleuze quanto per Peirce segno non implica necessariamente linguaggio. La vera astrazione è il segno, che non è per forza linguistico, ma che si può *attualizzare* attraverso il linguaggio.

### **4.3 Né parole né cose: l'evento verbale**

Per Deleuze il linguaggio emerge dal rumore dell'impersonale ed occorre dunque tenerlo in contatto anche a livello teoretico con questa vibrazione anonima, mettendolo in fuga continuamente verso l'evenemenzialità. Tale rivoluzione nel modo di pensare implica la necessità di fare spazio ad una nuova geografia concettuale della proposizione, che ridistribuisca ne ridistribuisca in maniera topologica i termini. Sia per Deleuze sia per Peirce tale riorientamento ruota attorno alla questione della predicazione, che, una volta sganciata dal perno della copula, può diventare una questione cosmica ed evenemenziale.

Occorre «scavare nella lingua una sorta di lingua straniera»<sup>646</sup> alle logiche dominanti che vedono nella predicazione il modello privilegiato per pensare alla proposizione, spingendo il linguaggio ai propri limiti. Deleuze compie quest'operazione in alleanza

---

<sup>645</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 214.

<sup>646</sup> G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 1993, p. 16.

con lo stoicismo<sup>647</sup>, appoggiandosi nella fattispecie alla ricostruzione che ne offre Émile Bréhier<sup>648</sup>. Per il filosofo francese «il genio di una filosofia si misura innanzi tutto secondo le nuove distribuzioni che essa impone agli esseri e ai concetti. Gli stoici sono lì per tracciare, per far passare una frontiera là dove non era mai stata vista: in tal senso essi spostano tutta la riflessione»<sup>649</sup>.

Lo stoicismo conduce per Deleuze a considerare la questione della predicazione in maniera del tutto inedita: i megarici, rifiutandosi di produrre *giudizi* nella forma consueta “S è P”, ossia servendosi della copula “è”, evidenziano la necessità di nuove mappe proposizionali che traccino gli eventi e i transiti del cosmo. L'*espresso* (*λεκτόν*) della proposizione non è un oggetto né una classe di oggetti. Il *λεκτόν* non è nemmeno riconducibile all'ordine del linguaggio, sebbene passi attraverso esso: «le parole sono del resto qualcosa di corporeo, non così la proposizione. Occorre dunque che il “non-essere” studiato dalla logica non sia costituito né da parole né da cose»<sup>650</sup>. La *realtà* logica è qualcosa di radicalmente nuovo: la virtualità del senso (seguendo Deleuze) o la generalità del segno (seguendo Peirce) che transita *fra* le parole e le cose. La proposizione pulsa come evento sul filo degli stati di cose. L'*effetto* che genera la proposizione è infatti per gli stoici un evento verbale prodotto dal predicato come senso *incorporeo*. Il nocciolo della proposizione è il *λεκτόν* incorporeo, ovvero l'evento verbale, dotato o meno di soggetto<sup>651</sup>. Gli stoici «avevano la costante preoccupazione di esprimere, nel linguaggio, l'effetto con un verbo»<sup>652</sup>. Così il soggetto non è soggetto della proposizione, ma soggetto *all'*evento verbale espresso dalla proposizione. Non c'è individualità rigida, ma piuttosto accadimenti evenemenziali che definiscono *posizioni di soggetto*, o “assegnazioni di individualità”<sup>653</sup>. Scrive Deleuze:

Il linguaggio interno è discorso indiretto libero. Lungi dal credere che il discorso indiretto presupponga un discorso diretto, diremo che quest'ultimo si estrae da quello, in quanto le operazioni di significanza e i processi di soggettivazione in un concatenamento si trovano

---

<sup>647</sup> Per un'ampia panoramica sul tema cfr. R. Johnson, *Deleuze. A Stoic*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020.

<sup>648</sup> É. Bréhier, *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2020.

<sup>649</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 13.

<sup>650</sup> É. Bréhier, *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, cit., p. 56.

<sup>651</sup> Ivi, p. 54.

<sup>652</sup> Ivi, p. 36.

<sup>653</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 134.

distribuiti, attribuiti, assegnati, o in quanto variabili del concatenamento entrano in rapporti costanti, sebbene questi possano essere provvisori<sup>654</sup>.

La logica stoica è profondamente “pragmatista”<sup>655</sup> nella misura in cui rintraccia continuamente l’effettualità che gli eventi verbali producono. Deleuze insiste molto sulla questione degli effetti incorporei. Egli scrive: «l’ideale, l’incorporeo, non può che essere che un “effetto”»<sup>656</sup>. L’incorporeo è il dominio al limite dei corpi, dei fatti, delle forze, è il puro espresso fatto circolare dal verbo. Secondo il celebre esempio di Bréhier, ripreso da Deleuze, non va detto “l’albero è verde”, ma “l’albero verdeggia”<sup>657</sup>. L’incorporeo è il neutro, il cosmo colto nel suo continuo accadere. Gli effetti incorporei si distinguono dagli stati di cose, eppure sono da essi indiscernibili. I corpi con le loro tensioni, le loro qualità fisiche, pensati al loro limite, producono vapori incorporei. L’incorporeo non è il mentale nel senso propriamente umano, ma è al più la quasi-mente di matrice peirceana, come capacità anonima di produrre effetti. Secondo Deleuze: «questi effetti non sono corpi ma, propriamente, degli incorporei. Non sono cose o stati di cose, ma eventi. Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che sussistano o insistano»<sup>658</sup>. Come per Peirce – sebbene con una diversa terminologia e con le dovute cautele che si avrà modo di evidenziare nella terza parte – esistenza e realtà, ovvero attualità e virtualità sono indiscernibili e vivono in uno stato di coalescenza.

L’evento è ai bordi delle parole, ai margini delle cose, è precisamente quel transito impersonale che le colora tutte, senza identificarsi con nessuna di esse. Dagli stoici Deleuze mutua l’idea che il cosmo sia un processo vivente allargato, intessuto di eventi, riconoscendo il grande debito verso il pensiero antico per quanto riguarda il tema dell’evenemenzialità della proposizione.

#### **4.4 Chimica della proposizione**

---

<sup>654</sup> Ivi, p. 139.

<sup>655</sup> Sul rapporto tra teoria e prassi in riferimento al pensiero stoico a Deleuze cfr. J. Sellars, *An Ethics of the Event. Deleuze’s stoicism*, in «Angelaki», 2, 3, 2006, pp. 157-171.

<sup>656</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 14.

<sup>657</sup> É. Bréhier, *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, cit., p. 49.

<sup>658</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 9.

Anche Peirce cerca di restituire un'immagine alternativa della proposizione creando una mappatura topologica<sup>659</sup> della stessa. Nonostante la grande chiarezza del progetto di base dal punto di vista teoretico, – che consiste nello sradicare il modello classico della predicazione, ripartito tradizionalmente in soggetto/predicato –, la terminologia utilizzata da Peirce per rendere conto di tale risemantizzazione è scivolosa e particolarmente oscillante. I vocaboli “proposition”, “sentence”, “statement”, “judgement”, “assertion”<sup>660</sup> talvolta vengono distinti, altre volte usati in senso quasi sinonimico. Negli anni gli stessi termini cambiano connotazione, si ridefiniscono e specificano, a volte anche in senso opposto a quello assunto in precedenza. L'impressione generale che si ha nel farsi strada tra le pagine della logica dei relativi è quella di vedere chiaramente la portata rivoluzionaria dal punto di vista semiotico di una nuova ed innovativa teoria della proposizione, ma di affondare talvolta nelle difficoltà terminologiche che una tale revisione della logica comporta. Tenteremo dunque di cristallizzare una terminologia concettuale minima per poter muoversi attraverso la logica dei relativi di Peirce, a discapito di un'analisi propriamente filologica e cronologica di tutte le occorrenze e variazioni a cui il lessico peirciano è soggetto, su cui in questa sede non riteniamo opportuno soffermarci.

Sia Peirce sia Deleuze si concentrano sul definire il pensiero come una pratica declinata innanzitutto al neutro. Anche quando si tratta di “stare dalla parte di Cerbero”<sup>661</sup>, ovvero di soffermarsi sui modi di significazione linguistica ed umana, occorre cioè rimanere in contatto con l'impersonale e farlo filtrare fra le pieghe del soggetto. Se il cosmo nella sua apertura illimitata è in primo luogo un flusso pre-personale ed immanente di cognizioni o connessioni, le increspature umane di tale oceano non possono che configurarsi come *modi* dell'impersonale.

Peirce lavora ad una redistribuzione topologica della proposizione, proponendo così una nuova geografia per il pensiero stesso, che qualora (e non necessariamente)<sup>662</sup>, risulti declinato in senso individuale, mantiene comunque una profonda venatura anti-psicologista. Ciò è possibile in virtù di una progressiva transizione da una logica in

---

<sup>659</sup> R. W. Burch, *The Foundations of Topological Logic*, Texas Tech University Press, United States of America, 1991.

<sup>660</sup> Cfr. a proposito F. Bellucci, *Rhemata*, in «The Southern Journal of Philosophy», 61,2, 2023, p. 3.

<sup>661</sup> Cfr. il paragrafo “Fare segno, fare cosmo: scontentando Cerbero”.

<sup>662</sup> Ricordiamo come per Peirce il pensiero sia in primo luogo pensiero in generale e non questo o quel pensiero individuale.

parte connessa al modello di predicazione aristotelico, dove i termini di soggetto, copula e predicato hanno ancora una certa importanza, ad una visione relazionale e valenziale della proposizione stessa. In realtà sarebbe una semplificazione eccessiva ricondurre *in toto* le categorie di *On a New List* (1867) ad un impianto aristotelico<sup>663</sup>, anche se indubbiamente lo scritto ne conserva una tonalità.

Con la logica dei relativi<sup>664</sup>, quella che in *On a new List* rappresentava un'erosione minima del modello aristotelico, diventa una vera e propria esplosione dinamitarda dei termini classici che hanno sempre composto la proposizione. Scrive Murphey a proposito: «the theory of a “New List” had to be abandoned when Peirce’s logic required him to abandon the subject-predicate theory of proposition, and this occurred in 1870 when he discovered the logic of relations»<sup>665</sup>. Questo ripensamento va di pari passo con una revisione delle categorie: le due categorie centrali di *On a New List*, sostanza ed essere collassano su sé stesse<sup>666</sup> già nel 1885, con il saggio “*One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*”<sup>667</sup>. A cambiare è la strutturazione della predicazione e ciò implica un radicale revisione dei termini concettuali e degli strumenti logici con cui Peirce lavora.

Il senso più minimale con cui si può intendere la nozione di relativo è equiparandolo al concetto di relazione. Nei primi lavori sulla logica dei relativi il termine è usato propriamente in associazione a forme nominali del tipo “amante di...”, “donatore di...a”<sup>668</sup> etc. Verso il 1892 invece la nozione subisce una specificazione concettuale ed una nuova torsione, connettendosi al concetto di *rema*. Peirce inaugura così una distinzione fra “termine relativo” (che congloba la precedente versione della forma nominale relativa) e “rema relativo”. Già in questo periodo, come mette in luce lo

---

<sup>663</sup> Cfr. in particolar modo M. R. Brioschi, *The Dismissal of “Substance” and “Being” in Peirce’s Regenerated Logic*, in «Logic and Logical Philosophy», 32, 2023, pp. 217- 242.

<sup>664</sup> Per approfondimenti sul tema della logica dei relativi si segnala in particolar modo R.M. Martin, *Peirce’s Logic of Relations and Other Studies*, De Gruyter, Mouton, 1980, ma anche R. Fabbrichesi, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca Book, Milano, 1992.

<sup>665</sup> M. Murphey, *The development of Peirce’s philosophy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1962, p. 298.

<sup>666</sup> Sul tema dell’evaporazione delle categorie di sostanza ed essere in riferimento al tema della proposizione si segnala in particolar modo M. R. Brioschi, *The Dismissal of “Substance” and “Being” in Peirce’s Regenerated Logic*, cit.

<sup>667</sup> Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.369-372; 1.376-1.378.

<sup>668</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 4, p. 453.

stesso Peirce una distinzione netta fra “termine relativo” e “rema relativo” comincia a farsi più labile:

If upon a diagram we mark two or more points to be identified at some future time with objects in nature, so as to give the diagram at that future time its meaning; or if in any written statement we put dashes in place of two or more demonstratives or prodemonstratives, the professedly incomplete representation resulting may be termed a relative rhema. It differs from a relative term only in retaining the "copula," or signal of assertion. If only one demonstrative or prodemonstrative is erased, the result is a non-relative rhema. For example, "- buys - from - for the price -," is a relative rhema; it differs in a merely secondary way from "- is bought by - from - for -," from "- sells - to - for -," and from "- is paid by - to - for -." On the other hand, "- is mortal" is a non-relative rhema<sup>669</sup>.

Tendenzialmente l'unica differenza è che il rema relativo ritiene la copula, mentre il termine relativo no. Dopo il 1892 tale distinzione scomparirà progressivamente<sup>670</sup>, tanto che il nodo verbale della proposizione (o rema) verrà identificato in vari passaggi con un vero e proprio termine, in maniera del tutto controintuitiva rispetto alla tradizione:

Thus, from the proposition “Every man is mortal”, we erase “Every man”, which is shown to be denotative of an object by the circumstance that if it be replaced by an indexical symbol, such as “That” or “Socrates”, the symbol is reconverted into a proposition, we get the rhema or term “-is mortal”. Most logicians will say that this is not a term. The term, they will say, is “mortal”, while I have left the copula “is” standing with it<sup>671</sup>.

Il rema, (dal greco *ῥήμα*) è niente di più e niente di meno che il verbo della proposizione. Il rema è un relativo poiché ha una struttura costitutivamente relazionale, che ricorda quella valenziale<sup>672</sup> degli atomi chimici: «a rhema is somewhat closely analogous to a chemical atom or radicle with unsaturated bonds»<sup>673</sup>. Scrive Peirce:

A chemical atom is quite like a relative in having a definite number of loose ends or "unsaturated bonds," corresponding to the blanks of the relative. In a chemical molecule, each loose end of one atom is joined to a loose end, which it is assumed must belong to some other atom, although in the vapor of mercury, in argon, etc., two loose ends of the same atom would seem to be joined; and why pronounce such hermaphroditism impossible? Thus the chemical molecule is a medad, like a complete proposition. Regarding proper names and other indices, after an "is" has been attached to them, as monads, they, together with other monads, correspond to the two series of chemical elements, H, Li, Na, K, Rb, Cs, etc., and F, Cl, Br, I. The dyadic relatives correspond to the two series, Mg, Ca, Sr, Ba, etc., and O, S, Se, Te, etc. The triadic relatives correspond

<sup>669</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 3.420.

<sup>670</sup> Sul tema cfr. F. Bellucci, *Rhemata*, cit., p. 3.

<sup>671</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 308.

<sup>672</sup> Ricordiamo che Peirce era laureato in chimica.

<sup>673</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 3.421.

to the two series B, Al, Zn, In, Tl, etc., and N, P, As, Sb, Bi, etc. Tetradic relatives are, as we shall see, a superfluity; they correspond to the series C, Si, Ti, Sn, Ta, etc. The proposition "John gives John to John" corresponds in its constitution, as Figs. 1 and 2 show, precisely to ammonia<sup>674</sup>.

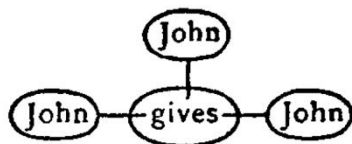


Figure 1

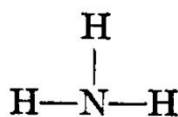


Figure 2

La struttura della proposizione, – nel passaggio concettuale ad una relazionalità valenziale del verbo – è radicalmente ripensata rispetto al modello aristotelico. L'*evento verbale* pulsa a partire dall'impersonale. Il cardine mobile della proposizione è il nocciolo verbale in quanto cifra dell'evento. La proposizione è scardinata dai termini tradizionali che la ripartiscono in maniera rigida fra soggetto e predicato, tramite la giunzione della copula, che di fatto non è altro che una cesura netta che separa in maniera recisa i poli che pretende di unire, non giocando attraverso i chiaroscuri di una cosmologia del *continuum*.

Secondo Peirce abbiamo una sorprendente compulsione, un istinto quasi misterioso che ci costringe a pensare al nominativo. Come vespe con le loro uova, dobbiamo proteggere questa fabulazione di essere soggetti con la "S" maiuscola. Soggetti del mondo, soggetti della proposizione e...e...e... scrive Peirce:

We consider the tendency of the subject/nominative as an unfortunate habit of our race or, maybe as a mysterious instinct, just like the wasps take care of their own eggs. [...] But logic, which duty consists in determining the necessary properties of signs, does not have any reason to consider, for instance, the fact of giving as belonging more to the giver than to the receiver or to the gift [...] So in a triadic fact, say, for example A gives B to C, we make no distinction in the ordinary logic of relations between the subject nominative, the direct object, and the indirect object. [...] If we call A, B, C, D four subjects of the proposition and "sells – to – for the price of –" a predicate, we represent the logical relation, well enough, but we abandon the Aryan syntax<sup>675</sup>.

<sup>674</sup> Ivi, 3.469.

<sup>675</sup> R 200, R 308, R 595.

Peirce, così come Deleuze, evidenzia una linea minore del pensiero lungo la superficie immanente della quale far fluire la proposizione: all'impostazione maggioritaria, o classica dove il centro è il soggetto, viene sostituito lo snodo in movimento del verbo, inteso come lo spazio logico e topologico dove si distribuisce l'evento proposizionale<sup>676</sup>. Come nota Paolucci a proposito, appoggiandosi anche ai lavori di Lucien Tesnière<sup>677</sup>, grammatico e slavista francese:

Al modello aristotelico fondato sulla centralità del soggetto nella predicazione, sia Peirce che Tesnière hanno opposto un modello che si definisce evenemenziale, poiché pone al centro della proposizione e del linguaggio l'evento espresso dal verbo. Ogni evento chiama in causa una particolare "valenza verbale" e ciò apre un numero variabile di *posizioni di soggetto*, che possono essere variamente riempite. Esattamente come i chimici del diciannovesimo secolo con le valenze degli elementi (cioè il numero dei legami aperti dell'atomo), Peirce e Tesnière hanno classificato i relativi (o attanti: gli elementi relazionali della proposizione) in funzione del numero dei posti lasciati aperti da un verbo e riempibili<sup>678</sup>

Il rema *apre* dunque variabili posizioni di soggetto a seconda della valenza verbale:

The places at which lines of identity can be attached to the verb I call its blank subjects. I distinguish verbs according to the numbers of their subject blanks, as medads, monads, dyads, triads, etc. A medad, or impersonal verb, is a complete assertion, like "It rains", "you are a good girl". A monad, or neutral verb, needs only one subject to make it a complete assertion, as "– obeys mamma [...]" A dyad, or simple active verb, needs just two subjects to complete the assertion as "– obeys –" [...]" A triad, needs just three subjects as "– gives a to –"<sup>679</sup>

La modalità di distribuzione dell'evento è in ogni caso una matrice impersonale<sup>680</sup>, ovvero quella del nocciolo verbale. In questa prospettiva il soggetto non è "Soggetto"

---

<sup>676</sup> Cfr. in particolar modo a proposito C. Chauvir., *Logique et Grammaire Pure. Propositions, Sujets et Predicats Chez Peirce*, in «Histoire Épistémologie Langage», 16, 1, 1994, pp. 137-175.

<sup>677</sup> Tesniere sviluppa in maniera indipendente e sorprendentemente vicina alla logica dei relativi di Peirce degli elementi di sintassi strutturale, che conducono a ridefinire la logica classica della predicazione attorno ad un'immagine valenziale della stessa. Con tutta probabilità, come nota Paolucci, «i due non si conoscevano, non si erano probabilmente letti, ma piuttosto incredibilmente dicevano le stesse cose con le stesse metafore ed i stessi esempi» (C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, cit., p. 103). Per Tesniere, così come per Peirce, il verbo è una sorta di atomo dotato di uncini, che esercita la sua attrazione su un numero variabile di attanti. Allo stesso modo, la proposizione è la scena di un "piccolo dramma", ovvero il palcoscenico evenemenziale in cui si compongono relazioni di enunciazione. Cfr. L. Tesniere, *Elementi di sintassi strutturale*, tr.it. Rosenberg & Sellier, Torino, 2001. Per approfondimenti sul tema si segnala C. De Santis, *Che cos'è la grammatica valenziale?*, Carocci, Roma, 2016, ma anche A. Przepiórkowski, *The origin of valency metaphor in linguistics*, in «Linguisticae Investigationes», 41, 1, pp. 152-159.

<sup>678</sup> C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, cit., p. 106.

<sup>679</sup> C.S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, cit., p. 154.

<sup>680</sup> A proposito cfr. C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano, 2019, p. 439.

della proposizione, ma soggetto *all'*evento verbale che trova spazio logico attraverso la proposizione e il suo “piccolo dramma”: la proposizione mette in scena l’evento del mondo, lo coglie nel suo inesauribile accadere. Il soggetto è iposoggetto, soggetto come contraccollo del suo Fuori. *Subiectus*, alla lettera e fuori di metafora, significa che “sta sotto” determinate condizioni.

Inoltre, il soggetto smette di essere necessariamente declinato al nominativo. Le *posizioni di soggetto* possono essere occupate da casi obliqui. Di fatto, anche il soggetto al nominativo può essere considerato come il contraccollo del predicato ed è dunque una forma obliqua di inflessione del Fuori. Scrive Peirce:

From a logical point of view the terminology of the older grammarians was better, who spoke of the subject nominative and the subject accusative. I do not know that they spoke of the subject dative; but in the proposition, “Anthony gave a ring to Cleopatra,” Cleopatra is as much a subject of what is meant and expressed as is the ring or Anthony. A proposition, then, has one predicate and any number of subjects<sup>681</sup>.

Peirce valorizza i casi obliqui e insiste sul fatto che “qualsiasi cosa” possa occupare posizioni di “(s)oggetto”<sup>682</sup>. Il soggetto è in maniera indifferente oggetto/soggetto *alla* proposizione. Anzi, per Peirce perde senso distinguere a livello terminologico il soggetto dall’oggetto: «I term those occasions or objects wick are denoted by the indices the subjects of assertion»<sup>683</sup>. Che cosa sia soggetto è per lo più irrilevante. Qualsiasi cosa (“*whatsoever*”)<sup>684</sup> – persone, oggetti materiali, azioni, collezioni di fatti, qualità, astrazioni di ogni natura e di diverse nature – può essere “soggetto logico”, assoggettato alla *strutturazione* evenemenziale della proposizione.

Scrive Peirce:

I use the words relation and relative in a somewhat narrow sense, which I begin by explaining. Take, then, any assertion whatever about a number of designate individuals. These individuals may be persons, material objects, actions, collections of things, possible courses of events, qualities, abstractions of any kind, and, in short, of any one nature or of any several natures whatsoever<sup>685</sup>

---

<sup>681</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.542.

<sup>682</sup> L’espressione è mutuata da Emanuele Fadda. Cfr. E. Fadda, *Peirce*, cit., p. 109.

<sup>683</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.338.

<sup>684</sup> Come nota M. R. Brioschi: «Due to this character of haecceitas, for Peirce subjects are proper names, personal and demonstrative pronouns, and equally gestures, looks and tones, and even percepts» (M. R. Brioschi, *For a new logic of the proposition. Peirce and the concept of rhema*, in «Blityri», 9, 2, 2020, p. 33).

<sup>685</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.354.

Il soggetto è solo il segno del predicato<sup>686</sup>, ovvero un segno dell'evento, un suo minuto rinvio. Soggetto non ha più nulla a che fare con la sostanza, che nella logica dei relativi è definitivamente evaporata. La soggettività è pura posizionalità, effetto combinatorio e differenziale delle relazioni entro cui è ascritta. I soggetti logici, senza essere soggetti metafisici, vengono cioè *disposti* dall'evento verbale: « a logical universe is, no doubt, a collection of logical subjects, but not necessarily of meta-physical Subjects, or "substances": for it may be composed of characters, of elementary facts etc. »<sup>687</sup>. Il soggetto è per Peirce un effetto combinatorio, una conseguenza e una reazione delle connessioni dell'universo: «This subject is a thing. It has its here and now. It is the sum of all its characters, or consequences. Its existence does not depend upon any definition but consists in its reacting against the other things of the universe»<sup>688</sup>. Inoltre, non è necessario vi sia un solo soggetto della proposizione, ma il senso del verbo può distribuirsi attraverso vari soggetti logici. L'analogia con la dimensione del concatenamento collettivo di enunciazione deleuziano è forte. Scrive Peirce, ma potrebbe benissimo essere indiscernibilmente Deleuze:

In the statement of a relationship, the designations of the correlates ought to be considered as so many logical subjects and the relative itself as the predicate. The entire set of logical subjects may also be considered as a collective subject, of which the statement of the relationship is predicate<sup>689</sup>.

Il soggetto è un brulichio collettivo di istanze enuncianti di qualsiasi tipo, non il soggetto metafisico, perfettamente individuale e compiuto a cui tanto ci si è abituati a pensare. Peirce è in grado di produrre un "exaptation concettuale" con i termini tradizionali della proposizione, rimescolando le carte attraverso cui l'antropocentrismo si è abituato a giocare.

#### **4.5 L'invenzione della "è"**

Per Peirce l'ossessione, per "la struttura soggetto-copula-predicato" è un'invenzione "recente":

Now while it is true that one of Aristotle's memoirs dissects a proposition into subject, predicate, and verb, yet as long as Greek was the language which logicians had in view,

---

<sup>686</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 1, p. 377.

<sup>687</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.546.

<sup>688</sup> Ivi, 1.436.

<sup>689</sup> Ivi, 3.467.

no importance was attached to the substantive verb, 'is', because the Greek permits it to be omitted. It was not until the time of Abelard, when Greek was forgotten, and logicians had Latin in mind, that the copula was recognized as a constituent part of the logical proposition<sup>690</sup>.

Ingabbiare l'evento verbale significa credere di poter divider la realtà in domini discreti<sup>691</sup>, tagliare con l'accetta ciò che non fa che smarginarsi. Il verbo più che definire apre la possibilità logica della relazione, dello sconfinamento, ovvero, in ultima analisi, della continuità.

Secondo Peirce è necessario abbandonare la "sintassi ariana"<sup>692</sup>, scalzando l'idea che essa rappresenti l'unica modalità per poter pensare alla proposizione. Come nota Bellucci:

Secondo l'analisi tradizionale, una proposizione è una connessione di termini attraverso una copula. Secondo Peirce, questa analisi è viziata dal presupposto dell'universalità della struttura sintattica delle lingue indoeuropee. Sulla base dei *General Principles of the Structure of Languages* di James Byrne (1885), citato a più riprese in *The Essence of Reasoning*, Peirce discute la struttura sintattica del segno proposizionale in diverse lingue naturali, con l'intento di mostrare che l'analisi tradizionale non solo non rispecchia che una piccola percentuale delle lingue esistenti (quelle indoeuropee), ma inoltre non riflette affatto la struttura logica fondamentale del segno proposizionale. Per esempio, in molte lingue non indoeuropee, la funzione della copula è svolta da altri elementi linguistici, a volte dalla semplice giustapposizione degli elementi<sup>693</sup>.

La predicazione accentrata attorno alla copula e incardinata al soggetto (del tipo "S è P") inteso in senso metafisico è dunque per Peirce un riflesso fallato della *strutturazione logica* e relazionale a cui l'evento verbale non cessa di andare incontro. Essa è al più una forma accidentale della sintassi della proposizione, ma non la sua piena espressione logica. L'*invenzione della "è"* rappresenta una modalità di pensiero che conchiude e determina, in accordo a presunte essenze. Peirce insiste invece su lingue altre – *lingue minori* potremmo dire seguendo Deleuze – che mobilitano un'immagine del pensiero eterogenea rispetto a quella dominante, verso una

---

<sup>690</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, pp. 308-309.

<sup>691</sup> Come nota R. Fabbrichesi a proposito: «il nostro linguaggio traccia questa distinzione tra nome comune e verbo che non solo non è necessaria, ma è fuorviante e conduce ad accentuare la persuasione che gli elementi del discorso siano discreti ed indipendenti tra loro, e che esista comunque una priorità sostanziale, la quale invece sfuma sempre impercettibilmente nella complessità dell'azione predicativa» (R. Fabbrichesi, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, cit., p. 153).

<sup>692</sup> Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 2.439. Con "ariano" Peirce intende l'indoeuropeo (oggi diremmo SAE).

<sup>693</sup> F. Bellucci, *Su Peirce filosofo del linguaggio*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 10, 1, 2016, p. 4.

figurazione dinamica, accadente ed evenemenziale del flusso proposizionale. Come rileva Brioschi: «This view is also supported by other non-Indo-European grammars, as well as some Indo-European ones – Peirce mentions as examples Gaelic, Arabic, Old Egyptian, old Adelaide Australian, where subjects find no expression in nominative»<sup>694</sup>. Non solo il soggetto non deve necessariamente declinarsi al nominativo<sup>695</sup>, ma la copula viene sostanzialmente ritenuta dal verbo stesso<sup>696</sup> e il predicato diviene quel macchinismo di strutturazione garantito dalla funzione del rema, che apre posizioni di individuazione.

La *funzione* svolta dalla copula viene risemantizzata intensivamente: copula è qualsiasi cosa sia in grado di creare una giunzione relazionale che attraverso la strutturazione dell'evento del predicato tramite i suoi soggetti logici. Tanto il rema stesso quanto altri elementi (pronomi, sillabe, semplice giustapposizione) possono svolgere questa funzione. La copula è la capacità simbolica di connessione, la *congiunzione* come pura figura concettuale (“e” e non “è”). La congiunzione, tanto cara anche a Deleuze, dissolve il giudizio insito nella “è” e la gerarchia a cui esso rimanda. Scrive Deleuze:

Questa geografia delle relazioni è ancora più importante, dal momento che la filosofia è ingombrata dal problema dell'essere, dell' E' [...] si tratta sempre del verbo essere e della questione del principio. Son quasi soltanto gli inglesi e gli americani ad essere riusciti a liberare le congiunzioni, e a riflettere sulle relazioni. Il fato è che essi hanno in rapporto alla logica un atteggiamento speciale: non la concepiscono come una forma originaria che racchiuderebbe i principi primari<sup>697</sup>.

Deleuze vede nella potenza della congiunzione la forza del pragmatismo e della sua logica: «la logica è esattamente come la strada maestra, non ha inizio e nemmeno fine,

---

<sup>694</sup> M.R. Brioschi, *What if a Term become an Assertion? Peirce on rudimentary assertion*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 57, 2, 2021, p. 214.

<sup>695</sup> Di particolare rilevanza assume in questa direzione l'attenzione che Peirce ha per il basco (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 2.328), che si distribuisce secondo quella che oggi i linguisti chiamano costruzione *ergativo-assolutiva*, di cui Peirce non manca di evidenziare, con grande acutezza, la particolarità. Nella fattispecie, in tipologia linguistica vi è una differenza fra il sistema nominativo-accusativo e il sistema ergativo-assolutivo, laddove nel caso di lingue ergative vi è un'equivalenza fra l'oggetto del verbo transitivo e il soggetto di un verbo intransitivo, mentre il soggetto di un verbo transitivo viene definito in maniera eterogenea come *agente*. Al contrario, nel sistema nominativo-accusativo il soggetto di un verbo transitivo e quello di un verbo intransitivo vengono considerati analogamente, mentre contrastano con l'oggetto del verbo transitivo. Sul tema si veda ad esempio N. Grandi, *Fondamenti di tipologia linguistica*, Carocci, Roma, 2014, pp. 69-76.

<sup>696</sup> Cfr. G. Proni, *La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione*, Aracne, Roma, 2017, p.171, ma anche M. R. Brioschi, *The Dismissal of “Substance” and “Being” in Peirce’s Regenerated Logic*, cit., p. 233.

<sup>697</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 57.

non ci si può fermare»<sup>698</sup>. Ancorare il predicato al soggetto significa bloccare la strada della ricerca, sbarrare l'energetica virtuale della relazione, nella sua illimitata capacità congiuntiva. Precisa Deleuze:

Per la precisione, non basta fare una logica delle relazioni, non basta conoscere i diritti del giudizio di relazione come sfera autonoma, distinta dai giudizi di esistenza e attribuzione. Perché non c'è ancora nulla che impedisca alle relazioni, tali quali sono evidenziate dalle congiunzioni, di rimanere subordinate al verbo essere. Tutte le grammatiche, ogni sillogismo, sono un mezzo per mantenere la subordinazione delle congiunzioni al verbo essere, per farle gravitare attorno ad esso. Bisogna spingersi più lontano: fare in modo che l'incontro con le relazioni penetri e corrompa tutto, mini l'essere, lo faccia vacillare. Sostituire la E alla E' [...] La E non è neanche una relazione o una congiunzione particolare, è ciò che sottende tutte le relazioni, la strada di tutte le relazioni<sup>699</sup>.

Liberando la "E", al contrario, si libera la relazione in quanto puro rinvio virtuale, su cui ogni forma di attualizzazione relazionale può scorrere: «nuovo modo di destituire la "E"»: l'attributo non è più una qualità apportata ad un soggetto per mezzo dell'indicativo "è", ma è un verbo qualunque all'infinito che sorge da uno stato di cose e lo sorvola. I verbi infiniti sono forme illimitate di divenire»<sup>700</sup>. È necessario per Deleuze creare un buco nero attorno al cardine della predicazione classica, disturbandone l'andamento, caotizzandone i termini ed i presupposti. La proposizione in questa prospettiva non riflette una nuova immagine del cosmo, ma contribuisce, ad ogni suo punto, a crearla, in quanto ricettacolo di relazioni. Secondo Deleuze occorre resistere alla tentazione dell'attribuzione predicativa, liberando il verbo in quanto evento e relazione. Serve cioè una nuova grammatica barocca, fatta di inflessioni e ripiegamenti, tra posizioni-soggetto ed evento verbale, «in cui il predicato è innanzitutto relazione ed evento, non certo attributo».<sup>701</sup>

Tornando a Peirce: per il filosofo americano non è interessante sottolineare che cosa sia la copula, ma piuttosto rintracciare, di volta in volta, che cosa possa *funzionare* come copula. La funzione della copula può essere svolta da diversi elementi linguistici.

---

<sup>698</sup> *Ibidem.*

<sup>699</sup> *Ibidem.*

<sup>700</sup> *Ivi*, p.63

<sup>701</sup> G. Deleuze, *La piega, Leibniz e il Barocco*, cit. p. 88

Ad esempio, nel caso dell'antica lingua egiziana<sup>702</sup> è il pronome relativo "pu"<sup>703</sup> a fungere da copula:

There appear to be very many languages in which the copula is quite needless. In the Old Egyptian language, which seems to come within earshot of the origin of speech, the most explicit expression of the copula is by means of a word, really the relative pronoun, which. Now to one who regards a sentence from the Indo-European point of view, it is a puzzle how "which" can possibly serve the purpose in place of "is"<sup>704</sup>

A volte basta la semplice giustapposizione<sup>705</sup> per far sì che una proposizione sia assertiva: «It seems that, speaking broadly, ordinary words in the bulk of languages are assertory. They assert as soon as they are in any way attached to any object. If you write GLASS upon a case, you will be understood to mean that the case contains glass»<sup>706</sup>. La copula si configura dunque come la *congiunzione* tra il rema e le posizioni-soggetto che il rema fa segno di saturare; qualsiasi cosa possa svolgere questa funzione per Peirce è per lo più indifferente, che sia un pronome dimostrativo, una parola, una sillaba, la semplice giustapposizione o lo stesso rema.

La rivoluzione è radicale; non si parla più di essenze, ma di relazioni, giunzioni e connessioni:

Logic, for me, is the study of the essential conditions to which signs must conform in order to function as such. How the constitution of the human mind may compel men to think is not the question; and the appeal to language appears to me to be no better than an unsatisfactory method of ascertaining psychological facts that are of no relevancy to logic. But if such appeal is to be made (and logicians generally do make it; in particular their doctrine of the copula appears to rest solely upon this), it would seem that they ought to survey human languages generally and not confine themselves to the small and extremely peculiar group of Aryan speech. Without pretending, myself, to an extensive acquaintance with languages, I am confident that the majority of non-Aryan languages do not ordinarily employ any substantive verb equivalent to "is." Some place a demonstrative or relative pronoun, as if one should say " is a man that is translated" for "A man is translated." Others have a word, syllable, or letter, to show that an assertion is intended<sup>707</sup>

---

<sup>702</sup> Si potrebbe tacciare Peirce di essere apertamente contraddittorio nella misura in cui rivendica una visione formale della proposizione, per poi addurre esempi empirici legati a lingue storico-naturali al fine di avvalorare la sua tesi. Crediamo che quest'oscillazione, lungi dall'invalidare la visione cosmica di Peirce possa essere una prospettiva interessante per oscillare fra l'accontentare e lo scontentare Cerbero. In fondo non possiamo semplicemente sbarazzarci del linguaggio e del nostro essere umani, e Peirce ne era ben consapevole. In questa prospettiva una semiotica non logocentrica potrebbe comunque insegnarci qualcosa sulle lingue naturali, e viceversa.

<sup>703</sup> Cfr. R 408.

<sup>704</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 4.49.

<sup>705</sup> Cfr. a proposito F. Bellucci, *Su Peirce filosofo del linguaggio*, cit., p. 4.

<sup>706</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.56.

<sup>707</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 309.

La copula, senza essere dismessa *in toto*, cambia totalmente i suoi contorni, fino ad evaporare in maniera impercettibile: di fatto la funzione della copula è sempre più flebile perché è la strutturazione logica del predicato, in quanto evento, a fungere da collante per le relazioni. Si ha dunque l'impressione che gli esempi addotti da Peirce, il pronome relativo "pu", la semplice giustapposizione etc., nascondano la più profonda urgenza di rendere la copula una funzione posta in esercizio dallo stesso predicato. Sicuramente la direzione verso cui tende il suo pensiero è quella di investire il predicato di un nuovo valore logico, ovvero quello della relazione, che di fatto attira su di sé, fino a sfibrare, la funzione della copula. Peirce non ha più bisogno della copula (né nel senso tradizionale, né forse nella modalità indicata dai suoi esempi), perché è il rema a magnetizzare le posizioni-soggetto, a fungere da uncino ed attrattore per relazioni, in quanto forma pura di relazione. Così, se la copula scompare, lo fa gradualmente, per venir "cannibalizzata" dal predicato, che diviene sia elemento iconico sia elemento simbolico della proposizione. Paradossalmente, in ultima analisi, il predicato come evento verbale assume anche la funzione simbolica della copula (oltre a quella iconica), se si intende la copula come niente di più e niente di meno che la pura capacità formale di connettere<sup>708</sup>, ovvero di creare relazione. Come nota Bellucci: «nel rhema coesistono sia la funzione iconica (rappresentazione di un carattere dell'oggetto), sia la funzione simbolica (rappresentazione che quel carattere è predicato dell'oggetto [...]). Il predicato assolve così due funzioni semiotiche diverse ma complementari»<sup>709</sup>. La funzione simbolica della copula, ritenuta dal rema, è quella di fare segno che i segni coinvolti nell'evento verbale (rema e posizioni soggetto) facciano segno per uno stesso evento<sup>710</sup>. La funzione simbolica del segno di asserzione (o copula) è quella di *tenere insieme*<sup>711</sup> (più che unire) la qualità rappresentata dal predicato (icona) con i soggetti logici (indici). Per Peirce, infatti, icone ed indici da

---

<sup>708</sup> Scrive M. R. Brioschi a proposito: «Accordingly, the copula is viewed as a "mental act," or more generally as that fundamental constituent of assertion which attaches certain subjects to the predicate, namely, the conjunction of them» (M.R. Brioschi, *What if a Term become an Assertion? Peirce on rudimentary assertion*, cit., p. 217).

<sup>709</sup> F. Bellucci, *Su Peirce filosofo del linguaggio*, cit., p. 7.

<sup>710</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 310.

<sup>711</sup> La scelta semantica di "tenere insieme" traccia una sostanziale differenza dall'idea dell'unificazione, ancora troppo legata ad un'immagine gerarchica del pensiero. Come abbiamo tentato di mostrare la struttura della predicazione della logica dei relativi si volge verso una figurazione rizomatica e dinamica del pensiero stesso.

soli non asseriscono nulla<sup>712</sup>. Il predicato, a rigore, è quindi al contrario e allo stesso tempo simbolo, in quanto segno di asserzione, ed icona, in quanto qualità<sup>713</sup>.

Volendo usare una terminologia deleuziana, se gli indici sono la dimensione attuale della proposizione, il rema è il cuore pulsante virtuale della stessa, che continua a riempirsi di esistenza, di riferimenti, di secondità. Virtuale ed attuale, vivono in un regime di coalescenza e non sono domini separabili.

La strutturazione dell'evento verbale in quanto *puro* virtuale deve cioè sempre compromettersi in maniera *impura* con l'indessicalità dell'esistenza, e con le *posizioni-soggetto* che gli enti del cosmo possono di volta in volta assumere:

A verb by itself signifies a mere dream, an imagination unattached to any particular occasion. It calls up in the mind an icon. A relative is just that, an icon, or image, without attachments to experience, without "a local habitation and a name," but with indications of the need of such attachments<sup>714</sup>

Seguendo Deleuze, la proposizione peirceana è un vero e proprio paradosso del senso, dove si tengono insieme istanze virtuali ed occasioni dell'attuale, dove realtà ed esistenza coabitano per produrre eventi.

#### **4.6 Repliche individuali, virtualità impersonali**

La filosofia di Peirce, così come quella di Deleuze, si muove sul crinale tra anonimata ed individuazione, cercando di abitare in profondità, più che di risolvere, questa contraddizione. Il tentativo è quello di liberare la filosofia da incrostazioni individualiste, mostrando come il pensiero non sia un possesso privato ed idiosincratico, ma in primo luogo il tessuto immanente di cui tutta la realtà, nella sua globalità, è intramata. Anche sul piano della proposizione, Peirce cerca di ragionare dal punto di vista di una grammatica speculativa, ovvero filosoficamente e non filologicamente:

It has always been the habit of logicians to consider propositions only (or chiefly) after they have been expressed in certain standard, or canonical, forms. To treat them just as

---

<sup>712</sup> Cfr. D. Chandler, "Icons and indices assert nothing.", in *Charles Sanders Peirce in his Own Words*, ed. a cura di T. Thellefsen e B. Sørensen, De Gruyter Mouton, Boston, 2014, pp. 34-36.

<sup>713</sup> Sul tema cfr. in particolar modo R. Atkins, *Peirce on facts, propositions, and the index*, in «Semiotica», 228, 2019, pp. 17-28, ma anche "Peirce's theory of the proposition", numero speciale a cura di F. Bellucci, «Blityri», 9, 2, 2020.

<sup>714</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 3.459.

they are expressed in this or that language (as Hoppe and some others do) makes of logic a philological, not a philosophical, study<sup>715</sup>.

Non è un caso che le riflessioni mature di Peirce vogliano che la proposizione preceda il giudizio, ribaltando lo psicologismo che vede nella proposizione l'espressione di un giudizio. Mentre la proposizione<sup>716</sup> come puro espresso accade tra icone, indici e simbolo, giudizio ed asserzione<sup>717</sup> non sono che *repliche* psicologiche ed individuali della proposizione stessa. Con questa transizione dall'assertività come carattere intrinseco della proposizione<sup>718</sup> all'assertività come *replica*<sup>719</sup> della forma logica, Peirce cerca ulteriormente di liberare il terreno dallo psicologismo. La forma logica della proposizione diventa così un "simbolo dicente"<sup>720</sup>, sganciato, eppure sempre involupato nelle sue attualizzazioni psicologiche (asserzione e giudizio). Così la proposizione è «that sign of which the judgment is one replica and the lingual expression another»<sup>721</sup>.

Come abbiamo avuto modo di sottolineare nel paragrafo dedicato ai modi della significazione, le riflessioni di Peirce possono essere pensate come un salto sulla luna, teso a raggiungere un'immagine anti-psicologista della filosofia, nella consapevolezza che la tensione tra pre-individualità ed individuazione non potrà mai esaurirsi *in toto*<sup>722</sup>. Lo sforzo di Peirce di raffigurare una nuova immagine del pensiero va dunque inteso proprio come un tentativo fallibile di aprire la strada ad una filosofia

---

<sup>715</sup> Ivi, 2.338.

<sup>716</sup> Si veda a proposito N. Houser, *On Peirce's Theory of Propositions: A Response To Hilpinen.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 28, 3, 1992, pp. 489-504, ma anche P. Thibaud, *Between Saying and Doing: Peirce's Propositional Space.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 33, 2, 1997, pp. 270-327 e T.L. Short, *Some Problems Concerning Peirce's Conceptions of Concepts and Propositions.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 20,1, 1984 pp. 20-37.

<sup>717</sup> Peirce descrive la differenza tra una proposizione asserita ed una proposizione espressa come la stessa tra una frase scritta su un foglio e la stessa frase portata da un notaio in un *affidavit* (cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 2.183). Il giudizio coincide invece con l'atto di operare una determinazione su sé stessi, di dare per buona una credenza. Sul tema si segnala in particolare modo Cfr. G. Proni, *La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione*, cit., pp. 165-182.

<sup>718</sup> Ivi, p. 179.

<sup>719</sup> Sul tema cfr. ad esempio T. A. Goulde, *The thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950, p. 116.

<sup>720</sup> F. Stjernfelt, *Dicisigns: Peirce's Semiotic Doctrine of Propositions.*, in «Synthese» 192, 4, 2015, pp. 1019-1054.

<sup>721</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., V.2, 311.

<sup>722</sup> Per una disamina del problema cfr. E. Fadda, "Peirce e le lingue", in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di M. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Bompiani, 2015, pp.127-136. Si veda anche D.H. Rellstab, *Peirce for Linguistic Pragmaticists.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 44, 2, 2008, pp. 312-345.

che tenga in piena considerazione la cifra impersonale del cosmo. E tale sforzo trova spazio anche nell'ambito della proposizione, quanto di più canonicamente legato ad un'idea forte di individualità.

Una nota a margine: se l'immagine che Peirce ci restituisce della semiotica è radicalmente non logocentrica, – nella misura in cui parte da una forma minima per definire il segno, in modo da poter inquadrare ogni fenomeno semiotico possibile –, riteniamo che un'integrazione fra tale “*grand vision*” cosmologica della semiotica e i suoi specifici ambiti minuti debba ancora essere esplorata. Un punto che resta altamente aporetico della visione del filosofo americano, e che a nostro avviso è un fecondo ambito di studi che rimane aperto è come *attualizzare* in domini specifici (biosemiotica, linguistica etc.) la sua ipotesi generale sui modi della significazione.

L'intento di Peirce è sicuramente nobile (allargare il dominio della semiotica oltre l'umano), ma per il suo lettore la domanda sul *come* si realizzi *di fatto* questo progetto, rimane in parte sospesa. Forse l'empirico potrebbe dare un riscontro ad una teoria generale della significazione, più che invalidarla. Abitare questa oscillazione rimane altamente problematico, ma anche massimamente euristico. La tesi di una semiosi non necessariamente umana resta una sorta di rivendicazione a priori, o un atto di fede, se considerata al di qua delle sue concretizzazioni. Crediamo che l'*articolazione* di generalità ed individuazione, l'oscillazione tra scontentare ed accontentare Cerbero, possa essere un'operazione che ha molto da offrire alla semiotica. L'esempio delle lingue naturali in riferimento al tema della copula dimostra come questo basculamento potrebbe tenersi insieme e di come il pensiero di Peirce ha ancora molto da offrirci, anche in riferimento ad ambiti più empirici<sup>723</sup>.

#### **4.7 Peirce post-strutturalista?**

---

<sup>723</sup> Sul tema si segnala in particolar modo Cfr. a proposito E. Fadda, “Peirce e le lingue”, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, M. Bonfantini, S. Zingale, Bompiani, Milano, 2015, pp. 127-136.

Jakobson ha più volte sostenuto che Peirce fosse il primo degli strutturalisti<sup>724</sup>. Per quanto la posizione di Jakobson possa sembrare di per sé un azzardo teoretico<sup>725</sup>, crediamo che Peirce si spinga ben oltre, verso una linea di fuga che Deleuze rileva in maniera molto interessante. Deleuze mette cioè magistralmente in movimento lo strutturalismo, lo apre dall'interno<sup>726</sup>, rendendo la struttura un macchinismo operativo di *strutturazione*, illimitato e rizomatico, non basato sulle gerarchie tra tutto e parti, ma sulla eterogenesi differenziale della relazione.

Quella di Deleuze è un *eterarchia*, ovvero una forma di organizzazione aperta che ha molte somiglianze di famiglia con l'immagine del pensiero restituita dagli scritti di Peirce. In questo concordiamo con l'interpretazione di Bellucci, secondo cui la logica peirceana fa capo al concetto di relazione, nella sua dimensione radicalmente rizomatica:

We recalled Jakobson's definition of the structural approach: a structure is not an agglomeration of parts, but "a multistoried hierarchy of wholes and parts". No similar statement can be found in Peirce's writings. He did not adhere to the notion of a structural, hierarchical whole. Rather, a Peircean "whole" is a rhizomatic, non-hierarchical network of relations governed by the relation of representation. Nor was Peirce attempting to reveal "the inner, whether static or developmental, laws" of a structural whole in order to find its basic units (Instead, he sought to reveal the inner developmental laws of the thought process in order to find its primitive relations. A logical process differs markedly from the workings of a linguistic system. Not only, obviously, because the latter must be conceived in paradigmatic terms while the former must not. The difference is also that the logical process in Peirce's sense cannot ever be completed (do not block the road of inquiry), while, in order to describe its functioning, a system must be considered a relatively complete whole (Saussure's *clôture*<sup>727</sup>).

Lo strutturalismo non basta per spiegare il pensiero di Peirce, dal momento che non rende conto dei dinamismi e dell'evenemenzialità a cui lo stesso è soggetto. Crediamo tuttavia che sarebbe riduttivo e in fondo deviante ancorare il pensiero di Peirce ad una prefigurazione tanto dello strutturalismo quanto del post-strutturalismo. Cedere ad una

---

<sup>724</sup> Si veda R. Jakobson, *Selected Writings II*, The Hague, Parigi, 1971, p. 261; R. Jakobson, *A Few Remarks on Structuralism*, in «MLN», 91, 6, 1976, pp. 1534-1539; R. Jakobson, *A Few Remarks on Peirce, Pathfinder in the Science of Language*, in «MLN», 92, 5, 1977, pp.1026-1032. A proposito cfr. anche J. Liszka, *Peirce and Jakobson: Towards a Structuralist Reconstruction of Peirce*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 17,1 pp. 41-61.

<sup>725</sup> Cfr. C. Paolucci, "Logic of Relatives and Semiotics in Peirce. From Subject-Predicate Inferential Structure to Topology of Interpretation", in *How to Make Our Signs Clear*, ed. a cura di V. Gvoždiak, M. Švantner, Brill Rodopi, Leiden-Boston, 2017, pp. 36-59.

<sup>726</sup> Si segnalano nella fattispecie I passi contenuti in G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, tr.it. SE, Milano, 2004, pp.15-17.

<sup>727</sup> F. Bellucci, *Peirce's Chemistry of Concepts*, in «VS»,115, 2012, p. 102.

tale tentazione concettuale significa cercare di perimetrare in maniera essenziale il pensiero di Peirce, quando è il pragmaticismo stesso ad insegnarci che quello su cui dobbiamo concentrarci sono gli effetti condizionali che i concetti sono in grado di produrre. Ritardando la domanda sul che cos'è, ovvero sull'essenza, è sicuramente più proficuo concentrarsi sugli *effetti post-strutturalisti* che gli scritti di Peirce sulla logica dei relativi mobilitano: innanzitutto una visione rizomatica ed eterarchica delle relazioni, una strutturazione evenemenziale della proposizione nonché un'ottica sistemica che funziona in linea di principio al di qua del dominio di generi e specie<sup>728</sup>. Interessante (alla lettera, *inter-esse*) è inserirsi nel mezzo tra Deleuze e Peirce, creando delle zone concettuali e pratiche di indiscernibilità, sovrapponendo gli intenti degli autori, fino a non distinguerli più nitidamente.

---

<sup>728</sup> A proposito di quest'ultimo punto scrive Peirce: «Thus, the ordinary logic has a great deal to say about genera and species, or in our nineteenth century dialect, about classes. Now, a class is a set of objects comprising all that stand to one another in a special relation of similarity. But where ordinary logic talks of classes the logic of relatives talks of systems. A system is a set of objects comprising all that stand to one another in a group of connected relations » (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.5).



## **PARTE TERZA**

### **III. RITAGLI DI CONTINUO**

Lungi dall'opporci alla continuità, il taglio la condiziona, implica o definisce ciò che taglia come continuità ideale. Ogni macchina, come abbiamo visto è infatti macchina di macchina. La macchina non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest'altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. Ma non lo è se non in rapporto con una terza macchina che produce idealmente, cioè relativamente, un flusso continuo infinito.

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*,  
*Capitalismo e schizofrenia*

Now the doctrine of continuity is that all things so swim in continua.

C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*

## 5. TENERE INSIEME

### 5.1 “*Dysphoria mundi*”: lo spazio della soglia

In questa terza parte dopo una breve introduzione sul concetto di continuità, tenteremo di seguire una mappatura delle *figure di continuità* (e viceversa di discontinuità) che attraversano tanto il pensiero di Deleuze quanto il pensiero di Peirce. Più che soffermarci dunque a livello teoretico sulla nozione di continuità ne seguiremo le *tracce* trasversalmente, nell’effettualità di altri concetti, in cui *agiscono* continuità e discontinuità.

L’obiettivo sarà mostrare come il gesto filosofico sotteso alle riflessioni di Deleuze e di Peirce sia quello di *tenere insieme*<sup>729</sup>, nel più ampio senso possibile che tale espressione indica. Più che rispondere ad una domanda, l’aspirazione è quella di porre un problema, e per stare a contatto con il problema del mantenere insieme occorre ronzare – direbbe Peirce, come una vespa in bottiglia – attorno alla questione della *soglia*. Peirce e Deleuze ci consegnano infatti ad un pensiero del margine, sfocato e sbiadito, che nella sua strutturale vaghezza, è una mappa incerta e fallibile del cosmo e dei suoi chiaroscuri.

A nostro avviso numerosi concetti deleuziani e peirciani possono essere digeriti e meglio compresi se ascritti entro la lente del rapporto tra continuo e discontinuo, che si condensa in ultima analisi nel problema del mantenere insieme una nuova immagine del cosmo. *Con* Peirce e Deleuze è possibile introdurre degli strumenti concettuali per attraversare la trasformazione del contemporaneo che ci si squaderna di fronte agli occhi, giorno dopo giorno.

Stiamo solcando una *transizione* ontologica ed epistemica, che può essere racchiusa nell’espressione “*dysphoria mundi*”<sup>730</sup>, vocabolo che allude ad un’era instabile e imprevedibile, elastica e mutante, che si fa strada in maniera avventurosa fra le pieghe delle partizioni classiche di tipo dualista. Il tentativo di Paul Preciado tramite l’espressione “*dysphoria mundi*” è quello di trasdurre e dislocare la pratica di transizione di genere ad una dimensione di tipo planetario:

---

<sup>729</sup> Il concetto di “tenere insieme” oltre che una traduzione letterale del termine “sinechismo” peirceano è mutuato in particolar modo da E. Marra, *Mantenere insieme. Strategie del sistema nella Francia post-strutturalista*, cit.

<sup>730</sup> Cfr. P. Preciado, *Dysphoria mundi*, tr.it. Fandango Libri, Roma, 2023.

Sono la mia condizione vitale di soggetto mutante e il mio desiderio di vivere al di fuori delle prescrizioni normative della società binaria eteropatriarcale a essere diagnosticati come sintomi di una patologia clinica denominata “disforia di genere”. Io, molto semplicemente, sono uno dei tanti viventi che si rifiutano con caparbietà di accettare l’agenda politica impiantata in noi fin dall’infanzia. Di contro all’arroganza delle discipline e delle tecniche di governo che si incaricano di emettere questa diagnosi, tento uno *zap* filosofico: dislocare e risignificare la suddetta nozione di disforia nel tentativo di sondare lo stato d’essere generale del mondo contemporaneo[...] la disforia generalizzata è la condizione epistemico-politica planetaria della contemporaneità<sup>731</sup>.

È il cosmo nella sua globalità a stare attraversando una “transizione”: la *δυσφορία* ha la carica del fallibilismo (*δύς* allude ad uno scarto, ad una disparità), nella misura in cui è una metafora che trasporta male<sup>732</sup>, che non arriva mai ad un punto definitivo, ma che attraversa la continuità in maniera inesauribile. Nessun confine può più essere una barriera; la cosmologia sta ri assemblando i termini della tradizione in maniera non binaria:

Nel linguaggio della musica si chiama “fuga” una composizione orchestrale nella quale una breve fase musicale, detta tema, è ripetuta da diverse voci, dette mutazioni. E fa così: Dentro, fuori. Pieno, vuoto. Sicuro, tossico. Maschile, femminile. Bianco, nero. Nazionale, straniero. Cultura, natura. Umano, animale. Pubblico, privato. Organico, meccanico. Centro, periferia. Qui, lì. Analogico, digitale. Vivo, morto. I concetti con i quali abbiamo fabbricato fin qui il mondo si sono messi in movimento<sup>733</sup>.

Le riflessioni di Deleuze e Peirce non hanno nulla a che vedere strettamente con alcuni di questi temi (e non potrebbero, per banali ragioni cronologiche), eppure li attraversano tutti, nella ridefinizione di una nuova immagine del pensiero, che faccia dell’immanenza e del continuo il suo cardine mobile. Tale immagine è a nostro avviso imprescindibile per pensare a tutti questi “nuovi” problemi. Se lo spazio del reale fa cioè segno per un nuovo ordine ancora balbettante dove il taglio – tra digitale e analogico, tra maschile e femminile, tra natura e cultura etc. – non è una cesura netta, Peirce e Deleuze più di altri ci permettono di pensare *al confine* e di pensare il confine come una nuova figura *transfrontaliera*. Il dualismo, quale esso sia, è un dispositivo di pensiero, una fabulazione che non si propone di stare in ascolto delle interferenze. Al contrario, Deleuze e Peirce abitano il transito a cui il reale è incessantemente sottoposto. Pensare *al di qua* delle divisioni essenziali ed essenzialiste significa poter ritagliare discontinuità senza creare partizioni, deformare il continuo senza mai

---

<sup>731</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>732</sup> Ivi, p. 21.

<sup>733</sup> Ivi, p. 98.

strapparlo. La questione di una filosofia marcatamente anti-dualista e anti-sostanzialista è qualcosa di cui più che mai abbiamo bisogno per navigare nel mare di un mondo su cui le categorie tradizionali non hanno più presa. Se il mondo sta attraversando una transizione epocale, ci servono degli strumenti teoretici per abitare questa “*transizione non binaria*”, che non possono più essere gli stessi su cui il pensiero si è spesso solidificato. Deleuze e Peirce sono una cassetta degli attrezzi inesauribile da questo punto di vista poiché prefigurano una visione del reale piegato nei suoi chiaroscuri, composto da intensità e gradienti, da soglie e sconfinamenti più che da essenze.

In questa prospettiva prenderemo in analisi alcuni concetti che *esercitano* la continuità e la discontinuità, attraverso Peirce e Deleuze. Ci concentreremo nella fattispecie su:

- 1) il rapporto tra astrazione e concretezza
- 2) il rapporto tra semiotica ed immanenza (nel duplice percorso che va dalla semiotica all'immanenza e, in modo più problematico, dall'immanenza alla semiotica)

## **5.2 Limiti dinamici, quantità intensive**

L'esperimento deleuziano è quello di istituire un campo cosmico di continuità, dove le differenze hanno un carattere *intensivo*<sup>734</sup>. L'univocità non esclude la differenza, anzi, non cessa di porla in quanto forma pura di relazione. Continuità e univocità sono l'opposto di monotonia ed indifferenziazione. Scrive Deleuze: «una condizione di continuità o di convergenza si è sostituita all'omogeneità; essa dà luogo ad una sintesi di coesistenza e di coordinamento e costituisce una congiunzione delle serie sussunte»<sup>735</sup>. L'equivoco della continuità è che essa coincide propriamente con la produzione incessante di molteplicità. Molteplicità non estensive (o quantitative) e nemmeno qualitative (ovvero, nei termini deleuziani, essenziali), ma molteplicità in quanto soglie o gradienti di intensità. La continuità della vita – *una* vita in quanto figura anonima e cosmologica – per Deleuze è una questione di *intensità* e di “intensificazione delle differenze”<sup>736</sup>. L'intensità è un tono, una variazione

---

<sup>734</sup> Sul tema cfr. M. Rölli, *Deleuze on Intensity Differentials and the Being of the Sensible*, in «Deleuze Studies», 3, 1, 2009, pp. 26–53.

<sup>735</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 198.

<sup>736</sup> A. Badiou, *The Event in Deleuze*, in «Parrhesia», 2, 2007, p. 41.

impercettibile che procede per gradi. Il dominio dell'intensivo traccia una terza via tra estensione e qualità:

L'intensità è differenza, ma la differenza tende a negarsi, ad annullarsi nell'estensione e sotto la qualità. È vero che le qualità sono segni balenanti nello scarto di una differenza, ma per l'appunto, esse misurano il tempo di un livellamento, vale a dire il tempo impiegato dalla differenza per annullarsi nell'esteso in cui è distribuita<sup>737</sup>.

Un esempio di come è possibile pensare a una *quantità intensiva* è una scala di colori, un tono di bianco che sconfinava nel grigio, un grado di calore etc. Per Deleuze tutta la realtà è composta da gradienti di intensità, da soglie pragmatiche di differenziazione che non ingabbiano il mondo in identità, ma lo fanno fluire per singolarità. L'intensività in quanto soglia è un continuo sconfinamento e digradare.

La differenza evita rotture, non dispone gerarchie, ma consente passaggi infinitesimali attraverso il continuo. Gli enti del cosmo si definiscono, in senso spinoziano, attraverso la loro *potenza*<sup>738</sup>, ovvero in base a cosa sono in grado di fare, a che effetti sono in grado di produrre. La potenza è un'intensità poiché non strappa il continuo ritagliando un'essenza, ma lo piega verso un limite eminentemente pragmatico. La rivoluzione è radicale: tutti gli enti sono una tensione al limite, figure di soglia. La differenza fra gli enti per Deleuze, che si appoggia alla filosofia medievale, è sempre un "*modus intrinsicus*"<sup>739</sup>, non una differenza essenziale o puramente metrica. La realtà è un concatenamento infinito, continuo ed univoco di gradi di intensità. Non è più possibile ragionare in termini di genere e specie, ma si può solo tenere traccia delle differenze pragmatiche che i chiaroscuri del reale di volta in volta disegnano, attraverso le loro potenze. Così, seguendo un altro esempio deleuziano, un cavallo da lavoro è molto più simile ad un bue che ad un cavallo da corsa:

Genere umano, specie umana o razza, per Spinoza non contano nulla rispetto alla mappa degli affetti [...] Il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro appartengono alla stessa specie, chiaro, sono due varietà della stessa specie, eppure gli affetti possibili a ciascuno dei due sono assolutamente diversi: le malattie cui possono incorrere sono completamente

<sup>737</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 289.

<sup>738</sup> Il testo principale dove Deleuze si sofferma sulla nozione di potenza è ancora una volta G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit. Di particolare interesse anche G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

Sul tema della potenza in riferimento a Peirce cfr. R. Fabbrichesi, *Spinoza, Emerson and Peirce: Re-Thinking the Genealogy of Pragmatism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 55, 2, pp. 103-118.

<sup>739</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 168.

differenti. La loro capacità di essere affetti è del tutto diversa. Da questo punto di vista un cavallo da lavoro è molto più simile ad un bue che ad un cavallo da corsa. Una mappa etologica degli affetti darà risultati estremamente differenti rispetto alle definizioni poste di genere e specie.<sup>740</sup>

Scrivono Deleuze: «il limite non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta»<sup>741</sup>. Con un'esemplificazione molto simile a quella dell'inchiostro evocata da Peirce, secondo cui una macchia nera su un foglio bianco non ha contorni netti, per Deleuze i limiti degli attanti del mondo sono vaghi ed anesatti: l'esempio è quello di una foresta. Quali sono i margini di una foresta? Si può davvero stabilire dove essa finisce esattamente? Il limite in questa prospettiva non è “limite-cornice”, ma un “limite-tensore”, un “limite-dinamico”, parola suggestivamente affine al vocabolario peirceano. Scrivono Deleuze:

Vi faccio un esempio semplicissimo: state camminando in una macchia fitta fitta. Avete paura, man mano che la foresta si dirada, la luce aumenta. Ne siete ben contenti! Ad un tratto, arrivate ad una radura. Esclamate: finalmente! Eccomi arrivato al margine del bosco. Il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione “la foresta si definisce rispetto ai suoi margini”? Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai essere un punto preciso, un confine definitivo in cui la foresta finisce – il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque il limite-dinamico<sup>742</sup>.

L'univoco è il persistente equivoco della molteplicità nel suo differenziarsi. Non più per essenze, ma secondo le tracce di gradienti e soglie intensive:

Tutto è sempre la stessa cosa, non c'è che un solo medesimo fondo; e tutto si distingue per gradi, tutto differisce per maniera. Sono questi i due principi. Nessuno aveva mai spinto tanto lontano l'affermazione di un solo e stesso mondo e di una differenza o varietà infinita in questo mondo<sup>743</sup>.

Per Deleuze il nastro di Moebius illustra perfettamente la *consistenza* della continuità: la superficie interna scivola in maniera impercettibile nella superficie esterna, senza separazioni, ma componendo una topologia di intensità<sup>744</sup>.

Il continuo, proprio come per Peirce, è fibroso ed aggrovigliato:

---

<sup>740</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>741</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.143

<sup>742</sup> Ivi, pp. 143-144.

<sup>743</sup> G. Deleuze, *La Piega*, cit., p. 97.

<sup>744</sup> Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 17.

Ogni molteplicità è definita da un bordo che funziona come Anomalo, ma c'è una successione di bordi, una linea continua di bordi (fibra) seguendo la quale la molteplicità cambia. E a ogni soglia o porta corrisponderà un nuovo patto? Una fibra va da un uomo a un animale, da un uomo o da un animale a delle molecole, da molecole a particelle, fino all'impercettibile. Ogni fibra è fibra di Universo. Una fibra di bordi tutti in fila costituisce una linea di fuga, o di deterritorializzazione<sup>745</sup>.

La successione di soglie non è metrica, associativa, ma piuttosto *seriale*. Il *continuum* dell'universo è un concatenamento di soglie, di vicinanze e slittamenti. Continuità per Deleuze, così come per Peirce, non è contiguità: «le singolarità, i punti singolari appartengono infatti al continuo, pur non essendo affatto contigui»<sup>746</sup>. Deleuze, appoggiandosi a Leibniz e alle sue teorie sul continuo<sup>747</sup>, delinea un'immagine del pensiero composta da chiaroscuri<sup>748</sup>, creando una linea di fuga rispetto al cartesianismo che pretende di poter dividere in maniera netta ciò che nel reale è aggrovigliato. Elasticità e plasticità sostituiscono la divisione come cesura netta. Il problema del continuo ha a che fare con la figura barocca della *piega*: «Il Barocco curva e ricurva le pieghe, piega su piega, piega nella piega»<sup>749</sup>. L'«errore di Cartesio» è quello di aver creduto, in vari ambiti, che si possa dare separabilità tra parti<sup>750</sup>, quando l'universo, seguendo Leibniz, per Deleuze si configura come uno stagno di materia nel quale vi sono differenti flutti e onde<sup>751</sup>. Le immagini acquatiche, trasversali a Deleuze, Leibniz e Peirce<sup>752</sup>, come si è già più volte messo in luce, sembrano ritornare come un'ossessione carsica che definisce il continuo e le sue figure. L'ondeggiamento restituisce infatti «perfettamente» l'operazionalità anesatta e vaga del continuo, ne reduplica la fluidità, raccogliendo in sé la possibilità di *tenere insieme* l'equivoco delle molteplici onde che compongono l'univocità dell'oceano, un unico clamore<sup>753</sup> per tutti gli essenti.

<sup>745</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 353.

<sup>746</sup> G. Deleuze, *La Piegata*, cit., p. 33.

<sup>747</sup> Sul tema del continuo in rapporto alla filosofia leibniziana e a questioni più propriamente matematiche cfr. D. Smith, «Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity and the Calculus» in *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, ed. a cura di D. Stephen, Northwestern University Press, Chicago, 2005, pp. 127-147, ma anche *Deleuze and the History of Mathematics*, ed. a cura di S. Duffu, Continuum, Londra, 2003.

<sup>748</sup> Ivi, p. 54.

<sup>749</sup> Ivi, p. 5.

<sup>750</sup> Ivi, p. 9.

<sup>751</sup> G. W. Leibniz, «Lettera a Des Billetes», in *Die philosophischen Schriften von G. G. Leibniz*, ed. a cura di C. Gerhardt, Berlino, 1875-90, p. 452.

<sup>752</sup> Sul rapporto tra Peirce e Leibniz in riferimento al continuo cfr. nella fattispecie. A Christopoulou, *Peirce and Leibniz on Continuity and the Continuum*, in «Metaphysica», 21, 1, 2020, pp. 115-128.

<sup>753</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 388.

Non esistono dei *minima* separabili nel mondo: i passaggi sono sempre screziati e frastagliati. Come si è già avuto modo di sottolineare nella sezione precedente, Deleuze propone un'importante citazione dal *Pacidius Philalethi* di Leibniz<sup>754</sup>: il continuo non è né una linea che si dissolve in punti indipendenti né una divisione che va all'infinito, di granello di sabbia in granello di sabbia. Rintracciare il *continuum* significa al contrario seguirne le pieghe; l'immagine leibniziana è quella di un foglio di carta (o secondo l'attualizzazione deleuziana di Leibniz, l'arte dell'origami)<sup>755</sup>.

Il problema del barocco, che è quello del continuo: «non è come finire una piega, ma come continuarla»<sup>756</sup>. L'interessante sta *ai bordi*, lungo la superficie delle pieghe, nelle piccole transizioni.

### 5.3 Sinechismo, ovvero divenire-impercettibile

Per Peirce non si può dare logicamente discontinuità, in senso assoluto. La realtà nella sua complessione è una distesa di continuità<sup>757</sup>, di “piccole percezioni”, si potrebbe dire, seguendo Leibniz. A nostro avviso non si tratta di elidere o liquidare il *problema* della discretezza, o nei termini peirciani, della secondità, ma di ricollocarlo in una nuova prospettiva, di interrelazione e *coalescenza* con la generalità del continuo.

Come avremo modo di vedere, è la stessa idea di continuità a fare segno per una “continuità” del discreto, che va visto come un'emergenza o una piegatura del continuo. Le differenze, in quanto variazioni infinitesimali non sono tagli o fratture, ma al più *ritagli* incerti e dai confini vaghi, piccole deviazioni del tessuto del reale.

In questa terza sezione cercheremo dunque di tematizzare come possa darsi questo *tenersi insieme* (la parola utilizzata da Peirce è “sinechismo”) di continuità e variazione:

The word synechism is the English form of the Greek *συνεχισμός* from *συνεχής*, continuous. For two centuries we have been affixing -ist and -ism to words, in order to note sects which exalt the importance of those elements which the stemwords signify. Thus, materialism is the doctrine that matter is everything, idealism the doctrine that ideas are everything, dualism the philosophy which splits everything in two. In like manner, I have proposed to make synechism mean the tendency to regard everything as continuous<sup>758</sup>.

---

<sup>754</sup> G.W. Leibniz, “Pacidius Philalethi”, cit., pp. 614-615.

<sup>755</sup> G. Deleuze, *La Piegata*, cit., p. 10.

<sup>756</sup> Ivi, p. 58.

<sup>757</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.171.

<sup>758</sup> Ivi, 7.565.

Come nota Rossella Fabbrichesi: «il problema reale non è scegliere se militare dalla parte del continuo o del discreto, poiché essi sono gemellati in un destino comune; il problema vero è cercare di comprendere cosa conduce a *continuare*, cioè come va inteso l'intervallo che fa, di due, uno o che nell'uno vede lo stacco, il discreto»<sup>759</sup>. Continuo e discreto sono figure dello stesso problema, ovvero quello della soglia, della deformazione senza strappo<sup>760</sup>, del *ritmo* della semiosi infinita.

Per Peirce il sinechismo è la “*master key*”<sup>761</sup> di tutta la sua filosofia, l'elemento che è in grado di disambiguare le illusioni dualiste, sciogliendo le partizioni.

Synechism, even in its less stalwart forms, can never abide dualism, properly so called. It does not wish to exterminate the conception of twoness, nor can any of these philosophic cranks who preach crusades against this or that fundamental conception find the slightest comfort in this doctrine. But dualism in its broadest legitimate meaning as the philosophy which performs its analyses with an axe, leaving as the ultimate elements, unrelated chunks of being, this is most hostile to synechism<sup>762</sup>.

Il sinechismo non rifiuta la disparità, non stermina la duplicità, ma ripudia la divisione in quanto cesura netta. Per Peirce non si può dividere il reale con l'accetta, pretendendo di isolarne degli elementi ultimi: la relazionalità è ineludibile, così come l'apertura illimitata di tale relazionalità. Come ci ricorda Peirce: «Synechism is not an ultimate and absolute metaphysical doctrine»<sup>763</sup>.

Il sinechismo si oppone all'idea che esistano differenze incommensurabili tra i fenomeni. La visione peirceana della continuità mette in fuga tanto il sostanzialismo quanto ogni forma di dualismo: tutti i fenomeni sono di unico e medesimo carattere<sup>764</sup> e compongono un tessuto immanente di relazioni. Le transizioni sono impercettibili, le trasformazioni silenziose<sup>765</sup>, eppure massimamente efficienti. Gli esempi di Peirce per rendere conto di questo persistente sconfinamento sono numerosi: il sonno tracima

<sup>759</sup> R. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein. Con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano-Udine, 2005, p. 14.

<sup>760</sup> Il termine inglese che ricorre nel pensiero di Peirce è “*unbrokennes*”.

<sup>761</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.163. Sul tema cfr. L. J. Esposito, *Synechism: the Keystone of Peirce's Metaphysics*, in «The Commens Encyclopedia. The Digital Encyclopedia of Peirce Studies», 2005, pp. 1-24

<sup>762</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 2.

<sup>763</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.173.

<sup>764</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 2.

<sup>765</sup> Cfr. a proposito F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2009.

nella veglia<sup>766</sup>, il dominio della realtà fisica non può essere separato in maniera dicotomica dal dominio della realtà psichica<sup>767</sup>, l'io è disperso nel tu<sup>768</sup>, la vita digrada infinitesimamente nella morte<sup>769</sup>, la coscienza personale sconfinava con la coscienza sociale<sup>770</sup> etc. Ogni cosa è sporta sul suo "vicinato". Vicinato è un concetto deliberatamente vago<sup>771</sup> che allude all'impossibilità di contornare e perimetrare in maniera ultima i confini dei passaggi al limite. La linea di fuga del sinechismo è cioè una linea di confine smarginata ("borderline")<sup>772</sup> che continua a ridistribuire i dualismi e a rendere viscosa<sup>773</sup> ogni forma di sostanzialismo. Il divenire del continuo, si potrebbe dire, cavalcando un concetto deleuziano, è una forma di *divenire-impercettibile*<sup>774</sup>. Secondo Deleuze l'impercettibile<sup>775</sup> è la soglia assoluta del piano di immanenza che continua a creare soglie relative di deterritorializzazione, "vicinati" e, sconfinamenti tra gli enti. A rigore, gli enti non sono altro che questo persistente sconfinamento, tensione verso un limite dinamico. Scrive Deleuze: «la vicinanza è una nozione topologica e quantica»<sup>776</sup>. È il reale, nella sua illimitata apertura ad essere una

---

<sup>766</sup> Scrive Peirce: «there can be no immeasurable difference between waking and sleeping. When you sleep, you are not so largely asleep as you fancy that you be» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7. 573).

<sup>767</sup> Scrive Peirce: «In particular, the synechist will not admit that physical and psychical phenomena are entirely distinct, – whether as belonging to different categories of substance, or as entirely separate sides of one shield, – but will insist that all phenomena are of one character » (C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 2).

<sup>768</sup> Secondo Peirce: «Nor must any synechist say, "I am altogether myself, and not at all you." If you embrace synechism, you must abjure this metaphysics of wickedness. In the first place, your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than, without deep studies in psychology, you would believe. Really, the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity» (*Ibidem*).

<sup>769</sup> «Synechism refuses to believe that when death comes, even the carnal consciousness ceases quickly» (Ivi, p. 3).

<sup>770</sup> Ad avviso di Peirce: «synechism recognizes that the carnal consciousness is but a small part of the man. There is, in the second place, the social consciousness, by which a man's spirit is embodied in others, and which continues to live and breathe and have its being very much longer than superficial observers think» (C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 7.575).

<sup>771</sup> Sul tema cfr. ad esempio J. Brock, *C. S. Peirce Logic of Vagueness*, University of Illinois, Ann Harbor, 2005.

<sup>772</sup> Cfr. A. David W, *Peirce and the specification of borderline vagueness*, in «Semiotica», 193, 2013, pp. 195-215.

<sup>773</sup> A rigore, il termine inglese usato da Peirce è "smoothness".

<sup>774</sup> Cfr. ad esempio, oltre al già citato J. Gil *l'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, cit; G.J. A. Žukauskaitė, "Deleuze and Beckett Towards Becoming-Imperceptible", in *Deleuze and Beckett*, ed. a cura di S. Wilmer, A. Žukauskaitė, Londra, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 60-77.

<sup>775</sup> Si veda in particolar modo il capitolo "Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile", in G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 331-430.

<sup>776</sup> Ivi, p. 383. Sul tema della topologia in Peirce si veda A. Dusek, "Peirce as Philosophical Topologist", in *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science*, ed. a cura di E. Moore, University of Alabama

soglia, in senso assoluto. Reale è infatti solo il transito, il passaggio, la relazione. Per Peirce, analogamente, il divenire del continuo è uno stato fluido di coalescenza<sup>777</sup> dove le variazioni sono insensibili, impercettibili. La realtà è una questione di gradienti, di inflessioni ed intensità. “LA” dicotomia che regge come un cardine tutte le possibili partizioni filosofiche, ovvero quella tra essere e non essere, viene diffranta dal sinechismo: l’essere scivola e digrada infinitamente nel non essere, attraverso tonalità e gradienti: «there is a famous saying of Parmenides “being is, and not-being is nothing.” This sounds plausible; yet synechism flatly denies it, declaring that being is a matter of more or less, so as to merge insensibly into nothing»<sup>778</sup>.

Il cosmo è un *unicum* piegato nelle sue infinite trasmutazioni, ritagli discreti, vaghi ed anesatti. Viceversa, il continuo è una persistente *dispiegatura* del discreto, che ne permette l’emergenza, e lo riapre, di volta in volta, a nuove impercettibili trasformazioni, rappresentando la possibilità stessa della relazione. Usando un armamentario concettuale deleuziano si potrebbe dire che il sinechismo è una linea di fuga che compie una deterritorializzazione assoluta, rendendo effettive e fattive tutte le deterritorializzazioni relative del discreto (o linee molari).

#### 5.4 Non fare il punto, per una logica dell’intorno

Il sinechismo, ovvero il principio di continuità, non ha un carattere unicamente cosmologico. In pieno spirito peirceano, tutto si tiene insieme nella sua filosofia: così la continuità ha un carattere cosmico, ma anche, logico-semiotico, gnoseologico<sup>779</sup>, e

---

Press, Alabama, 2015; A. Johanson, *Modern Topology and Peirce’s theory of the Continuum*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 37, 1,2001, pp. 1–12.

<sup>777</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.4.

<sup>778</sup> Ivi, 7.569.

<sup>779</sup> Continuità, semiosi illimitata e gnoseologia sono nomi diversi per uno stesso problema. L’ambito logico-semiotico e quello epistemologico sono infatti per Peirce intrecciati in maniera ineliminabile ad una teoria del continuo. L’inferenza logica è secondo Peirce un concatenamento processuale che non può essere scomposto in elementi isolati e discreti (intuizioni), ma produce un persistente sconfinamento. L’inferenza rinvia strutturalmente ad altro, in un cammino infinito di antecedenti e conseguenti. Il famoso esempio del triangolo rovesciato la cui punta si perde ed immerge progressivamente nell’acqua mette in scena la fluidità delle cognizioni, il loro continuo ed infinitesimale spostarsi verso altro. Gli *Scritti anti-cartesiani* rappresentano in questo senso l’aspetto logico-semiotico e gnoseologico di una teoria del continuo, e non possono prescindere da essa. La conoscenza per Peirce è infatti un “*flow*”, una pura continuità seriale di cognizioni. La questione verrà ampiamente ribadita anche negli scritti sulla *Legge della mente*.

matematico. Forse l'aspetto più interessante delle riflessioni peirceane sul continuo, in riferimento a Deleuze, è la questione propriamente matematica<sup>780</sup>.

Ancora una volta, nel consueto stile peirciano, l'avventura teoretica del concetto di continuo è tutt'altro che lineare ed è sottoposta a numerose turbolenze<sup>781</sup>. Se negli scritti degli anni '60 la nozione di continuità è pressoché assimilabile all'infinita divisibilità, all'incirca nel 1884, attraverso la lettura di Cantor, Peirce modifica la sua definizione di continuo, che coincide ora con la perfetta concatenazione di un sistema di punti. Peirce oltrepassa così tanto la definizione kantiana di infinita divisibilità quanto quella aristotelica di parti adiacenti con limiti in comune, e si attesta sulla formulazione cantoriana, che gli pare la meno insoddisfacente:

The old definitions – the fact that adjacent parts have their limits in common (Aristotle), infinite divisibility (Kant), the fact that between any two points there is a third (which is true of the \system of rational numbers) – are inadequate. The less unsatisfactory definition is that of G. Cantor, that continuity is the perfect concatenation of a system of points – words which must be understood in special senses. Cantor calls a system of points concatenated when any two of them being given, and also any finite distance, however small, it is always possible to find a finite number of other points of the system through which by successive steps, each less than the given distance, it would be possible to proceed from one of the given points to the other<sup>782</sup>.

In *The Law of Mind*, Peirce fa in parte retromarcia, sottoponendo a critica la visione cantoriana di perfetta concatenazione di un sistema di punti, e attestandosi su un assemblaggio fra “kanticità” ed “aristotelicità”, che vanno ora tenute insieme. La combinazione è dunque fra infinita divisibilità e parti adiacenti con limiti in comune. Per Peirce ciò coincide con l'affermare che un continuo ha in sé il punto terminale appartenente a ogni serie interminabile di punti che esso contiene<sup>783</sup>.

---

<sup>780</sup> Anche in Peirce la questione della matematica ha una sorta di “primato”, poiché permette di pensare alla nozione di continuità, centrale nella sua opera.

<sup>781</sup> Per la ricostruzione della parabola storico-concettuale della nozione di continuo in Peirce ci rifacciamo nella fattispecie a G. Maddalena, *Peirce*, Morcelliana, Brescia, 2022, pp. 46-62. Cfr. anche. M. Moore, *The Genesis of the Peircean Continuum*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 43, 3, 2007, pp. 425-469; J. Havenel, *Peirce's Clarifications of Continuity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 44,1, 2008, pp. 86-133; K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville- Londra, 1998; V. Potter, P. Shields, *Peirce's Definitions of Continuity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 13,1, 1977, pp. 20-34.

<sup>782</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.164.

<sup>783</sup> Ivi, 6.123.

Il pensatore americano ribadisce in seguito il suo allontanamento concettuale dalla visione cantoriana, che viene definita come una sorta di “pseudo-continuità”. Del resto, non lo soddisfa più nemmeno la combinazione di kanticità ed aristotelicità<sup>784</sup>.

Il cambiamento è radicale: Peirce sta cercando un’idea di *continuum* non metrica. La trappola dell’infinita divisibilità<sup>785</sup> ingabbia infatti granello per granello di sabbia in una falsa ripetizione, in una cattiva infinità: «breaking grains of sand more and more will only make the sand more broken. It will not weld the grains into unbroken continuity»<sup>786</sup>. Come mette in luce Zalamea l’idea di continuità peirceana è *proteiforme*. Essa favorisce la molteplicità, basandosi tuttavia sull’immanenza (tutti i fenomeni sono di un unico carattere). Proteo non a caso è divinità delle distese d’acqua<sup>787</sup>; in quest’ottica il continuo peirciano va immaginato come un mare – le cui onde non spezzano il flusso, ma al contrario, lo assecondano – più che come una massa di sabbia di cui esaminare i granelli.

La progressiva rielaborazione del concetto di continuo va di pari passo con l’annosa questione del nominalismo in Peirce. Il pensatore americano sente infatti l’esigenza, – seppure non senza ambiguità ed aporie<sup>788</sup> –, di far scivolare la nozione di individualità lungo la superficie della perfetta generalità del *continuum*. La continuità a suo avviso non è altro che generalità relazionale<sup>789</sup>. Da questa prospettiva nessuna somma di individui o di insiemi potrà ricostruire analiticamente la generalità del continuo. Reale è solo lo sconfinamento. Il continuum è una nozione *intensionale*<sup>790</sup>; nessuna somma additiva di punti potrà rendere conto della continuità poiché essa è una questione di *tonalità intensive*. Scrive Zalamea: «Cantor and Peirce’s paths are clearly opposed: while Cantor, and systematically, most of his followers, try to bound (and bind) the continuum, Peirce tries to unbound it: to approach a supermultitudinous continuum, not restricted in size, truly generic in the transfinite, never totally determined»<sup>791</sup>.

---

<sup>784</sup> Ivi, 6.168.

<sup>785</sup> Sul tema si veda in particolar modo H. Putnam, “Peirce’s continuum” in *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. a cura di K.L. Kettner, Fordham University Press, New York, 1995, pp. 1-22.

<sup>786</sup> *Ibidem*.

<sup>787</sup> Cfr. F. Zalamea, *Peirce’s logic of continuity*, Docent Press, Boston, 2012, p. 5.

<sup>788</sup> Ed è cavalcando tali ambiguità ed aporie, in alleanza con Deleuze, che nel capitolo successivo tenteremo di formulare l’ipotesi di un’universalità *inter res*.

<sup>789</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.190.

<sup>790</sup> Cfr. F. Zalamea, *Peirce’s logic of continuity*, cit., p 7.

<sup>791</sup> *Ibidem*.

Ed è qui che entra in gioco il concetto di “*supermoltitudine*”, che fa piazza pulita del dispositivo concettuale del punto. Ciò che definisce il continuo è per Peirce, infatti, una collezione di supermoltitudini, che altro non sono che domini di sconfinamento, “vicinati”, intorni. La vera continuità per il pensatore americano implica che una linea continua non contenga punti<sup>792</sup>:

A supermultitudinous collection [...] is greater than any of the single collection [...] A supermultitudinous collection is so great that its individuals are no longer distinct from one another [...] a supermultitudinous collection, then is no longer discrete; but is continuous[...] Its constituent individuals are no longer distinct and independent subjects. They have no existence, no hypothetical existence, except in their relations to one another. They are no subjects, but phrases expressive of the properties of the continuum<sup>793</sup>.

Non ci sono confini esatti tra gli intorni, che sconfinano l'uno nell'altro, sovrapponendosi: «the result is that we have altogether eliminated points [...] there are no points in such a line; there is no exact boundary between any parts»<sup>794</sup>. Come rileva Zalamea:

Indeed, the actual, the given, the present, the instant, are no more than ideal limits: limits of possibilities neighborhoods which contains those actuality marks, those points impossible to be drawn, those fleeting presents, those impalpable instants. Accordingly, Peirce stresses that the *continuum* must be studied, in a coherent approach with its inextensibility, by means of a *neighborhood logic*: an intermediate logic which would study the connecting modes of environments of the real, a non-classical logic which would go beyond punctual “positive assertion and negation”<sup>795</sup>.

In ultima analisi, per Peirce pensare all'individualità e non alla smarginatura dell'*individuazione* significa voler solidificare la complessità da cui il reale è attraversato, chiudendosi nell'illusione sostanzialista e dualista di poter dividere il mondo con l'accetta.

Il problema è lo stesso posto da Deleuze:

Ciascuno ha le proprie abitudini di pensiero: io ho la tendenza a pensare le cose come insiemi di linee da districare, ma anche da tagliare e ritagliare. Non amo i punti, fare il punto mi sembra stupido. Non è la linea a trovarsi tra due punti, è invece il punto ad essere all'incrocio di più linee. La linea non è mai regolare, il punto è solo l'inflessione della linea. Del resto ciò che conta non è né l'inizio né la fine, ma il mezzo. Le cose e i pensieri germinano e crescono nel mezzo, ed è lì che bisogna installarsi, è sempre lì che si produce la piega. Perciò un insieme multilineare può comporre ripiegamenti, incroci, inflessioni<sup>796</sup>.

---

<sup>792</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.168.

<sup>793</sup> C.S. Peirce, *The New Elements of Mathematics by Charles Peirce*, cit., vol. 3, p. 95.

<sup>794</sup> Ivi, p. 126.

<sup>795</sup> Cfr. F. Zalamea, *Peirce's logic of continuity*, cit., pp. 29-30.

<sup>796</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 182.

Anticipando ciò che avremo modo di specificare in maniera più diffusa nel capitolo successivo, quello che si vuole sostenere è che Peirce non elimini *in toto* l'individualità (secondità o discretezza, che dir si voglia), ma la ripensi come un *effetto* di rimbalzo della generalità, come un'increspatura del continuo. Nelle parole di Deleuze, il punto è al più un'inflessione della linea immanente del continuo. Esso si disperde, non ha confini netti, è una soglia impossibile da perimetrare in maniera definitiva poiché viene riassorbito di volta in volta dal continuo della semiosi.

Ciò che per Eco rimane problematico della figurazione del rizoma è che: «si dice che nel rizoma non vi sono punti o posizioni, ma solo linee, però questa caratteristica è dubbia, perché ogni intersezione di linee crea la possibilità di individuare un punto»<sup>797</sup>. L'ambiguità, a nostro avviso deve tuttavia rimanere tale, poiché ha la forza propulsiva di un *equivoco*: i punti sono l'intersezione parziale e revocabile delle linee, in un certo senso vengono dopo, ed in un altro sono perfettamente simultanei ad esse<sup>798</sup>. In ogni caso l'individuazione è un prodotto, un percorso, non un'origine. L'*individuazione* di un punto è al più una tensione verso un limite dinamico, ricerca impossibile del vertice del triangolo immerso nell'acqua evocato da Peirce. Non esiste individualità, solo individuazione.

## 6. UNIVERSALI INTER RES

### 6.1 Peirce e le categorie. Nella libreria concettuale del *non pensato* deleuziano

In due lettere a Guattari e Villani, Deleuze annuncia di volersi dedicare ad un progetto di fatto mai realizzato in maniera sistematica (i pochi accenni si trovano negli scritti sul cinema)<sup>799</sup>. Il tema è quello delle categorie, e a dire di Deleuze, esso avrebbe dovuto trovare spazio nel testo *Che cos'è la filosofia?*<sup>800</sup>. Egli scrive:

<sup>797</sup> U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, cit., p. 434.

<sup>798</sup> Si veda R. Thom, "L'antériorité ontologique du Continu sur le Discret", in *Le labyrinthe du continu*, ed. a cura di Jean-Michel Salanskis et Hourya Sinaceur, Colloque de Cerisy, Springer-Verlag, pp. 137–143.

<sup>799</sup> Torneremo nelle conclusioni a dedicarci agli scritti sul cinema e alle problematiche che a nostro avviso essi lasciano aperte in riferimento a Peirce.

<sup>800</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit.

Da una parte farò dei corsi su cinema e pensiero [...]ma d'altro canto vorrei anche continuare con quella tavola delle categorie che rispecchia il nostro lavoro. E qui il nucleo del progetto consisterebbe nel trovare una risposta chiara e semplice alla domanda: *Che cos'è la filosofia?* [...] Perché chiamare tutto questo "categorie"? [...] Peirce e Whitehead costruiscono delle tavole categoriche moderne: in che modo si è evoluta questa nozione di categoria?<sup>801</sup>

O ancora:

Penso alla conclusione di Mille Piani come a una tavola delle categorie. Non al modo kantiano, ma in quello di Whitehead, dove il termine "categoria" assume un nuovo significato, molto particolare. Vorrei continuare a lavorare su questo aspetto. Lei chiede se è possibile una trasposizione matematica e biologica. Forse è il contrario. Io mi sento bergsoniano nel senso in cui Bergson dice che la scienza moderna non ha trovato la sua metafisica, la metafisica di cui aveva bisogno. Ed è questa la metafisica che mi interessa [...] Ho terminato un libro su Francis Bacon (il pittore), che spero di poterle mandare. Dopodiché non mi restano che due progetti: uno su *Pensiero e Cinema* e un grosso volume su *Che cos'è la filosofia?* (con il problema delle categorie)<sup>802</sup>.

Il problema delle categorie in riferimento a Peirce rimane nella penna di Deleuze. Come abbiamo messo in luce nella prima sezione ciò è dovuto perlopiù ad una lettura indiretta, mediata e antologica del pensiero di Peirce. Deleuze intravede una consonanza profonda, ne riconosce l'euristicità, ma la lascia sullo sfondo. Peirce avrebbe potuto essere uno dei tanti personaggi concettuali con cui ingaggiare un corpo a corpo, un'occasione di pensiero e una materialità per avviare una macchinazione ermeneutica, nella consueta postura metodologica deleuziana. Eppure, egli rimane una sorta di fantasma negli scritti di Deleuze, i cui concetti affiorano in superficie, senza mai venir del tutto a galla. Peirce è per Deleuze uno di quei libri mai letti che si lasciano impilati in libreria, con grandi speranze. Peirce rimane di fatto nell'anti-biblioteca deleuziana. Come ci ricorda Eco, del resto, sono forse i libri non letti che teniamo accanto a noi a determinare nel profondo cosa pensiamo, verso dove tendono le nostre aspirazioni di ricerca, e la direzione verso cui vorremmo orientarci. Per Eco i libri non letti sono una sorta di espressione di fede, una promessa a venire per il nostro "io futuro" che compone immaginativamente una mappa di tracce da seguire.

Che il pragmatismo sia una pista individuata da Deleuze, è indubbio. Pensare che fosse uno dei suoi ultimi progetti, rimasti incompiuti, sarebbe tuttavia una semplificazione *ex post*, una sorta di teleologismo retroattivo volto a convalidare la

---

<sup>801</sup> G. Deleuze, *Lettere e altri testi*, cit., p. 60-61, Lettera a Félix Guattari, senza data, probabilmente estate 1981.

<sup>802</sup> Ivi, pp. 86-87, Lettera ad Arnaud Villani, 21/10/80.

presenza di un solco transindividuale tra il pragmatismo e la filosofia deleuziana. Certo è che quello che Deleuze immaginava come “un grosso volume”<sup>803</sup> (*Che cos'è la filosofia*), dove prendere di petto il problema delle categorie, non è uno dei suoi testi fiume. Scritto a ridosso della sua malattia, Deleuze dovette sicuramente ripensarne i confini. Egli riponeva in *Che cos'è la filosofia?* numerosi *desiderata* concettuali, tanto che ne pensò lo sviluppo già a partire dalla seconda metà degli anni '80. Il testo però non poté rispecchiare del tutto gli intenti dell'autore: da un lato per il venir meno del compagno di avventure teoretiche (sappiamo che Guattari poté contribuire solo in maniera esigua al testo), dall'altro a causa della consapevolezza dettata dalla malattia polmonare di avere poco tempo per mobilitare nuovi concetti ed orizzonti di ricerca. Deleuze arriva *fin dove può*, e il contatto con il pragmatismo rimane un'ambizione mai realizzata fino in fondo. Forse la ricerca sulle categorie viene sublimata nell'ultimo importante volume di Deleuze, *Critica e Clinica*, raccolta di saggi ampiamente rimaneggiati due anni prima dalla morte. Si tratta del testo con più riferimenti pragmatisti, ma come si metteva in luce già nella prima sezione, perlopiù letterari<sup>804</sup>. Il pragmatismo dal punto di vista eminentemente filosofico rimane niente di più che un indizio per pensare, un cenno verso cui la produzione filosofica di Deleuze ci fa segno. In questa prospettiva il lavoro che ci spetta è quello di dissodare questo terreno, riattivandone la virtualità, inseguendo il fantasma di Peirce attraverso le piste lasciate aperte da Deleuze. Sbirciare nella libreria concettuale del *non pensato*<sup>805</sup> deleuziano per rimetterla in moto. Le consonanze sul tema delle categorie sono sorprendenti, e se Deleuze avesse letto Peirce direttamente, se ne sarebbe sicuramente accorto<sup>806</sup>.

## 6.2 Tre, due, uno... virtuale, attuale, possibile

Peirce scriverà che le categorie<sup>807</sup> rappresentano il dono che egli fa al mondo, il suo solo vero contributo alla filosofia. Il pensatore americano le considera cioè il punto più

---

<sup>803</sup> *Ibidem*.

<sup>804</sup> Per una biografia concettuale di Deleuze, cfr. F. Domenicali, P. Vignola, *Deleuze. Filosofia di una vita*, Carocci, Roma, 2023. Si segnala nella fattispecie l'ultimo capitolo, dedicato agli anni tra il 1991 al 1995.

<sup>805</sup> Il concetto di non pensato è fondamentale proprio nel testo di Deleuze *Che cos'è la filosofia?*

<sup>806</sup> Come evidenzieremo nelle conclusioni Deleuze fa riferimento alle categorie di Peirce negli scritti sul cinema, ma lo fa a nostro avviso in maniera parziale e solo abbozzata, a causa della lettura indiretta dei testi del pensatore americano.

<sup>807</sup> Per una bibliografia minima sul tema delle categorie in Peirce si veda E. Freeman, *The Categories of C.S. Peirce*, Open Court, Chicago, 1934; W.L. Rosensohn, *The Phenomenology of C.S. Peirce. From*

alto e rilevante di tutta la sua filosofia, un contributo transindividuale al pensiero, un lavoro da consegnare alla verità pubblica della comunità. Per Peirce le categorie sono una vera e propria creatura filosofica.

Sin dalla giovane età Peirce si dedica ad approntare una tavola moderna delle categorie, rimaneggiando più volte i termini del problema, ritornando ossessivamente e ciclicamente sulla questione, tra continuità e variazioni. I primi esperimenti hanno un'inequivocabile tonalità kantiana. Kant rappresenta per Peirce, infatti, la porta d'accesso alla filosofia<sup>808</sup>. Piano piano avviene un progressivo scollamento dall'impostazione kantiana, verso una creazione più libera di combinatorie categoriali. Come nota Fabbrichesi: «le carte peirceane di quegli anni brulicano infatti di schemi ossessivamente triadiformi: pagine e pagine di ordinamenti, distinzioni, terminologie diverse, dapprima giocati sulle tavole kantiane, poi più libere e originali»<sup>809</sup>. Nella fattispecie dal 1858 a 1862 Peirce lavora ad una *short list* triadica e a numerose *long lists* da essa discendenti. La prima (*I, It, Thou*)<sup>810</sup> è modellata sui pronomi personali, e presenta in maniera germinale alcune delle caratteristiche che non verranno meno in tutta la produzione successiva di Peirce: in particolar modo ciò che ci interessa sottolineare è la questione dell'interrelazione ed *articolazione* tra le categorie.

È tuttavia con il già citato scritto *On a New List of Categories* nel 1867 che Peirce rende i suoi “esercizi categoriali” più compiuti. Il problema, ancora in parte classico, è quello dell'unificazione del molteplice delle impressioni. I poli di questo processo sono sostanza ed essere; le categorie intermedie (o accidenti) sono qualità, relazione e rappresentazione. Tale unificazione avviene dunque per “gradazioni”, potremmo dire, per *tonalità*, come illustrato di seguito:

#### ESSERE

Qualità (Riferimento ad un *ground*)

Relazione (Riferimento ad un correlato)

Rappresentazione (Riferimento ad un interpretante)

---

*the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*, B.R. Gruner, Amsterdam, 1974; G. Proni, *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano, 1990; M. Murrey, *The Development of Peirce's philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961; C. Hookway, *Peirce*, Routledge, Londra, 1985.

<sup>808</sup> L'espressione usata è “*threshing-floor*”, letteralmente cancello d'entrata. Cfr. 5.12.

<sup>809</sup> C. S. Peirce, *Categorie*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, Laterza, Bari, 1992, p. 3.

<sup>810</sup> *Ibidem*, pp. 3-14.

## SOSTANZA

La sostanza è *ciò che* è presente in generale, come materiale indistinto di impressioni, mentre l'essere è la predicazione di qualità, relazione e rappresentazione, che ci dice *cosa* è la sostanza. Le categorie vengono proposte da Peirce *geneticamente*, e poi verificate tramite il metodo della prescindizione<sup>811</sup>. Nell'esempio della proposizione "la stufa è nera", la nerezza (qualità) è il primo concetto a garantire l'unificazione. Tuttavia, non c'è nero senza non-nero (relazione) e nero e non nero vanno a loro volta interpretati secondo uno sfondo comparativo (rappresentazione). Come nota Fadda:

Se la proposizione asserisce l'applicabilità di un concetto mediato a uno più immediato, bisognerà partire dal concetto più immediato, il quale sarà dunque una pura astrazione "nerezza" (come la nerezza nella proposizione "questa stufa è nera"), che farà riferimento a un rispetto per cui essa può divenire base (*ground*) di una possibile comparazione con qualcosa d'altro. Ma tale comparazione suppone l'introduzione di un correlato, e dunque di una relazione tra relato e correlato. D'altra parte, per comparare il relato al correlato, sarà richiesta una rappresentazione mediatrice, che si può chiamare interpretante [...]. Dove interviene la prescindizione? Abbiamo detto che in qualche modo è una sorta di verifica, giacché permette di compiere il percorso all'inverso: infatti dal riferimento a un interpretante non si può prescindere quello a un correlato (ma l'inverso sì), da quello a un correlato quello a una base (ma l'inverso sì)<sup>812</sup>.

Tale lista<sup>813</sup> rimarrà pressoché invariata fino al 1885<sup>814</sup> quando le categorie limite di sostanza ed essere imploderanno su sé stesse lasciando spazio agli accidenti intermedi, che assumono il nome più neutro di primo, secondo e terzo. È con la fenomenologia, verso la fine del secolo che Peirce formula le denominazioni più definitive di primità, secondità e terzità, che hanno particolare rilevanza in riferimento alla filosofia deleuziana. Le categorie vanno ora intese in un senso pienamente fenomenologico, o meglio, come scrive Peirce nel 1904, in senso *faneroscopico*. La faneroscopia afferisce al dominio della cenoscopia, ovvero all'osservazione di ciò che è comune a ogni *esperienza*, non a questa o quella esperienza particolare. Con *φανερών*, dal greco, si intende ciò che è manifesto, visibile, ciò che si dà così come si dà. Ad avviso del pensatore americano primità, secondità e terzità sono elementi ubiqui di tutti i fenomeni del cosmo. Per Peirce:

<sup>811</sup> Sul tema si veda il paragrafo sui modi generali della significazione.

<sup>812</sup> E. Fadda, *Peirce*, cit, p, 25.

<sup>813</sup> Sul tema della faneroscopia cfr. in particolar modo E. Fadda, *Peirce*, cit., pp.125-143.

<sup>814</sup> Ciò coincide con l'avvento della logica dei relativi e del nuovo modello proposizionale valenziale di cui si è già parlato.

Category the First is the Idea of that which is such as it is regardless of anything else. That is to say, it is a Quality of Feeling. Category the Second is the Idea of that which is such as it is as being Second to some First, regardless of anything else, and in particular regardless of any Law, although it may conform to a law. That is to say, it is Reaction as an element of the Phenomenon. Category the Third is the Idea of that which is such as it is as being a Third, or Medium, between a Second and its First. That is to say, it is Representation as an element of the Phenomenon<sup>815</sup>.

La primitività è forse la categoria faneroscopica peirceana più complessa da spiegare, per la sua primigenia semplicità. Nella misura in cui si cerca di renderne conto razionalmente, la sua datività è infatti già scomparsa e divenuta vaporosa, evanescente. Nel nominarla, essa sfugge. Scrive Peirce:

The first must therefore be present and immediate, so as not to be second to a representation. It must be fresh and new, for if old it is second to its former state. It must be initiative, original, spontaneous, and free; otherwise it is second to a determining cause. It is also something vivid and conscious; so only it avoids being the object of some sensation. It precedes all synthesis and all differentiation; it has no unity and no parts. It cannot be articulately thought: assert it, and it has already lost its characteristic innocence; for assertion always implies a denial of something else. Stop to think of it, and it has flown! What the world was to Adam on the day he opened his eyes to it, before he had drawn any distinctions, or had become conscious of his own existence – that is first, present, immediate, fresh, new, initiative, original, spontaneous, free, vivid, conscious, and evanescent. Only, remember that every description of it must be false to it<sup>816</sup>.

Primitività è positività assoluta, spontaneità, vividezza, pura “*suchness*”. Senza paragoni, senza relazioni, la primitività è apparizione, pura possibilità<sup>817</sup>. Le primitività sono *qualia*<sup>818</sup> ovvero pure qualità dell’esperienza, tonalità indivisibili e non decomponibili. Esempi di primitività possono essere: «an odor, a smell of attar; or it might be one infinite dead ache; it might be the hearing of a piercing eternal whistle»<sup>819</sup>.

La secondità è resistenza, urto, reazione, determinazione. Secondo è il fatto bruto, lo scontro oppositivo. La secondità implica *shock*, uno scontro tra *ego* e *non-ego*. Essa ha a che fare con uno *struggle*, con contrasti, reazioni:

The phaneron does contain genuine secundans. Standing on the outside of a door that is slightly ajar, you put your hand upon the knob to open and enter it. You experience an unseen, silent resistance. You put your shoulder against the door and, gathering your forces, put forth a tremendous effort. Effort supposes resistance. Where there is no effort

---

<sup>815</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.66.

<sup>816</sup> *Ivi.*

<sup>817</sup> Toreneremo a problematizzare la questione della possibilità nei paragrafi seguenti.

<sup>818</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 6. 222. Il termine ha avuto in ambito contemporaneo un’importante fortuna nell’ambito della filosofia analitica.

<sup>819</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 150.

there is no resistance, where there is no resistance there is no effort either in this world or any of the worlds of possibility<sup>820</sup>.

Secondità è binarietà, dicotomia: sbattere contro una porta, urtare una scala, inciampare in un comodino.

Con la terzità si approda nel dominio della generalità, che è combinazione, articolazione (non associazione) di primo e secondo. Terzità è regolarità, legge, intermezzo: «now Thirdness is nothing but the character of an object which embodies Betweenness or Mediation in its simplest and most rudimentary form»<sup>821</sup>.

Deleuze dichiara esplicitamente in *Differenza e Ripetizione*<sup>822</sup>, testo del 1968 di voler prendere le distanze da nozioni categoriali. Nella lettera riportata nel paragrafo precedente, datata 1981, afferma tuttavia di volersi dedicare allo studio di nuove tavole categoriali. Egli ribadisce più volte di essere un metafisico puro, in un senso del tutto particolare. Come abbiamo già evidenziato nella sezione dedicata alla cosmologia, infatti, per il pensatore francese non si tratta di uscire dal solco della metafisica (secondo una logica oppositiva che si fonda sulla figura del negativo), ma di risemantizzarne dall'interno i termini. Non stupisce dunque come Deleuze cerchi di mettere in fuga l'impostazione e il dispositivo classico su cui le categorie si impernano, ovvero la forma del giudizio – a cui lo stesso Peirce aveva in parte ceduto, nella fattispecie in *On a New List* – orientandosi verso nuove nozioni, che con la propulsione del problematico restituiscano un'immagine nomade del pensiero.

Le “categorie” *sui generis* deleuziane (virtuale, attuale, possibile) assumono dunque un nuovo significato, molto particolare. Esse sono “nozioni fantastiche”<sup>823</sup> che ridistribuiscono topologicamente i termini essenziali con cui gioca la tradizione. Come nota Marchesoni:

La strategia deleuziana assume in questo passo un profilo ben definito: mentre le categorie operano in base a una dinamica di riconoscimento, le nozioni fantastiche si

---

<sup>820</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.320.

<sup>821</sup> Ivi, 5.104.

<sup>822</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit.

<sup>823</sup> Ivi, p. 364.

Per Deleuze esse sono fantastiche perché si applicano ai “fantasmi”, ovvero ai simulacri. Con il concetto di fantasma Deleuze propone una critica alla diade modello-copia di matrice platonica dando rilievo al simulacro in quanto elemento che fa saltare in linea di principio questa distinzione. Esso è infatti un'immagine senza somiglianza che nega sia l'originale sia la copia.

In ambito pragmatista si segnala il lavoro di J. Williams che cerca di dare corpo a sua volta di un “pragmatismo fantastico”. Cfr. J. Williams, *Fantastic Pragmatism*, in «Nóema», 13, 2022, pp. 62-75.

possono incontrare. Riflettere sulla differenza tra riconoscimento e incontro significa misurare tutta la distanza che separa l'empirismo trascendentale deleuziano da quella «immagine del pensiero» che i grandi metafisici da Platone a Hegel, passando per Aristotele e Cartesio, hanno contribuito a fondare e consolidare. L'atto del riconoscimento si svolge su un piano di conoscenza (si pensi alla *anámnēsis* platonica) e di coscienza (nella Fenomenologia dello spirito la lotta per il riconoscimento avviene tra due autocoscienze). L'atto del riconoscere mira ad accertare un'identità: quella dell'oggetto e/o quella del soggetto. Il riconoscere è sempre categoriale, nella misura in cui chiama in causa l'oggetto da riconoscere (il greco *kategoréuein* significa 'accusare, citare in giudizio') e lo trasforma in soggetto di una predicazione. Ebbene, se quella di virtuale è una nozione fantastica, ciò significa – se prendiamo sul serio Deleuze – che non si tratta di riconoscerla, ma di incontrarla. Quel che conta in un incontro non è tanto stabilire che cosa io abbia incontrato, bensì fare esperienza degli *effetti* che quell'incontro ha avuto su di me, meditare sul modo in cui quell'incontro mi ha trasformato<sup>824</sup>.

Le categorie non possono essere gabbie. Per Deleuze è vano pretendere di *incardinare* il reale secondo delle proporzionalità sedentarie. In particolar modo subordinare la differenza all'analogia insita nel giudizio<sup>825</sup> significa proporre dei concetti originari in rapporto ai quali l'essere è distributivo ed ordinale (generi e specie):

Così la differenza, si vede assegnare due limiti, nella forma di due figure irriducibili ma complementari, che segnano in modo molto preciso l'appartenenza alla rappresentazione (al Grande e al Piccolo): le categorie come concetti *a priori* e i concetti empirici; i concetti determinabili originari e i concetti derivati determinati; gli analoghi e gli opposti; *i grandi generi e le specie*<sup>826</sup>.

Deleuze guarda in maniera fulminea alle categorie di Peirce<sup>827</sup> e Whitehead. Quello che a nostro avviso intravede in sorvolo sono i lineamenti di una possibile *filosofia dell'esperienza*, in un senso radicalmente rinnovato, che possa allargare il tessuto dei suoi contorni dalla coscienza alla cosmologia, facendo leva sull'anonimo e sull'impersonale. Le categorie fantastiche, così come le intende Deleuze, tengono traccia di intensità, di gradienti impercettibili, della continuità illimitata del piano di immanenza nella sua univocità. E ciò è molto in linea con le categorie faneroscopiche peirceane.

Chiedersi *che cosa* sia il virtuale, in quest'ottica è una domanda fallace. Ritardando la domanda sull'essenza del virtuale è sicuramente più interessante accerchiare e

---

<sup>824</sup> S. Marchesoni, "Ripensare l'ontologia. L'incontro col virtuale nell'empirismo trascendentale di Deleuze", in *Il mezzo secolo deleuziano*, ed. a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 40-41.

<sup>825</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 345.

<sup>826</sup> Ivi, p. 346.

<sup>827</sup> E nella fattispecie, come vedremo negli scritti sul cinema, alle categorie faneroscopiche.

braccare il problema della sua *potenza*<sup>828</sup>. Per Deleuze il virtuale non coincide in alcun modo con il possibile e non implica alcun tipo di potenzialità, ovvero un passaggio lineare da un vuoto ad un pieno che inerisce a una logica del negativo. Il virtuale è pura *potenza in atto*: esso è precisamente laddove agisce, non in un senso praticalista di matrice jamesiana, ma nel pieno spirito *condizionale* pragmaticista del “*would be*” peirceano, che non è in alcun modo un “*will be*”. Gli effetti del virtuale sono concepibilmente pratici: il virtuale non coincide con nessuna delle (attualizz)azioni che lo effettuano, eppure le irrorà tutte. Come nota Agostini: «il processo del virtuale è il processo del farsi del fatto, irriducibile al fatto e ai suoi nessi di compostibilità [...] Si tratta di un limite [...] il limite insiste nei suoi segni e nei corpi in cui si incarna come questa linea virtuale, questo continuum virtuale della vita»<sup>829</sup>. Quella deleuziana è una rivoluzione nel modo di pensare: le cose sono potenze e la potenza non è potenzialità, ma coincide perfettamente con l'atto. Non c'è passaggio di riempimento dal possibile al reale poiché il virtuale è del tutto sincronico all'attuale, ne rappresenta l'orlo ed è in un regime di coalescenza con lo stesso.

L'operazione deleuziana è una profonda demistificazione<sup>830</sup> del concetto metafisico di possibile, attraverso la nozione di virtualità, che egli muta e fa variare a partire da Bergson<sup>831</sup>. Per Deleuze il possibile è un concetto stantio che porta con sé tutta una serie di illusioni e miraggi. Con l'introduzione della nozione di virtuale il pensatore francese smaschera le dinamiche incrostate nella possibilità in quanto categoria classica della metafisica. Il possibile è infatti solo una ricostruzione retrograda: «il possibile non è altro che il reale con in più, un atto dello spirito che ne rigetta l'immagine nel passato una volta che questo si è prodotto»<sup>832</sup>. Il possibile è uno

---

<sup>828</sup> Deleuze lavora molto nel suo corpo a corpo con la filosofia di Spinoza sul tema della potenza come nuovo modo pragmatico di guardare agli enti del mondo, sganciandosi da logiche essenzialiste.

<sup>829</sup> F. Agostini, *Evento ed immanenza*, cit., p. 101.

<sup>830</sup> Per quanto riguarda le demistificazioni legate al virtuale va sottolineato anche che esso non ha nulla a che vedere direttamente con la versione corrente che tende ad indentificarlo con il dominio del digitale; il virtuale è in primo luogo una nozione di tipo cosmologico.

<sup>831</sup> Il testo cardine per la nozione di virtualità è H. Bergson, *Materia e memoria*, tr.it. Laterza, Bari, 2009.

A proposito si veda K. A. Pearson, *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «Comparative Literature Issue», 120, 5, 2005, pp. 1112-1127; G. Piatti, *The life and the crystal. Paths into the virtual in Bergson, Simondon, Deleuze*, cit; D. Smith, Daniel, *Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible*, in «Journal of Philosophy. A Cross-Disciplinary Inquiry», 4, 2009, pp. 34-43.

<sup>832</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 8.

spostamento all'indietro del reale. Quello del possibile è, seguendo Bergson, un falso problema:

Il possibile è una nozione falsa, fonte di falsi problemi. Si crede che il reale gli assomigli. In questo modo non ci si fa un'idea del reale come preformato e preesistente a sé stesso, e che passerà all'esistenza in base a un ordine di progressive limitazioni. Nella pseudoattualità del possibile il reale è già tutto dato in un'immagine. Allora il gioco circolare diviene evidente: se si dice che il reale assomiglia al possibile, non è forse perché di fatto si è atteso che il reale si compisse con i propri mezzi, per poi "rigettarne all'indietro" un'immagine fittizia, pretendendo che fosse possibile in ogni momento prima di compiersi? In verità non è il reale che assomiglia al possibile, ma quest'ultimo che assomiglia al reale, e questo perché lo abbiamo arbitrariamente estratto dal reale una volta compiuto, come uno sterile doppio <sup>833</sup>.

Il possibile è dunque niente di più che un "effetto ottico" del reale. Esso è una copia sbiadita dello stesso, surrettiziamente retroiettata<sup>834</sup>. Il possibile possiede la stessa consistenza di un oracolo *post eventum*. Si attende cioè pazientemente che il reale si realizzi per poi spingere all'indietro un'immagine fittizia di come le cose sarebbero potute andare (o di come sarebbero potute non andare). Per Deleuze associare il possibile al virtuale è una precomprensione fuorviante da cui dobbiamo affrancarci<sup>835</sup>, e per farlo occorre pensare in profondità alla coesistenza o coalescenza tra virtuale ed attuale. Se il possibile si realizza in un passaggio da un vuoto ad un pieno<sup>836</sup>, che presuppone una distribuzione netta fra non-essere ed essere, il transito da virtuale ad attuale, non è un tragitto lineare, ma una piegatura continua ed impercettibile dell'uno nell'altro che non cessa mai di *effettuarsì*:

Tra il virtuale e l'attuale non c'è una successione cronologica. L'attuale non è il superamento, la *Aufhebung* del virtuale, al modo in cui l'*entelecheia* è il coronamento della *dynamis*. Il virtuale non ha bisogno di aspettare la sua attualizzazione per essere a pieno titolo reale; quindi, non avrebbe senso immaginarlo come potenza in attesa di realizzazione. Se la sua realtà è «piena», ciò significa che il virtuale in sé non manca di nulla. Perciò Deleuze può affermare: Il virtuale deve essere definito come una parte dell'oggetto reale. Il virtuale non è un altrove da cui l'oggetto scaturirebbe, non è la dimensione che precederebbe cronologicamente l'oggetto dato. Il virtuale è immanente all'oggetto<sup>837</sup>.

---

<sup>833</sup> Ivi, p. 88.

<sup>834</sup> S. Marchesoni, "Ripensare l'ontologia. L'incontro col virtuale nell'empirismo trascendentale di Deleuze, cit., p. 41.

<sup>835</sup> *Ibidem*.

<sup>836</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 8.

<sup>837</sup> *Ibidem*.

Per Deleuze qualcosa può essere non attuale, e tuttavia reale, ovvero pragmaticamente efficiente. Secondo il pensatore francese occorre allargare i confini del reale. Serve cioè per Deleuze, una realtà più larga dell'attuale. Secondo Deleuze per immaginarcela tale dobbiamo aggiungere un certo ingrediente di idealità:

Una realtà più larga dell'attuale, possiamo forse immaginarcela, ma se riusciamo a farlo dobbiamo far coesistere la realtà con l'ideale. Il passato di Proust non solo è ancora qui, ma soprattutto *non* è ancora qui nella stessa misura in cui *non è mai* stato qui. Riusciamo a far nostra una simile idea di realtà o una simile realtà ideale? Riusciamo a sospendere la forza stessa della successione? Il virtuale è precisamente questa sfida<sup>838</sup>.

Per pensare *con* il virtuale ci occorre convivere con l'idea che il passato puro sopravviva in sé e che non cessi mai di produrre effetti. Il presente del resto, non è tale, ma è puro divenire, sempre fuori di sé. Esso non è, ma *agisce*<sup>839</sup>. Il passato non è, ma è eternamente, in ogni tempo<sup>840</sup>, e continua a ritornare su di sé e nelle sue illimitate attualizzazioni. Al circolo vizioso del possibile si sostituisce la circuitazione del virtuale, che continua ad insistere *intensivamente*<sup>841</sup> nell'attuale. L'intensività non si dà mai di per sé ma è sempre involupata nelle sue esplicazioni. Il nuovo personaggio concettuale che si fa avanti nella filosofia deleuziana è quello che egli denomina un "*universale concreto*"<sup>842</sup>. La virtualità si differenzia, si attualizza, si dispiega attraverso l'attuale; eppure, essa non è mai esauribile dalle sue stesse attualizzazioni. L'attuale per Deleuze è il dominio dei fatti bruti, dei binarismi, delle dicotomie, delle solidificazioni del piano di immanenza<sup>843</sup>. L'attuale è il dominio del *molare*, ovvero di segmentazioni più rigide, di partizioni più rafferme:

La prima specie di linea da cui siamo composti è di natura segmentaria, di una segmentarietà rigida (o meglio, ce ne sono già subito parecchie, di linee di questo tipo); la famiglia-la professione; il lavoro-le vacanze; la famiglia-e poi la scuola e-poi l'esercito-e poi la fabbrica-e poi la pensione. E ogni volta, da un segmento all'altro, ci vogliono dire: ora non sei più un bambino; e dopo, a scuola: qui non sei più come in famiglia, e

<sup>838</sup> P.A. Rovatti, "Un tema percorre tutta l'opera di Bergson", introduzione a G. Deleuze, cit. p. XIII.

<sup>839</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 44.

<sup>840</sup> Il paradigma è quello dell'eterno ritorno.

<sup>841</sup> Si veda S. Bowden, *The intensive expression of the virtual: revisiting the relation of expression in "Difference and Repetition"*, in «Deleuze Studies», 11, 2, 2017, pp. 216-239; A. Villani, "The insistence of the virtual in science and the history of philosophy", in *The force of the virtual. Deleuze, science and philosophy*, ed. a cura di P. Gaffeny. University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra, 2010, pp. 69-86.

<sup>842</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 225.

<sup>843</sup> Si veda ad esempio G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, tr.it. Ombre corte, Verona, 2011, p. 119

sotto le armi: non è più come a scuola... In breve, ogni specie di segmenti ben determinati, in tutte le direzioni, che ci ritagliano in tutti i sensi, gruppi di linee segmentate<sup>844</sup>.

Virtuale ed attuale non sono del resto due domini discreti, ma una complessione reale in stato di *complicazione*. Reale è propriamente il transito attraverso virtuale ed attuale: «quel punto preciso in cui il determinato mantiene un suo rapporto essenziale con l'indeterminato, quella linea rigorosa astratta che trova alimento nel chiaroscuro»<sup>845</sup>.

Una delle frasi più significative che Deleuze evoca più volte per descrivere la virtualità è connessa agli stati di risonanza proustiani. A suo avviso essi sono: «reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti»<sup>846</sup>. Il virtuale è precisamente questa combinazione di elementi: realtà ed idealità. Le assonanze con Peirce sono sicuramente evidenti. Forse l'aspetto più problematico di questo passaggio è la nozione di astrazione. Deleuze sembra prenderne le distanze, ma in realtà ad una lettura attenta delle sue opere è chiaro che ancora una volta si tratta di una risemantizzazione intensiva del concetto stesso di astrazione. Così come le categorie classiche della metafisica vanno viste in anamorfosi come nozioni fantastiche, "l'universale", "l'astratto"<sup>847</sup>, vanno radicalmente ripensati. Se c'è cioè un senso per l'astrazione è quello di scorrere *attraverso* il concreto, *inter res*, senza scollarsi mai dai fatti bruti e dalle attualizzazioni.

### **6.3 Continuità e discontinuità di famiglia. Tra categorie e nozioni fantastiche**

Avendo tracciato dei riferimenti di base sulla faneroscopia peirceana e sulle nozioni fantastiche in Deleuze, ci proponiamo ora di lavorare all'intersezione fra le loro continuità e le discontinuità. Se assimilarle *in toto* sarebbe riduzionistico, anche non volerne seguire le consonanze sarebbe una via unilaterale che sbarrata la strada della ricerca. Il compito ancora una volta, è quello di stare *nel mezzo* tra continuità e variazione, navigando allo stesso tempo *nel mezzo* tra Deleuze e Peirce. Non c'è una

---

<sup>844</sup> *Ibidem*.

<sup>845</sup> Ivi, p. 44.

<sup>846</sup> G Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 58, ma anche G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 84.

<sup>847</sup> Sul tema dell'astrazione in Deleuze si rimanda al già citato K. Robinson, *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic connections*, cit.

corrispondenza perfetta fra categorie e nozioni fantastiche, ma è sicuramente possibile evidenziare, fra le stesse, come illustrato dalle tabelle che seguono,

- 1) delle continuità
- 2) delle discontinuità,
- 3) delle contaminazioni (a cavallo tra continuità e discontinuità).

La prima e a nostro avviso più rilevante continuità è la dimensione condizionale tanto del virtuale deleziano quanto della terzità peirceana. In entrambi i casi infatti nessuna forma individuale (attuale) potrà esaurire e restituire la pura potenza del virtuale o della terzità. I *πράγματα* per Peirce, ovvero le conseguenze e gli effetti pratici non sono cioè fatti bruti; il significato di un concetto coincide con gli effetti concepibilmente pratici che esso è in grado di produrre. Peirce conia il termine pragmaticismo proprio per discostarsi dalla versione jamesiana del pragmatismo, troppo centrata sull'azione e sull'individualità. La parola chiave è “*would be*”, la smarginatura a ventaglio del condizionale<sup>848</sup>. Allo stesso modo la *drammatizzazione*<sup>849</sup> deleziana della differenza nella sua dimensione virtuale non corrisponde a questo o quel fatto, a questa o quella attualizzazione, ma coincide piuttosto con *il farsi* dei fatti, dove quel farsi è una macchina astratta. Per Deleuze, «l'Idea è reale senza essere attuale, differenziata senza essere differenziata»<sup>850</sup>. La drammatizzazione del reale ha infatti due modalità racchiuse nella “parola-baule” della “different/ziazione”<sup>851</sup>. L'effetto della drammatizzazione – nella sua radice greca di *δράω*, sinonimo di dinamismo plastico, di creatività poetica, di operatività pratica – consiste nella duplice effettualità della differenza che si configura tanto come differenziazione nella misura in cui si collega al fondo virtuale pre-individuale quanto come differenziazione in quanto linea di attualizzazione individuale. Tra Peirce e Deleuze la venatura di continuità è dunque doppia in riferimento all'astrazione: non solo il reale deve continuamente prodursi geneticamente, ma tale produzione non potrà mai coincidere con l'attualità, nonostante

---

<sup>848</sup> Sul tema si veda S. Rosenthal, *The “Would be present” of C.S. Peirce*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 4, 3, 1968, pp. 155-162.

<sup>849</sup> Cfr. G. Deleuze, *L'Isola deserta ed altri scritti*, tr.it. cit., pp. 116-127.

<sup>850</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p.

<sup>851</sup> *Ibidem*.

le sia connessa in maniera ineludibile. Un altro ponte di continuità, ancora più schiacciante di quella tra virtualità e terzità è quello tra attualità e secondità. Come abbiamo avuto modo di mettere in luce l'attuale è il fatto bruto, lo scontro, il molare, e ciò corrisponde perfettamente alla secondità peirceana. Non ci sono sostanziali differenze o significative discontinuità. Senza squalificare totalmente l'attuale (o la *secondness*), si tratta di contro-effettuarlo con la pura potenza del virtuale o della terzità. Torneremo a breve su questo punto.

<b>VIRTUALE</b>	<b>ATTUALE</b>	<b>POSSIBILE</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dimensione del <i>would be</i> della <i>terzità</i></li> <li>• La <i>terzità</i>, così come la virtualità, continua a prodursi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La <b>secondità</b> coincide perfettamente con l'attualità</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Non c'è continuità diretta tra possibilità e <i>primità</i></li> </ul>

Continuità da Deleuze a Peirce

<b>TERZITÀ</b>	<b>SECONDITÀ</b>	<b>PRIMITÀ</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dimensione del farsi del fatto della <i>virtualità</i></li> <li>• Dimensione genetica e produttiva della <i>virtualità</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L'<i>attualità</i> coincide perfettamente con la secondità</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Non c'è continuità diretta tra primità e <i>possibilità</i></li> </ul>

Continuità da Peirce a Deleuze

Non c'è del resto alcun tipo di continuità fra primità e possibilità (quest'ultima nel senso deleuziano del termine), dal momento che il pensatore francese sottopone a critica serrata la nozione di possibilità, descrivendola come un mero effetto ottico retrogrado della realtà. Per quanto concerne ulteriori discontinuità esse si giocano nella fattispecie tra virtualità e terzità, che dunque, lungi dal coincidere perfettamente, nonostante gli elementi di continuità sopradescritti, al contrario e allo stesso tempo hanno delle fondamentali differenze. La terzità, infatti, in Peirce è *generalità* (general)

in quanto correlato di leggi che tendono verso la cristallizzazione. Deleuze non esclude la dimensione ordinata del cosmo<sup>852</sup>, identificandola come una componente dell'eterogenesi. Più che di legge Deleuze preferisce tuttavia parlare di ordine o complessità<sup>853</sup>. Egli critica esplicitamente la nozione di generalità<sup>854</sup> come correlato della legge che introduce somiglianze, e insiste piuttosto sull'irriducibilità singolare del virtuale. Deleuze ha probabilmente di mira una forma di universalità *ante rem*, mentre riteniamo quella di Peirce una forma di generalità *inter res*, dunque, se Deleuze avesse letto Peirce non sarebbe forse stato così caustico nel criticare la sua idea di generalità (che nella nostra ipotesi teoretica non è altro che un continuo ed aperto processo di *generalizzazione*). Resta indiscutibile in ogni caso una certa forma di discontinuità: il magnetismo verso la cristallizzazione delle leggi – nonostante abbiamo cercato di mettere in luce come sia costantemente eradicato dalla spontaneità, – è una tensione che in Peirce rimane inequivocabile.

VIRTUALE	ATTUALE	POSSIBILE
<ul style="list-style-type: none"> <li>• L'elemento della legge non è così pronunciato come nella <i>terzità</i></li> <li>• L'elemento della generalità in quanto correlato della legge non è così pronunciato come nella <i>terzità</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Non ci sono discontinuità tra <i>secondità</i> ed Attualità</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Il possibile in Peirce ha un suo statuto ontologico nella <i>primità</i> e non è una pura illusione retrograda</li> </ul>

#### Discontinuità da Deleuze a Peirce

<sup>852</sup> Si rimanda alla seconda sezione, e al paragrafo dedicato alla caosmosi.

<sup>853</sup> Si veda G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 124.

<sup>854</sup> Ivi, pp. 7-41.

TERZITÀ	SECONDITÀ	PRIMITÀ
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La <i>virtualità</i> non è così ancorata alla legge come la terzità</li> <li>• <i>Virtualità</i> non è generalità</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Non ci sono discontinuità tra <i>attualità</i> e secondità</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In Deleuze la <i>possibilità</i> non ha ragion d'essere</li> </ul>

### Discontinuità da Peirce a Deleuze

Mescolando ed articolando categorie e nozioni fantastiche ci troviamo poi di fronte ad una continuità più indiretta, ad una corrispondenza imperfetta. Tra virtualità e alcuni elementi della primità<sup>855</sup> vi è infatti una somiglianza di famiglia, che è una specchiatura asimmetrica. Il virtuale non corrisponde solo alla terzità, ma se volessimo ragionare in termini peirceani, ha in sé alcuni elementi di primità. Per questo preferiamo l'uso del termine contaminazione più che continuità, poiché vi sono sia elementi di continuità sia elementi di discontinuità. Nella fattispecie è la dimensione di pura *suchness*, di assoluta positività della primità che ci sembra caratterizzare la tonalità dell'esperienza pura del virtuale in quanto *gradiente di intensità*. L'esempio addotto da Peirce è l'assoluta positività del colore rosso. Tale esempio, se sceverato dal riferimento alla possibilità, ha molte assonanze con il celebre e paradigmatico caso della "ferita" deleuziana, ripreso da Bousquet. Scrive Peirce:

The mode of being a redness, before anything in the universe was yet red, was nevertheless a positive qualitative possibility. And redness in itself, even if it be embodied, is something positive and sui generis. That I call Firstness. We naturally attribute Firstness to outward objects, that is we suppose they have capacities in themselves which may or may not be already actualized, which may or may not ever be actualized, although we can know nothing of such possibilities [except] so far as they are actualized<sup>856</sup>.

Scrive Deleuze :

Una vita contiene solo virtuali. E' fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. Anche il piano di immanenza

<sup>855</sup> Abbiamo già messo in luce come l'elemento modale della primità (ovvero il suo carattere di possibilità), non potrebbe essere in alcun modo condiviso da Deleuze.

<sup>856</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.25.

si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito. Ma, per poco che siano separabili dalla loro attualizzazione, il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità[...]L'evento considerato come non-attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti : un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto ; ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta una vita. La mia ferita esisteva prima di me... Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano)<sup>857</sup>.

<b>VIRTUALE</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pura <i>suchness</i> della <i>primità</i></li> </ul>

Contaminazioni da Deleuze a Peirce

<b>PRIMITÀ</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La <i>virtualità</i> accoglie elementi di pura positività</li> </ul>

Contaminazioni da Peirce a Deleuze

#### 6.4 Complicare, esplicitare, implicare. Universali concreti

Ci immergeremo ora in altre figure di continuità e discontinuità, prima nelle riflessioni deleuziane ed in seguito, in parallelo, in quelle peirceane. Nella fattispecie un nodo che ci sembra essere di particolare rilievo considerato alla luce delle nozioni di continuità e discontinuità è la *vexata quaestio* degli universali, che trova tanto in Deleuze quanto in Peirce fondamentali consonanze. Se virtuale e generale possono essere letti come figure di continuità, attuale ed individuale possono essere meglio compresi attraverso la nozione di discontinuità.

Il problema con cui vorremmo stare a contatto nei paragrafi seguenti è dunque quello di come *tenere insieme* continuità ed emergenza, virtualità ed attualità, terzità e secondità. Ci sembra che Deleuze e Peirce abbiano un modo simile di rivolgersi alla questione. O meglio, ci sembra che compiendo una macchinazione ermeneutica su

<sup>857</sup> G. Deleuze, *Immanenza una vita*, cit., pp. 12-13.

certe linee interpretative che Peirce e Deleuze lasciano aperte, non senza aporeticità, si possa intravedere un nuovo modo pragmatico di guardare al tema degli universali.

Per Deleuze virtuale ed attuale sono in uno stato di *coalescenza*: «in termini bergsoniani, l'oggetto reale si riflette in un'immagine allo specchio come nell'oggetto virtuale che, a sua volta e contemporaneamente, avvolge o riflette il reale: fra i due vi è “coalescenza”. Vi è formazione di un'immagine a due facce, attuale e virtuale»<sup>858</sup>. Fra le due facce vi è distinzione, ma non discernibilità. Virtuale ed attuale sono cioè in uno stato di presupposizione reciproca<sup>859</sup>, in continuo interscambio e circuitazione. Le immagini virtuali non sono separabili dall'oggetto attuale più di quanto questo lo sia da quelle. Le virtualità compongono un *continuum* che viene ritagliato secondo scomposizioni parziali dell'attuale<sup>860</sup>: «così c'è coalescenza e scissione, o piuttosto oscillazione, scambio perpetuo tra l'oggetto attuale e la sua immagine virtuale»<sup>861</sup>. Attuale e virtuale coesistono ed entrano in un circuito che li riporta costantemente dall'uno all'altro. Vi è dunque *indiscernibilità* di due termini che si scambiano. La different/ziazione è il processo *anfibia* che si gioca nel rimbalzo tra virtuale ed attuale. Se l'attuale è un' *emersione* del tessuto continuo del virtuale, il virtuale è la persistente *contro-effettuazione* dell'attuale. Per Deleuze virtuale ed attuale sono distinti, ma indiscernibili<sup>862</sup>. Il reale, in ultima analisi, è precisamente coalescenza di virtualità ed attualità<sup>863</sup>, di continuità e discontinuità.

Secondo Deleuze tale stato di coalescenza è definibile come un regime di “*complicazione*”. Il termine “*complicatio*” è associato da Deleuze al neoplatonismo, ma viene contaminato teoreticamente dall'alleanza con la filosofia dell'espressione che egli riassume a partire da Spinoza. Per Deleuze, la *complicatio* è una sintesi disgiuntiva di *esplicazione* ed *implicazione*: «la *complicatio* racchiude il multiplo nell'Uno e afferma dell'Uno il multiplo»<sup>864</sup>. La *complicatio* è letteralmente la piegatura accavallata di virtualità ed attualità, la loro reciproca mutualità; il percorso

---

<sup>858</sup> G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, cit., p. 81.

<sup>859</sup> Ivi, p. 83.

<sup>860</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 144.

<sup>861</sup> Ivi, p. 145.

<sup>862</sup> G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, cit., p. 84.

<sup>863</sup> F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 35. Sul tema del rapporto tra virtualità e attualità in Deleuze di particolare interesse si segnala anche M. Delanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Bloomsbury Academic, Londra, 2002.

<sup>864</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 44.

dall'uno ai molti non è lineare, ma *sincronico*, e funziona come un vero e proprio scambio vicendevole. Perciò non ha senso pensare che il virtuale si degradi progressivamente nell'attuale, ma occorre pensare al rapporto tra attualità e virtualità come una zona evenemenziale di slittamenti e attraversamenti: l'universale è concreto, e, in ultima analisi, non può essere separato da tale concretezza. Viceversa, la concretezza fa segno per l'universalità, non per colmare una mancanza, ma per rinviare un'eccedenza. Chiarendo i termini della questione: non vi è molteplicità senza univocità e non vi è univocità senza molteplicità. Tale groviglio o circuitazione è il dominio della *complicatio*<sup>865</sup> a cui Deleuze fa riferimento, che si stratifica a sua volta in due eventi paralleli, ovvero l'esplicazione e l'implicazione, che sono due aspetti o tonalità dell'*espressione*. Da un lato l'univocità si svolge ed esplica nella polivocità, dall'altro, al contrario e allo stesso tempo, la polivocità implica l'univocità:

Esplicare significa sviluppare, involvere significa implicare. I due termini non sono contrari: indicano soltanto due aspetti dell'espressione. Da un lato, l'espressione è un'esplicazione: sviluppo di ciò che si esprime, manifestazione dell'Uno del molteplice (manifestazione della sostanza negli attributi e degli attributi nei modi), dall'altro, l'espressione molteplice implica l'Uno. L'Uno rimane implicato in ciò che lo esprime, impresso in ciò che lo sviluppa., immanente a quello che lo manifesta: in tal senso, l'espressione è un'implicazione [...] Proprio perché non si contrappongono, questi concetti rimandando ad un principio sintetico: la *complicatio*. Nel neoplatonismo, capita spesso che la *complicatio* designi sia la presenza del molteplice nell'Uno sia la presenza dell'Uno nel molteplice. Dio è la Natura "complicativa", tale natura esplica, implica e sviluppa Dio. Dio "complica" ogni cosa, ma ogni cosa esplica, implica e sviluppa Dio. Il concatenamento delle nozioni costituisce l'espressione [...] In Spinoza, la Natura comprende tutto e contiene tutto, ma è al contempo esplicata ed implicata dalle cose<sup>866</sup>.

Il divenire del reale è sempre un doppio movimento: svolgimento ed involuppo (o avviluppo<sup>867</sup>) sono ripiegamenti di una stessa stoffa, che si tiene insieme nella sua complicazione. Il virtuale insiste *intensivamente* in ognuna delle sue attualizzazioni.

## 6.5 Il nominalismo, un nemico ?

<sup>865</sup> Sul tema si rimanda in particolar modo a R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel Reale*, Feltrinelli, Milano, pp. 87-88, ma anche a S. Heddesse, *Complicatio-explicatio: Nicolas de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano*, in «Revista Guillermo de Ockham», 14, 2, 2016, pp. 53-63.

<sup>866</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 1999, pp. 11-12.

<sup>867</sup> Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 44.

Per Peirce il nominalismo è il più accecante di tutti i sistemi<sup>868</sup>, un'abitudine deprecabile<sup>869</sup>, una pozione mortale,<sup>870</sup> una dottrina mostruosa, la filosofia più inadeguata e superficiale<sup>871</sup>, un dispositivo demoniaco<sup>872</sup>, una vera e propria malattia<sup>873</sup>. Peirce non tollera il nominalismo e lo reputa la pecora nera della filosofia, il *nemico necessario*<sup>874</sup> con cui ingaggiare uno scontro concettuale incessante<sup>875</sup>. Come mette in luce Potter<sup>876</sup>, per Peirce la disputa sugli universali è il dibattito più rilevante della storia della filosofia, da cui tutti gli altri, a cascata, promanano.

Se per i nominalisti gli universali sono solo un portato del nostro pensiero o del nostro linguaggio, per i realisti gli universali sono “nelle”<sup>877</sup> cose:

Now this scholastic realism is usually set down as a belief in metaphysical fictions. But, in fact, a realist is simply one who knows no more recondite reality than that which is represented in a true representation. Since, therefore, the word "man" is true of something, that which "man" means is real. The nominalist must admit that man is truly applicable to something; but he believes that there is beneath this a thing in itself, an incognizable reality. His is the metaphysical figment<sup>878</sup>.

Secondo Peirce occorre proporre un'inversione concettuale rispetto al nominalismo: sono i generali<sup>879</sup> infatti ad essere reali<sup>880</sup>, mentre gli individui a rigore non sono reali, ma *esistono*. Per Peirce è propriamente la terzità ad essere *reale*, mentre la secondità, in quanto dominio di fatti bruti si limita ad *esistere*<sup>881</sup>. Gli individui di

---

<sup>868</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 5.499.

<sup>869</sup> Ivi, 6.175.

<sup>870</sup> C.S. Peirce, *The New Elements of Mathematics by Charles Peirce*, cit., vol. 3, p. 20

<sup>871</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 2, p. 239.

<sup>872</sup> C.S. Peirce, *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, cit., p. 118.

<sup>873</sup> *Ibidem*.

<sup>874</sup> Riprendiamo tale concetto da Deleuze, come si è già esposto nella prima sezione.

<sup>875</sup> Sul tema si veda nella fattispecie P. Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

<sup>876</sup> Cfr. V. G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, Fordham University Press, New York, 1996, p. 22.

<sup>877</sup> Torneremo a specificare in che senso, e in che termini, sostituendo tale locuzione con “attraverso”. Per ora ci rimettiamo ad una lettura più diretta e meno “equivoca” di Peirce.

<sup>878</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.312.

<sup>879</sup> Nel *Baldwin's Dictionary* Peirce chiarisce la sua predilezione per il termine generale piuttosto che universale. Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit 2.367.

<sup>880</sup> Ivi, 5.503.

<sup>881</sup> Una conferma lampante della differenza fra esistenza e realtà in Peirce è l'argomento per la realtà di Dio (che sarebbe imperfetto, se esistesse). Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.495.

per sé esistono, ma non sono reali in senso proprio<sup>882</sup>. Individualità è pura reazione, scontro. E in questo senso, come scrive Peirce: «a reaction may be experienced, but it cannot be conceived in its character of reaction; for that element evaporates from every general idea»<sup>883</sup>. Nessuna collezione di individui può infatti restituire la “*virtualità*” condizionale del generale. Peirce assume una prospettiva realista di tipo radicale, e lo ribadisce spesso. In una lettera al pragmatista italiano Calderoni scrive ad esempio di voler portare avanti una posizione ancora più estrema di realismo rispetto a quella scotista: «even Duns Scotus is too nominalistic when he says that universals are contracted to the mode of individuality in singulars, meaning, as he does, by singulars, ordinary existing things. The pragmaticist cannot admit that»<sup>884</sup>. Eliminare *in toto* l’individualità è una linea che il pensiero di Peirce sembra sicuramente suggerire. Eppure, tale visione ci basta per rendere conto del *problema* del rapporto tra astratto e concreto? Ci consente di abitare la stessa filosofia di Peirce seguendo la soglia del problematico? Si tratta forse dunque di depistare Peirce dall’interno, piegarne alcune direzionalità, per mostrare un altro cammino possibile. Macchinare ed equivocarne la filosofia, fino a renderlo forse irriconoscibile a sé stesso. Il problema da rintracciare, ancora una volta, non è filologico, ma teoretico: come si può *integrare* astratto e concreto? È il sinechismo stesso, del resto, che fa segno per un reale che si tiene insieme (nella nostra ipotesi tra continuità e discretezza), e che ci consegna alla necessità di pensare a tale *articolazione*. In questa *detection* concettuale, che è un riassetto ermeneutico, scopriamo che nell’alleanza con Deleuze, il nominalismo non è stato assassinato. Dal nemico, infatti, passa sempre qualcosa.

## 6.6 Il *φάρμακον* del nominalismo

Se il nominalismo non è un mostro, esso è più probabilmente un *φάρμακον*. Veleno ed antidoto, al contrario e allo stesso tempo.

---

<sup>882</sup> Ivi, 5.429; C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, cit., vol. 2, p. 342; R 329, 1904.

<sup>883</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 3.631.

<sup>884</sup> Ivi, 8.208.

L'anti-individualismo<sup>885</sup> peirceano, in fondo, se preso in isolamento sembra sconfessare l'idea cardine della stessa filosofia di Peirce, quella che egli definisce la chiave di volta di tutte le sue riflessioni: il sinechismo. In accordo al principio di continuità, infatti, tutto si tiene insieme secondo gradazioni impercettibili. L'esistenza (individuale) non può dunque a nostro avviso essere elisa recisamente dalla realtà, poiché si traccerebbe così una discontinuità assoluta, e dunque una frattura. Tagliare ed elidere in modo netto la discontinuità (ovvero l'individualità) dal continuo significherebbe tracciare una rottura *assoluta* lungo il tessuto del sinechismo. Nella nostra prospettiva bisogna concettualizzare, in un certo senso, una "discontinuità del continuo" *relativa*, per pensare in profondità alla continuità stessa. Ed è per mostrare tale articolazione che vorremmo *forzare* una certa linea interpretativa che trova spazio in alcuni passaggi peirceani. A nostro avviso, infatti, il punto non è parteggiare da questa o quella fazione, ma di attraversare impercettibilmente la soglia fra nominalismo e realismo, concettualizzando l'universalità come un'universalità concreta, che si manifesta precisamente *inter res*. In questa prospettiva reale è l'attraversamento anonimo del pensiero-segno *tra* gli individui, la capillarità della terzità attraverso la secondità. Scrive Peirce :

The existence of a thing consists in its reacting against the other things in the universe; and action and reaction is something which takes place at a given place in a given time and has no generality in it... but is mere brute force. But existence is the smallest element of reality even of those things that exist<sup>886</sup>.

Come nota Fabbrichesi<sup>887</sup> là dove ci sembra di poter parlare di individuo parliamo del modo in cui questo *si* individua – ed è di questo “si” che bisogna occuparsi, in un senso sia personale sia impersonale. Il pericolo del nominalismo è di mettere da canto *in toto* la dimensione pre-individuale della realtà. Del resto, considerare l'attualità come un dominio di attraversamento della generalità significa curare lo iato tra continuo e discreto, immaginandolo come una *piegatura* mutuale<sup>888</sup>. Quello che preme a Peirce è

---

<sup>885</sup> Si veda ad esempio C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 3.93; C.S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, cit., vol. 2, pp. 390-391.

<sup>886</sup> C. S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce's Philosophy of Science*, ed. a cura di C. Eisele, Mouton, New York, 1985, p. 1124.

<sup>887</sup> R. Fabbrichesi, “Prefazione” a S. Zanelli, *Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell'individuazione*, cit. p. 9

<sup>888</sup> Ricordiamo come anche in Deleuze il ruolo della negazione non venga negato, ma riorientato e pervertito dall'interno: i dualismi binari dell'albero-radice di cui egli parla nel capitolo di *Mille Piani*,

epurare la dimensione psicologica ed idiosincratca di questo o quel pensiero dal pensiero in generale in quanto flusso pre-personale. Nel fare ciò egli diviene molto spesso troppo radicale<sup>889</sup>, ma l'intento è chiaro: non considerare mai l'individualità come un'origine né tanto meno come un punto di arrivo solido e definito, dando un importante statuto all'anonimia della quasi-mente.

A nostro avviso se il nominalismo preso da solo è un veleno, poiché reifica l'individualità e la considera l'unica componente rilevante del reale, una certa dose di attualità è paradossalmente necessaria per rendere la generalità tale. In questo senso una carica *sui generis* di individualità (o meglio di individuazione) potrebbe essere un antidoto dalla separatezza recisa tra realismo e nominalismo. L'articolazione di individualità e generalità, di spontaneità e legge costituisce in questa prospettiva il senso del *tenere insieme* evocato dal sinechismo stesso. Negare ed elidere significa sempre dividere in maniera netta, creando dualismi e partizioni. Perché dunque tentare di ostracizzare il nominalismo? È per lo stesso principio di continuità che sarebbe illogico separare radicalmente terzità e secondità.

Il problema, a nostro modo di vedere è quello di far filtrare la virtualità precisamente attraverso l'individualità, corroborando così l'idea sinechista di Peirce secondo cui tutto si tiene insieme, secondo variazioni impercettibili. Tramite gli strumenti concettuali che Peirce ci consegna vorremmo in un certo qual senso rivolgere Peirce contro sé stesso, sostenendo che esiste una virtualità di pensiero, – nel cammino della verità pubblica delle concettualità peirceane – che rimanda alla necessità di una *coalescenza* tra individuazione e generalità.

Se il pensatore americano dichiara recisamente: «I declare for realism. I have since very since carefully and thoroughly revised my philosophical opinions more than half a dozen times and have modified them more or less on most topics; [...] but science has always been at heart realistic and always must be so»<sup>890</sup>, possiamo fargli cambiare in una certa misura idea, attraverso i suoi stessi strumenti concettuali?»?

---

“Rizoma” vengono infatti integrati fra le pieghe del piano di immanenza. Il rizoma si distingue cioè dalle radici e dalle radicele, ma le include nella polivocità dell'immanenza.

<sup>889</sup> Anche le riflessioni deleziane non sono esenti da tale rischio. La spersonalizzazione totale è infatti sicuramente una fascinazione che rimane pulsante nei testi di Deleuze. Sul tema si rinvia a S. Zanelli, *Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell'individuazione*, cit. pp. 127-138.

<sup>890</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.20.

A nostro avviso il pensiero di Peirce, nella sua apertura, non esclude un'integrazione fra attualità e generalità, ed è proprio su questo punto che vorremmo insistere. È importante ribadire che tale lettura assume i contorni di un vero e proprio *equivoco*, ed è una strada teoretica e *problematicista* più che una disamina cronologica della questione del realismo in Peirce. Non cerchiamo quindi un "Peirce in sé", ma riattiviamo Peirce di fronte al problema di astratto e concreto. In questa prospettiva, «Peirce è dunque, sempre di nuovo, il portavoce di problemi con cui stare a contatto, l'intercessore di imperativi di fuoco che continuano a interrogare il pensiero e a farlo funzionare. Peirce è il sintomo di tensioni teoretiche da attraversare»<sup>891</sup>.

### **6.7 *Would-acts*. Agire, virtualmente**

Spostandoci in tale direzione, una prima constatazione: l'enfasi che Peirce rivolge rispetto all'anti-individualismo va in parte compresa come dettata dall'urgenza di distanziarsi da una certa "*vulgata* pragmatista", troppo centrata sull'azione in quanto fatto bruto:

After awaiting in vain, for a good many years, some particularly opportune conjuncture of circumstances that might serve to recommend his notions of the ethics of terminology, the writer has now, at last, dragged them in over head and shoulders, on an occasion when he has no specific proposal to offer nor any feeling but satisfaction at the course usage has run without any canons or resolutions of a congress. His word "pragmatism" has gained general recognition in a generalized sense that seems to argue power of growth and vitality. The famed psychologist, James, first took it up, seeing that his "radical empiricism" substantially answered to the writer's definition of pragmatism, albeit with a certain difference in the point of view. Next, the admirably clear and brilliant thinker, Mr. Ferdinand C.S. Schiller, casting about for a more attractive name for the "anthropomorphism" of his Riddle of the Sphinx, lit, in that most remarkable paper of his on Axioms as Postulates, upon the same designation "pragmatism," which in its original sense was in generic agreement with his own doctrine, for which he has since found the more appropriate specification "humanism," while he still retains "pragmatism" in a somewhat wider sense. So far all went happily. But at present, the word begins to be met with occasionally in the literary journals, where it gets abused in the merciless way that words have to expect when they fall into literary clutches. Sometimes the manners of the British have effloresced in scolding at the word as ill-chosen – ill-chosen, that is to express some meaning that it was rather designed to exclude. So then, the writer, finding his bantling "pragmatism" so promoted, feels that it is time to kiss his child good-by and relinquish it to its higher destiny; while to serve the precise purpose of expressing the

---

<sup>891</sup> Cfr. a proposito S. Zanelli, *Peirce sempre di nuovo. Carlo Sini e l'equivoco del foglio-mondo*, in «Il Pensiero», 62, 2, 2023, pp. 242-277.

Sini mutua e fa variare l'espressione di Enzo Paci, "Husserl sempre di nuovo", proponendo di riattivare a sua volta, sempre di nuovo, il pensiero di Peirce. "Peirce sempre di nuovo" è il titolo dell'intervento presentato da Sini all'interno della conferenza Peirce nostro contemporaneo, tenuta presso la Casa della Cultura nel 2015.

original definition, he begs to announce the birth of the word "pragmaticism," which is ugly enough to be safe from kidnappers<sup>892</sup>.

Peirce sente la necessità di discostarsi dalla ricezione *mainstream* del pragmatismo, avendo in mente una precisa visione *condizionale* dell'azione. Interessante a suo avviso non è la secondità di per sé, in quanto puro sconto, ma la processualità genetica che *conduce* all'azione. La funzione dei segni, in questa prospettiva, è rendere *efficienti* le relazioni, non di porle in azione, ma piuttosto di stabilire un *abito*<sup>893</sup>, secondo il quale, in determinate occasioni, esse entreranno in azione<sup>894</sup>.

L'*habit*<sup>895</sup> è una risoluzione generale ad agire. Scrive Peirce:

Intellectual concepts, however – the only sign-burdens that are properly denominated "concepts" – essentially carry some implication concerning the general behaviour either of some conscious being or of some inanimate object, and so convey more, not merely than any feeling, but more, too, than any existential fact, namely, the "would-acts," "would-dos" of habitual behaviour; and no agglomeration of actual happenings can ever completely fill up the meaning of a "would-be"<sup>896</sup>.

In questa prospettiva, la potenza del pensiero-segno è *condizionale* ed è resa operativa della virtualità di "would-acts", che altro non sono che abiti, regole per l'azione. Potremmo dire, seguendo Deleuze, e macchinando Peirce, che essa possiede la cifra del *virtuale*. Come scrive lo stesso Peirce, del resto: «A virtual X (where X is a common noun) is something, not an X, which has the efficiency (*virtus*) of an X. This is the proper meaning of the word; but it has been seriously confounded with "potential," which is almost its contrary»<sup>897</sup>. Il virtuale non è l'attuale, ma è l'efficienza condizionale che conduce all'attuale. La virtualità condizionale del "would be" è pura potenza, non possibilità o potenzialità:

<sup>892</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.414.

<sup>893</sup> Nonostante Deleuze non apprezzi in particolare modo la nozione di *habitus* (cfr. nella fattispecie G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 101-109), a nostro avviso la dimensione condizionale a cui lo associa Peirce è molto vicina all'idea deleuziana di virtualità. Oltretutto Deleuze non fa cenno a Peirce, ma ha in mente la lezione humeana, più connessa al tema dell'abitudine. Ancora una volta, se Deleuze avesse letto Peirce in maniera diretta, probabilmente, ne avrebbe colto le estreme consonanze.

<sup>894</sup> Cfr. M. Bonfantini, "Il problema della classificazione dei segni", in C.S. Peirce, *Opere*, ed. a cura di M. Bonfantini, tr.it. Bompiani, Milano, 2011, pp. 191.

<sup>895</sup> Per un'ampia panoramica sul tema cfr. *Consensus on Peirce's Concept of Habit. Before and Beyond Consciousness*, ed. a cura di D. West, M. Anderson Springer, Switzerland, 2016. Si veda anche G. Shapiro, *Habit and Meaning in Peirce's Pragmatism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 9, 1, 1973, pp. 24-40; S. Bernardi della Rosa, "From Pragmatic Maxim to Habit", in *Pragmatism and Social Philosophy*, ed. a cura di M. Festl, Routledge, Londra, 2020, pp. 86-102.

<sup>896</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.647.

<sup>897</sup> Ivi, 6.372.

Finally, no present actual thought (which is a mere feeling) has any meaning, any intellectual value; for this lies not in what is actually thought, but in what this thought may be connected with in representation by subsequent thoughts; so that the meaning of a thought is altogether something *virtual*<sup>898</sup>.

La virtualità è produzione condizionale di effetti: così come il sole è virtualmente sulla terra<sup>899</sup> nella sua efficienza, allo stesso modo il generale insiste intensivamente ed in maniera operativa attraverso la secondità.

Piegando Peirce potremmo dire che l'abito non coincide con questa o quella azione empirica, ma trova la sua efficienza proprio attraverso questa o quella azione empirica (*inter res*).

La semiosi è illimitata, ovvero continua, proprio perché fluisce attraverso incessanti ritagli, che non sono rotture o cesure nette, ma soglie di discretezza. Il *pragmaticismo*<sup>900</sup> di Peirce sfocia nell'azione come fatto bruto, ma *attraverso* il dispositivo dell'*habit*. Ciò che interessa a Peirce non è propriamente l'attualità dell'azione, ma ciò che irrorata tale individualità.

L'abito non è un'azione, ma una *disposizione ad agire*, una regola per l'azione. Il pragmaticismo, in questo senso, ha a che vedere con la virtualità disposizionale della condotta: «Pragmaticism holds that the Immediate Interpretant of all thought proper is Conduct»<sup>901</sup>. L'abito è la manifestazione per eccellenza della terzità<sup>902</sup>, è terzità *dispiegata*. A sua volta, inoltre, la secondità *esplica* la terzità, per tornare ad un vocabolario deleziano. L'abito è quel dispositivo condizionale di “macchinazione pragmatica” che fa passare ogni concetto in pratica, ma non è questa o quella azione. Per Peirce ogni credenza predispose all'azione, proponendo una regola d'azione; il pensatore americano chiama questa regola e disposizione ad agire *habit*, parola di difficile traduzione in italiano, poiché non ha un corrispettivo diretto. Abito non è infatti abitudine, ma regola condizionale (potremmo dire *virtuale*) dell'agire.

Gli abiti sono del resto involuppati alle azioni, non possono essere separati da esse, ed è proprio attraverso l'individualità di tali azioni che si attivano. Prendiamo un esempio

---

<sup>898</sup> Ivi, 5.289.

<sup>899</sup> Scrive Peirce: «So, too, the sun was said to be virtualiter on earth, that is, in its efficiency». (C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 6.372).

<sup>900</sup> Sul tema cfr. K. Apel, *From Pragmatism to Pragmaticism*, Prometheus Books, Buffalo, 1995; A. De Tienne, “Introduction” in *The Cambridge School of Pragmatism*, ed. a cura A. De Tienne, J. Shook, Continuum International Publishing Group, Thoemmes, 2006, pp. XI-XXXVI.

<sup>901</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.539.

<sup>902</sup> Cfr. E. Fadda, *Peirce*, cit., p. 133.

molto semplice: vedo un cielo nero, ho un dubbio su come comportarmi, si forma in me la credenza che pioverà. Tale credenza mi predispone ad agire secondo la regola “se piove, prendi l’ombrello”. Se pioverà dunque, prenderò attualmente (ovvero fattualmente) l’ombrello. Nel *fare* ciò seguo una regola “virtuale” che mi rende pronto ad agire condizionalmente. O ancora, seguiamo una celebre esemplificazione proposta da Peirce; percepisco che nella stanza l’aria è viziata, dunque mi risolvo ad aprire la finestra. Il pensiero che mi è balenato in mente è sicuramente un evento individuale e idiosincratico, ovvero fattuale. D’altra parte, tale pensiero è intimamente connesso all’idea condizionale che “l’aria viziata non è salubre”. I *general* per Peirce sono sì astratti, ma fisicamente *efficienti* attraverso la concretezza:

Aside from metaphysical nonsense, no sane man doubts that if I feel the air in my study to be stuffy, that thought may cause the window to be opened. My thought, be it granted, was an individual event. But what determined it to take the particular determination it did, was in part the general fact that stuffy air is unwholesome[...] So, then, when my window was opened, because of the truth that stuffy air is malsain, a physical effort was brought into existence by the efficiency of a general and non-existent truth. This has a droll sound because it is unfamiliar; but exact analysis is with it and not against it; and it has besides, the immense advantage of not blinding us to great facts – such as that the ideas "justice" and "truth" are, notwithstanding the iniquity of the world, the mightiest of the forces that move it. Generality is, indeed, an indispensable ingredient of reality; for mere individual existence or actuality without any regularity whatever is a nullity. Chaos is pure nothing<sup>903</sup>.

L’astrazione è dunque molto vicina all’universale concreto cui facevamo riferimento rispetto a Deleuze. Il caos, da solo è puro nulla. Caos è sempre caosmosi, ibridazione di ordine e variazione, di legge e spontaneità. L’astrazione ha ragion d’essere solo quando seguendo una regola di condotta, si sfocia nell’azione. È proprio lì, e non altrove che il virtuale pulsa.

Attualità e virtualità, secondità e terzità in questa prospettiva sono coalescenti e formano un circuito di transito continuo. La massima pragmatica non si riferisce a singole azioni *hic et nunc*, ma ruota attorno al dispositivo dell’abito, che è una sorta di *matrice* dell’azione. L’abito non è un’azione, eppure lo possiamo vedere *agire virtualmente* proprio *attraverso* l’azione. In ultima analisi, si potrebbe dire che la terzità, dispiegata nell’abito, si traduce in azione. L’azione immediata, tuttavia, non ha nessun significato senza la potenza condizionale dell’*habit*.

---

<sup>903</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.431.

La strada interpretativa che vorremmo tracciare è dunque quella secondo cui Peirce tiene insieme una forma di anti-individualismo con l'idea che il generale si innervi di volta in volta *inter res*, attraversando le sue specificazioni. In questa prospettiva non è interessante tanto il dato brutale ed immediato di esperienza, "ciò che c'è", ma l'*assemblaggio* e l'interdipendenza di generalità ed individuazione. Peirce non potrebbe mai parteggiare per il "pragmatismo volgare", nei suoi eccessi practicalisti e praticisti, ma a nostro avviso mantiene intatta una peculiare attenzione per l'individualità (con i dovuti *caveat* di cui abbiamo trattato).

## 6.8 Una corte senza sceriffo?

I generali per Peirce sono dunque fisicamente efficienti : « not only may generals be real, but they may also be physically efficient »<sup>904</sup>. Le idee sono generali ed astratte, ma come ci ricorda Deleuze, la vera astrazione, paradossalmente, per essere tale, non può essere totalmente astratta dal concreto. Come ribadisce anche Peirce, un'idea senza efficienza è un'idea assolutamente inconcepibile ed assurda. Un'idea sciolta da ogni concretezza è come una corte senza sceriffo:

When we speak of an "idea," or "notion," or "conception of the mind," we are most usually thinking – or trying to think – of an idea abstracted from all efficiency. But a court without a sheriff, or the means of creating one, would not be a court at all; and did it ever occur to you, my reader, that an idea without efficiency is something equally absurd and unthinkable? Imagine such an idea if you can! Have you done so? Well, where did you get this idea? If it was communicated to you viva voce from another person, it must have had efficiency enough to get the particles of air vibrating. If you read it in a newspaper, it had set a monstrous printing press in motion. If you thought it out yourself, it had caused something to happen in your brain. And again, how do you know that you did have the idea when this discussion began a few lines above, unless it had efficiency to make some record on the brain? The court cannot be imagined without a sheriff<sup>905</sup>.

I modi di agire di secondità e terzità, sebbene distinti, non sono opposti : « but no whit the less on that account are their modes of action polar contraries »<sup>906</sup>. La forza è veicolo della legge, ma la ragione della legge non è una forza: «but for that very reason the law is not a force. For force is compulsion; and compulsion is *hic et nunc*. It is either that or it is no compulsion. Law, without force to carry it out, would be a court

---

<sup>904</sup> *Ibidem*.

<sup>905</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.213.

<sup>906</sup> *Ibidem*.

without a sheriff; and all its *dicta* would be vaporings»<sup>907</sup>. La *causalità ideale* della legge deve dunque immergersi attraverso la brutalità della forza per essere massimamente efficiente ed operativa. Per Peirce così come non si può dare pensiero senza segno, non vi sono generalità senza istanze che le *incorporano*<sup>908</sup>: «but as there cannot be General without Instances embodying it, so there cannot be thought without signs»<sup>909</sup>. Caosmosi è equilibrio metastabile tra legge e forza bruta, tra determinazione e indeterminazione<sup>910</sup>.

## 6.9 Un amico comune : Duns Scoto

Manca un tassello importante per il riassetto del rapporto tra astratto e concreto, tanto in Deleuze quanto in Peirce. L'anello mancante in tale ricostruzione è la filosofia di Giovanni Duns Scoto, il *Doctor Subtilis*. Esso è un riferimento comune per Deleuze e Peirce, un "amico concettuale" con cui ingaggiare un'alleanza per entrambi gli autori.

Perché, dunque, Duns Scoto? Egli è l'intercessore e il portavoce del *problema* degli universali. Senza rendere l'individualità una mera controfigura dell'universale, Scoto, forse per primo, ne pensa l'*articolazione* con la generalità. Con la questione dell'*haecceitas*, in un certo senso si approda ad un nuovo modo di concepire l'individualità, ovvero come un processo di *individuazione*.

Prima di tornare a Deleuze e Peirce ci occorrono dunque alcuni rudimenti sulla filosofia di Duns Scoto.

Innanzitutto, è necessario distinguere tra *prima intenzione* e *seconda intenzione*. Come nota Luisi:

Ora, quando consideriamo un significato che si riferisce a un oggetto determinato, possiamo guardarlo nella sua relazione con l'oggetto al quale si riferisce, oppure possiamo guardare al significato stesso, inteso come puro segno mentale [...]. Questa distinzione tra prima e seconda intenzione: entrambe sono concetti mentali perché si riferiscono al significato; tuttavia, la prima è diretta verso un oggetto reale, mentre la seconda no<sup>911</sup>.

<sup>907</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.212.

<sup>908</sup> Cfr. A proposito R. Lane, *Peirce on Realism and Idealism*, cit., p. 111.

<sup>909</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 4.551.

<sup>910</sup> Come mette in luce Tiercelin : « the general framework is now in place, ruled both by the principles of Speculative Grammar and the balance to be kept between the indeterminate and the determinate » (C. Tiercelin, *Pragmatism and Vagueness*, Mimesis International, Milano-Udine, 2019, p. 45).

<sup>911</sup> Nel presente paragrafo ci affidiamo alla trattazione di M. Luisi, Tesi di dottorato, "Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E. Husserl", Università degli

Per Scoto vi sono inoltre tre modi dell'universale<sup>912</sup>:

Riguardo alla soluzione di questo problema, in primo luogo dobbiamo distinguere i vari sensi di "universale". Infatti, esso può essere colto in tre modi: come una seconda intenzione, che è una certa relazione del pensiero nel predicabile. In un altro senso "universale" è colto come ciò che è denotato da quell'intenzione che è un oggetto di prima intenzione, perché le seconde intenzioni sono applicate alle prime intenzioni. In questo senso può essere colto in due modi: in un senso come ciò che è denotato da questa intenzione come una sorta di oggetto remoto. In un altro senso come l'oggetto vicino. Nel primo modo una natura considerata in maniera assoluta è chiamata universale, perché non è così in sé stessa; e così non è contrario a lei stessa essere detta di molti. Nel secondo modo è universale solo ciò che è indeterminato in atto, in modo tale che l'intelligibile che è un quanto al numero può essere detto di ogni *suppositum*. Questo è l'universale completo.

La prima nozione di universale non esiste propriamente nella realtà, ma si riferisce esclusivamente ad una relazione mentale tra un predicato e un soggetto, in quanto seconda intenzione. L'universale è in questo primo senso *universale della predicazione*. Ad esempio, prendendo l'universalità dell'"essere rosso", essa viene considerata non nella sua natura reale, bensì unicamente nel rapporto astratto con la mente di chi osserva, come puro segno mentale. Spostandoci nel dominio della prima intenzione abbiamo poi due forme eterogenee di universalità: una, forse la più particolare, è la *natura communis*, l'altra, la *quidditas*. Per quanto concerne la *natura communis*, riprendiamo l'esempio fatto dallo stesso Scoto<sup>913</sup>: Socrate, in quanto uomo, è semplicemente un individuo distinto da Platone. Eppure, ciascuno dei due possiede una natura sua propria, completamente diversa da quella dell'altro? Se questo fosse vero, la differenza tra Socrate e Platone sarebbe abissale, pari a quella che distingue Socrate da una linea. Posto che Socrate, Platone e la linea sono tre individui ben distinti, ci deve essere qualcosa che accomuna i primi due e che invece è estraneo alla terza<sup>914</sup>; tale entità deve essere reale e deve possedere una sua propria unità particolare, ed è precisamente la *natura communis*. La *quidditas* è invece l'universale come genere

---

Studi Roma Tre, 2007-2008, p. 22. Ci rifacciamo anche a G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, edizioni di pagina, Bari, 2020.

<sup>912</sup>Ci rifacciamo ancora una volta M. Luisi, Tesi di dottorato, "Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E. Husserl", cit. pp. 23-29.

<sup>913</sup> Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, quaestio 13.

<sup>914</sup> L'esempio è ripreso nella fattispecie da Boler. Si veda J. Boler, *Charles Sanders Peirce and scholastic realism. A study of Peirce's relation to John Duns Scoto*, University of Washington Press, Seattle 1963, p. 46-47.

e nasce anch'essa da un'intenzione prima, ma è più "astratta" della natura comune, che propriamente non è né universale né singolare, ma rappresenta appunto quella zona comune (all'individuale e al generale).

Scoto articola poi la questione dell'universalità con la dimensione dell'individuazione. L'*haecceitas*<sup>915</sup>, infatti, altro non è che la *contrazione* della natura comune in una forma unica ed irripetibile, singolare. L'*haecceitas* è l'ultima realtà della forma o il grado ultimo dell'attualità. L'individuazione fa sì che un ente sia proprio "questo", in maniera irriducibilmente singolare.

Così la natura comune è il basculamento tra il carattere propriamente generale della *quidditas* e l'individuazione (o ecceità). La natura comune è in altre parole sia il ricettacolo dell'individuazione sia il *ground*<sup>916</sup> dell'astrazione.

Tutte queste componenti possono coesistere poiché per Scoto l'essere è univoco. Tali distinzioni sono in altre parole *modi* di un essere univoco. Nella fattispecie, natura comune ed individuazione sono distinte formalmente, ma non realmente.

Ci serve un ultimo vocabolario concettuale per comprendere il problema. Scoto infatti rileva tre modi della distinzione<sup>917</sup>:

- 1) distinzione logica (*distinctio rationis*): si tratta di una distinzione esclusivamente mentale, che non ha nessun corrispettivo nella realtà;
- 2) distinzione formale (*distinctio formalis*): «sorge dalla constatazione che esistono caratteristiche in un oggetto che non possono essere fisicamente separate da esso ma che allo stesso tempo non sono incluse in nessun concetto che può essere predicato di quello stesso oggetto»<sup>918</sup> ;
- 3) distinzione reale (*distinctio realis*): è una distinzione che ha presa nel mondo extra-mentale.

Ecceità e natura comune non sono dunque separate realmente, ma formalmente. La distinzione formale è più forte di quella logica (mero afflato mentale), ma più debole

---

<sup>915</sup> In realtà il termine, che diventerà in seguito l'etichetta per la sua dottrina, compare non più di una sola volta nell'opera di Scoto. Cfr. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, quaestio 13.

<sup>916</sup> Il termine è usato da Boler. Cfr. J. Boler, *Charles Sanders Peirce and scholastic realism. A study of Peirce's relation to John Duns Scoto*, cit., p. 53.

<sup>917</sup> Si può constatare subito la forte analogia con i termini di precisazione, dissociazione e discriminazione di Peirce, che hanno chiaramente una coloritura scotista.

<sup>918</sup> M. Luisi, Tesi di dottorato, "Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E. Husserl", cit., p. 30.

di quella reale. In un certo senso natura comune ed eccietà sono indiscernibili, ma in un altro sono distinte (a livello formale, appunto). In *nuce* possiamo intravedere la questione della circuitazione tra terzità e secondità, fra virtualità e attualità. Soprattutto l'ecceità non si aggiunge additivamente alla natura comune, ma la contrae. Potremmo dire, – seguendo Deleuze e macchinando Scoto –, che la *esprime*. Non c'è generalità e poi individuazione, ma scambio mutuale tra questi due modi d'essere. Scoto pensa al problema degli universali come ad un assemblaggio e come una co-costituzione attraverso l'individuazione. Il rovesciamento tanto della tradizione platonica quanto di quella aristotelica è radicale. Scoto coglie cioè l'inesauribile tensione tra pre-individualità ed individuazione, che è polarizzazione, mai opposizione, e mostra tanto come abitare questa *soglia*.

Per Deleuze<sup>919</sup> il *Doctor Subtilis* rappresenta un incontro rilevante<sup>920</sup>, sebbene i riferimenti allo scotismo non superino la decina di pagine in tutta la sua opera<sup>921</sup>. In quest'incontro teoretico, passa tuttavia qualcosa di fondamentale: la questione dell'univocità dell'essere, nonché quella dell'individuazione e del modo intrinseco. Innanzitutto, Deleuze inserisce Scoto nella cupola dei filosofi che hanno visto, per la prima volta, il problema dell'univocità. Assieme a Spinoza e Nietzsche, Scoto è il personaggio concettuale che introduce Deleuze alla vertigine dell'immanenza: «c'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. E c'è sempre stata una sola ontologia, quella di Duns Scoto, che assegna all'Essere una voce unica»<sup>922</sup>. L'Essere differisce cioè solo per modalità<sup>923</sup>. Ed è proprio al concetto di modo, e nella fattispecie di *modus intrinsecus* a cui Deleuze guarda con molto interesse. Scoto ha ad avviso del pensatore francese un'idea geniale, ovvero quella di pensare al reale per tonalità e gradienti, per “modi intrinseci”. Per Scoto la forma è infatti *forma fluens*, forma fluente. L'esempio fatto da Scoto, ripreso da Deleuze, è quello della bianchezza:

---

<sup>919</sup> In questo paragrafo seguiremo la ricostruzione sul rapporto tra Deleuze e lo scotismo offerta da F. D. Maio, *Univocità ed individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Venturaedizioni, Ancona, 2023. Sul tema cfr. anche S. Leclercq, *La présence de Jean Duns Scot dans l'oeuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccéité*, in «Symposium», 7,2, 2003, pp. 143-58; N. Widder, *The Rights of the Simulacra. Deleuze and the Univocity of Being*, in «Continental Philosophy Review», 34, 2, 2001, pp. 437-53; G. Morejon, *Differentiation and Distinction. On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze*, in «Deleuze and Guattari Studies», 12, 3, 2018, pp. 353-73.

<sup>920</sup> Se c'è un autore che fa da viatico per questo incontro per Deleuze è sicuramente Joë Bousquet.

<sup>921</sup> Nella fattispecie i riferimenti a Scoto si trovano principalmente nelle due tesi di dottorato di Deleuze.

<sup>922</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 52.

<sup>923</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 46-47.

un oggetto bianco per Scotto può intensificare o indebolire il suo tono di bianchezza, ma la forma del bianco rimarrà invariata. Si tratta di un *modo* diverso della stessa caratteristica formale. Come mette in luce Alliney, tuttavia, «Scotto non ha in mente l'idea platonica di “bianco” di cui i singoli bianchi sono imitazioni imperfette. Al contrario, il concetto di bianchezza sprovvisto dei suoi modi è un concetto imperfetto, proprio perché è privato di una caratteristica costitutiva (l'intensità, appunto) che lo perfeziona, rendendolo realmente un colore bianco»<sup>924</sup>.

Scrive Deleuze a proposito:

A questo punto ci imbattiamo in un filosofo medioevale assolutamente geniale [...] Questo filosofo si chiamava Duns Scotto. Nei suoi testi troviamo l'esempio del colore bianco. [...] Duns Scotto afferma: la “qualità” bianco è un insieme di modi intrinseci. Scriveva, in latino naturalmente “*modus intrinsecus*”. Duns Scotto fu un innovatore proprio perché inventò la teoria dei modi intrinseci. Una qualità è un insieme infinito di modi intrinseci. *Modus intrinsecus*. Cosa sarebbe un “*modus intrinsecus*”? L'intensità del colore, nel caso del bianco [...] Duns Scotto afferma che una “forma” possiede modi intrinseci.<sup>925</sup>

O ancora:

Torniamo a Duns Scotto: il bianco, egli afferma, possiede intensità variabili, che non si aggiungono al bianco come una cosa ad un'altra, come la figura si aggiunge al muro sul quale è tracciata; i gradi di intensità sono determinazioni intrinseche, modi intrinseci del bianco, che rimane univocamente immutato, qualunque sia la modalità sotto cui lo si consideri<sup>926</sup>

Infine, il problema dell'individuazione. Deleuze condensa in poco più di mezza paginetta una profonda radicalizzazione del pensiero di Scotto. L'*haecceitas* “perde la h” e diventa un “*ecce*”. *Ecceità* senz' “h” è un errore deliberato, ma ad avviso di Deleuze fecondo, poiché suggerisce un modo di individuazione che non si confonde con quello di una cosa o di un soggetto<sup>927</sup>:

C'è un modo di individuazione molto differente da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa o di una sostanza. Gli riserviamo il nome di *ecceità*. Una stagione, un inverno, un'estate, un'ora, che hanno un'individualità perfetta, che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto. Sono *ecceità*<sup>928</sup>.

Così come per Peirce, la fascinazione per un profondo anti-individualismo pulsa tra le pagine deleuziane. L'aspirazione per una piena dissoluzione dell'istanza soggettiva è

---

<sup>924</sup> G. Alliney, *Giovanni Duns Scotto. Introduzione al pensiero filosofico*, cit., p. 54.

<sup>925</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 160.

<sup>926</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 154.

<sup>927</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 366.

<sup>928</sup> *Ibidem*.

un ritornello che riaffiora spesso nell'opera di Deleuze, tanto che a ragione si è parlato di una sorta di “vitalismo a sfondo mortuario”<sup>929</sup>. L'individualità sembra cioè sfaldarsi, senza riuscire a riapprendersi.

Come nota Lapoujade:

Il vitalismo di Deleuze è più torbido, più indeciso di quanto non si dica solitamente. Si trova la conferma di ciò nel fatto che i suoi testi più “vitalisti” sono sempre e contemporaneamente testi consacrati alla morte, a ciò che la vita fa morire in noi al fine di liberare le sue forze. È come se ciò che c'è di più intensamente vitale nella vita, fosse, in realtà, qualcosa di insopportabile, o, comunque imbricato in condizioni tali che occorre in ogni modo passare attraverso delle morti che ci disorganizzano, o meglio, ci “disorganizzano”<sup>930</sup>

La “grande salute” per Deleuze tende paradossalmente ad identificarsi con una totale dis-identificazione dalla soggettività, con un'esplosione dell'io che cede il passo ad un'“individuazione senza soggetto”, per eccellenza.

Anche per Peirce Scotto rappresenta un importante incontro concettuale. Tra i realisti, il pensatore americano assegna particolare rilievo proprio al *Doctor Subtilis*, definendolo uno dei più grandi metafisici di tutti i tempi. Fra gli scolastici Peirce esprime una predilezione specifica per Scotto<sup>931</sup>: «during the period of the Decorated Gothic, we have the writings of Duns Scotus, one of the greatest metaphysicians of all time, whose ideas are well worth careful study, and are remarkable for their subtilty, and their profound consideration of all aspects of the questions of philosophy»<sup>932</sup>. Senza un'analisi rigorosa della filosofia di Duns Scotto, non si può dunque comprendere appieno la natura del realismo di Peirce<sup>933</sup>.

Così come Deleuze, Peirce tende spesso a voler radicalizzare ulteriormente lo scotismo, diffidando in particolar modo della nozione di contrazione (*haecceitas*) formulata dal *Doctor Subtilis*, che a suo avviso conserva un carattere troppo

---

<sup>929</sup> D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit., p. 28.

<sup>930</sup> Ivi, p. 27.

<sup>931</sup> J. Boler, *Charles Sanders Peirce and scholastic realism. A study of Peirce's relation to John Duns Scotto*, cit., pp. 6-7.

<sup>932</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 4.28.

<sup>933</sup> C. Tiercelin, “The importance of the medievals in the constitution of Peirce's semiotic and thought-sign theory”, in *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, S. Marietti, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2006, p. 160. Sul tema cfr. anche E. Moore, *The scholastic realism of C. S. Peirce*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 12, 3, 1952, pp. 406-17; P. Cárdenas, *Duns Scotus and Peirce on the importance of Universals and Scientific Realism*, in «Escritos », 26, 56, 2018, pp. 83-106; C. Klosel, “Speculative Grammar: From Duns Scotus to Charles Peirce”, in *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress* ed a cura di K. Ketner, Texas Tech University Press, Lubbock, 1981, pp. 127-34.

nominalistico: «even Duns Scotus is too nominalistic when he says that universals are contracted to the mode of individuality in singulars, meaning as he does, by singulars, ordinary existing things. The pragmatist cannot admit that»<sup>934</sup>. Peirce si definisce un realista scolastico di tipo estremo<sup>935</sup>. La posizione scotista è troppo debole e va intensificata: «Duns Scotus, a Briton [...] first stated the realistic position consistently, and developed it with great fullness (sic) and applied it to all the different questions which depend upon it[...]and he was separated from nominalism only by the division of a hair»<sup>936</sup>. Come interpretare tale estremismo?

La questione dell'individualità in Peirce, se intesa in un senso cronologico e filologico, è un nido di vespe: si può sostenere che Peirce transizioni da una posizione flebilmente nominalista ad uno scotismo estremo<sup>937</sup>, ma si può benissimo avallare l'esatto contrario, ovvero che il pensatore americano inizi progressivamente ad utilizzare il termine e il concetto di eccellenza, dando più spazio alla secondità, anche in virtù dell'introduzione degli indici nell'algebra della logica<sup>938</sup>. Tuttavia, crediamo che il problema che ci riguarda si ponga ad un piano diverso. Quello che ci interessa è trovare dei "sintomi teoretici" per l'articolazione di generalità ed individuazione, e crediamo che Peirce lasci aperti molti spiragli in un tal senso, al di là dell'evoluzione cronologica del suo pensiero e delle sue dichiarazioni estreme di anti-individualismo. Se tale interpretazione è filologicamente fuorviante, questo è anche il punto centrale della macchinazione ermeneutica, come metodo di equivocazione. Pensare *con* Peirce e non lavorare *su* Peirce crea questo scarto, che è un rischio abducente. In tale senso l'ipotesi di un "realismo" peirceano che integri secondità e terzità, ci sembra particolarmente convincente, nell'ottica di reindirizzare, riassorbire e riassemblare le eccedenze anti-individualiste. L'idea di Mayorga, nel suo testo *From Realism to Realism*<sup>939</sup>, è che Peirce sviluppi una postura realista del tutto peculiare, che sulla scia del suo pragmatismo, merita una nuova nomenclatura, nella misura in cui si

<sup>934</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 8.208.

<sup>935</sup> *Ibidem*.

<sup>936</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 8.11; si veda anche 5.77, 1.560, 8.208, 6.175.

<sup>937</sup> Cfr. M. Fish, *Peirce's progress from nominalism toward realism*, in «*The Monist*», 51, 2, 1998, pp. 159-178.

<sup>938</sup> Cfr. G. Proni, *La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione*, cit. p. 198, ma anche J. Di Leo, *Peirce's Haecceitism*, in «*Transactions of Charles S. Peirce Society*», 27, 1991, p. 94.

<sup>939</sup> R. Mayorga, *From Realism to "Realism". The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, New York, 2007.

presenta come: «a skilfull synthesis of nominalism, realism and idealism into a synechistic pragmatism»<sup>940</sup>. Secondo tale interpretazione realicista l'individualità ha una sua importanza nella filosofia di Peirce, e lo scotismo estremo non va inteso come sinonimo di una totale elisione della stessa. Seguendo Mayorga, con cui concordiamo, è interessante guardare all'articolazione fra esistenza e realtà, per comprendere la radicalizzazione delle riflessioni scotiste. A suo avviso, infatti, se per Scoto l'individualità ha una sua realtà, in Peirce al contrario l'individualità non è reale, ma solo esistente. Peirce non nega cioè l'esistenza dell'individualità, ma non ne afferma la realtà. Ed è questo elemento che rappresenterebbe nella visione di Mayorga un'intensificazione dello scotismo. Il reale non è l'esistente, eppure scorre *inter res*, tra le cose.

### **6.10 Alla lettera. Sinechismo ed immanentismo**

La morte dell'io per Deleuze è l'unica vita possibile, *una* vita – dove l'articolo indeterminativo esprime la potenza dell'impersonale. L'immanentismo deleuziano è talvolta così radicale e nomade che sembra rovesciarsi nel suo contrario, ovvero in una profonda elisione dell'individualità e della soggettività. Allo stesso modo l'anti-individualismo peirceano è molto spesso estremo e drastico. Elidere significa tuttavia negare e la negazione non è una piega, ma una cesura, che presuppone ciò che forclude, e lo rende un fantasmatico non-pensato che fa costantemente da controfigura. In questi “eccessi” anti-individualisti ci troviamo a nostro avviso di fronte ad una forma di dualismo mascherato da univocità, nella misura in cui l'individualità viene di soppiatto postulata per costruire l'idea di generalità.

In Deleuze e Peirce ritroviamo dunque lo stesso “eccesso”: una linea di fuga verso un profondo anti-individualismo. Come abbiamo tentato di mostrare, possiamo giocare Deleuze “contro” Deleuze e Peirce “contro” Peirce, con gli stessi strumenti concettuali che essi ci offrono. L'immanenza è cioè realmente immanente solo se incorpora l'individualità in quanto sua emergenza. Parimenti, il sinechismo senza delle soglie di discontinuità non può essere davvero tale. Se il problema che ci interessa è quello di “mantenere insieme”, la discontinuità, come piega, deve configurarsi come una deformazione elastica del continuo e non come una cesura netta. Non si può dunque

---

<sup>940</sup> Ivi, p. 156.

pensare di sbarazzarsi *in toto* dell'individualità, ma occorre riarticolarla ed integrarla tra le maglie continue del piano di immanenza. *Alla lettera* sinechismo ed immanenza sono due segni dello stesso problema, ovvero quello di non separare in maniera netta, di non creare partizioni, di non favorire dualismi. In questa prospettiva bandire l'individualità dal reale e farla evaporare totalmente significa a nostro avviso destituire immanenza e continuità della loro stessa potenza, tradendone in parte i principi. Il gesto teorico di Deleuze e Peirce di abolizione dell'individualità non può che rimanere astratto, cristallizzandosi in pura tensione teorica, per l'appunto. L'impersonale, nella pratica, è infatti di volta in volta silenziato e contro-effettuato dall'evidenza della persona, della secondità, dell'individuazione.

Dietro la necessità, di fatto iperbolica, di destituire la nozione di individualità di importanza teorica si cela tuttavia un'esigenza di cui va conservato l'intento, senza avvallarne gli eccessi: ridefinire il ruolo della persona, sfibrare l'antropocentrismo, smarginare i confini dell'individuo.

Quello che ci sembra interessante è collocarsi *tra* la prima e la terza persona, sulla soglia *tra* anonimìa ed individuazione. Esiste a nostro avviso un altro senso per l'astrazione, che possa ricollocarsi *inter res*. Seguendo questa pista, la nostra macchinazione ermeneutica riavvicina Deleuze e Peirce a Scoto, sicuramente di più di quanto i due autori sarebbero disposti ad ammettere. Tuttavia, come abbiamo tentato di mostrare, sono Deleuze e Peirce stessi a sconfessarsi più volte su questo punto, tornando a sbattere contro il problema dell'individuazione, dell'immanenza, del sinechismo e della loro articolazione, fornendoci gli strumenti per pensare a questo nuovo tipo di astrazione. Possiamo cedere teoricamente al mito di una ragion pura e distillata, ma la questione dell'individuazione, in pratica, torna costantemente ad urtarci, nella sua brutalità:

Let the Universe be an evolution of Pure Reason if you will. Yet if, while you are walking in the street reflecting upon how everything is the pure distillate of Reason, a man carrying a heavy pole suddenly pokes you in the small of the back, you may think there is something in the Universe that Pure Reason fails to account for; and when you look at the color red and ask yourself how Pure Reason could make red to have that utterly inexpressible and irrational positive quality it has, you will be perhaps disposed to think that Quality and Reaction have their independent standing in the Universe<sup>941</sup>.

---

<sup>941</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit. 5.92.

O ancora : « synechism [...] does not wish to exterminate the conception of twoness»<sup>942</sup>.

## 6.11 Diamante e cristallo

Diamante e cristallo sono due figurazioni del rapporto tra generalità e individualità, tra virtualità ed attualità, rispettivamente in Peirce e Deleuze. Tali “immagini” ci possono essere utili per esemplificare ulteriormente il groviglio tra astratto e concreto. Secondo Peirce l’esempio del diamante chiarisce l’aspetto condizionale (*would-be*) della massima pragmatica:

Let us illustrate this rule by some examples; and, to begin with the simplest one possible, let us ask what we mean by calling a thing hard. Evidently that it will not be scratched by many other substances. The whole conception of this quality, as of every other, lies in its conceived effects. There is absolutely no difference between a hard thing and a soft thing so long as they are not brought to the test. Suppose, then, that a diamond could be crystallized in the midst of a cushion of soft cotton, and should remain there until it was finally burned up. Would it be false to say that that diamond was soft? This seems a foolish question, and would be so, in fact, except in the realm of logic. There such questions are often of the greatest utility as serving to bring logical principles into sharper relief than real discussions ever could. In studying logic we must not put them aside with hasty answers, but must consider them with attentive care, in order to make out the principles involved. We may, in the present case, modify our question, and ask what prevents us from saying that all hard bodies remain perfectly soft until they are touched, when their hardness increases with the pressure until they are scratched. Reflection will show that the reply is this: there would be no falsity in such modes of speech. They would involve a modification of our present usage of speech with regard to the words hard and soft, but not of their meanings. For they represent no fact to be different from what it is; only they involve arrangements of facts which would be exceedingly maladroit. This leads us to remark that the question of what would occur under circumstances which do not actually arise is not a question of fact, but only of the most perspicuous arrangement of them<sup>943</sup>.

Affermare che un diamante è duro, seguendo la massima pragmatica, per Peirce significa asserire che se esso fosse sottoposto a pressione, non verrebbe scalfito. In questa prospettiva la “durezza” del diamante è condizionale, o virtuale, per tornare a Deleuze. Nel caso del diamante, dunque, l’*effettualità* della durezza non è l’*effettività* della stessa<sup>944</sup>:

For if the reader will turn to the original maxim of pragmatism at the beginning of this article, he will see that the question is, not what did happen, but whether it would have

---

<sup>942</sup> Ivi, 7.570.

<sup>943</sup> Ivi. 5.403.

<sup>944</sup> La distinzione è di G. Tuzet e marca la differenza tra terzità e secondità che sono agenti in due sensi eterogenei: da un lato condizionalmente, dall’altro brutalmente. Cfr. G. Tuzet, *Inferenza e Giudizio. Tre ricerche su C. S. Peirce*, in «L’ircocervo», 2,1, 2003, pp. 1-25.

been well to engage in any line of conduct whose successful issue depended upon whether that diamond would resist an attempt to scratch it, or whether all other logical means of determining how it ought to be classed would lead to the conclusion which, to quote the very words of that article, would be "the belief which alone could be the result of investigation carried sufficiently far. Pragmaticism makes the ultimate intellectual purport of what you please to consist in conceived conditional resolutions"<sup>945</sup>.

Eppure, tale condizionalità del *general* passa attraverso l'abito, che sfocia nell'azione. Un diamante è duro se resisterà condizionalmente a pressioni. Tuttavia, tale condizionalità effettuale sfocia nell'effettività *hic et nunc* della forza bruta che preme il diamante. Serve proprio *questo* attuale urto pratico per definire la durezza del diamante:

We say that a diamond is hard. And in what does the hardness consist? It consists merely in the fact that nothing will scratch it; therefore its hardness is entirely constituted by the fact of something rubbing against it with force without scratching it [...] And yet there was no fact, no event, nothing whatever, which made it different from any other thing which is not so hard, until the other stone was rubbed against it<sup>946</sup>.

Allo stesso modo le "definizioni" che offre il pragmatismo rimangono in linea di principio aperte agli effetti condizionalmente pratici che gli abiti sono in grado di produrre, e nemmeno le azioni come "*hard fact*" potranno chiudere e sbarrare una volta per tutte l'illimitatezza della semiosi, che è *destinata* a fluire all'infinito. È proprio entro questa soglia (tra astratto e concreto) che ci sembra interessante soggiornare per comprendere il pragmatismo di Peirce. Senza cancellare l'individuazione si tratta di connetterla ineliminabilmente alla terzità e alla condizionalità della stessa. L'individualità non può esaurire la condizionalità, ma la condizionalità non può che attraversare virtualmente il dominio della prima. Una corte senza sceriffo non ha ragion d'essere, come ci ha mostrato Peirce.

Secondo Deleuze, del resto, la figura del cristallo rende ragione di questa stessa strutturale ambivalenza del reale, che si gioca nella reciprocità tra attualità e virtualità. A Deleuze interessa la figurazione della struttura cristallina, poiché essa esibisce la modulazione mutuale del virtuale e dell'attuale. Il riferimento teorico è Simondon, per cui il cristallo è la figura prototipica dell'individuazione. Il cristallo mostra come gli enti siano attivi al confine del proprio ambito e non abbiano un'autentica interiorità. Nel caso della cristallizzazione, nella fattispecie, un germe strutturale informa un

<sup>945</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.453.

<sup>946</sup> Ivi, 7.340.

campo metastabile, ovvero teso in uno stato di tensione tra equilibrio e squilibrio. Si produce così attualizzazione della virtualità dello stesso germe che informa il campo. Tuttavia, gli strati successivi del cristallo, propriamente attualizzati, sono in grado di rimettere in moto la virtualità della cristallizzazione, modulando a loro volta l'ambiente che li attornia<sup>947</sup>. Il cristallo per Deleuze ha due facce che trascolorano continuamente l'una nell'altra<sup>948</sup>, è il luogo di transito di movimenti virtuali e di attualizzazioni: «l'indiscernibilità non sopprime la distinzione delle due facce, ma la rende indefinibile, poiché ogni faccia assume il ruolo dell'altra, in una relazione che si può definire di presupposizione reciproca, o di reversibilità»<sup>949</sup>.

Il virtuale non è esterno all'attuale, ma è la sua condizione interna, o meglio, intensiva. Il rapporto tra virtuale ed attuale va immaginato come un rispecchiamento del tutto peculiare, poiché lo specchio non riflette un'immagine dall'esterno, ma dall'interno:

Nel cristallo si vede dunque uno sdoppiamento che il cristallo stesso continua a far girare su di sé, che non permette sbocco, perché è un perpetuo *distinguer-Si*, distinzione nel suo farsi e che riprende sempre in sé i termini distinti, per rilanciarli incessantemente. La mise en abyme *non sdoppia* l'unità del testo, come potrebbe fare un riflesso esterno, in quanto rispecchiamento *interno*, non può che *sdoppiarla*. L'immagine-cristallo è proprio il punto di indiscernibilità di due immagini distinte, l'attuale e il virtuale<sup>950</sup>.

Tornando a Scotto ed articolandolo con Peirce, c'è una distinzione formale tra attuale e virtuale, ma essa non è radicale come una dissociazione. Allo stesso tempo non abbiamo a che fare solo con una mera distinzione mentale, ma con l'efficienza di una continua conversione, che marca un avvicinamento, nella misura in cui traccia una differenza.

## 6.12 Filosofia dell'esperienza

---

<sup>947</sup> G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma ed informazione*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 199.

<sup>948</sup> Il passaggio al limite è lo stesso che si può ravvisare nel nastro di Moebius, altro esempio ripreso da Deleuze.

<sup>949</sup> G. Deleuze, *L'Immagine-Tempo. Cinema*, cit., p. 83.

<sup>950</sup> Ivi, p. 97.

Tanto le categorie faneroscopiche quanto le nozioni fantastiche sono categorie dell'esperienza<sup>951</sup>, intesa in senso allargato. L'esperienza di cui Deleuze e Peirce<sup>952</sup> tengono traccia sconfina rispetto al perimetro della coscienza. Le categorie sono innanzitutto categorie cosmologiche. Il problema degli universali è allo stesso tempo il problema dell'universo: «lo spostamento semantico quasi impercettibile tra universali ed universo trasmette una profonda somiglianza di famiglia; il problema degli universali, cioè, non può mai essere scollegato da una logica degli eventi e da una visione cosmologica del mondo»<sup>953</sup>. Non c'è più un'equazione stretta tra esperienza e coscienza<sup>954</sup>, poiché Peirce e Deleuze guardano ad un problema diverso, ovvero quello della cosmologia. Nella fattispecie terzità e virtualità alludono alla dimensione trasversale del fare-segno e della differenziazione, che si agglutinano di volta in volta in secondità e primità, per Peirce, e in linee di attualizzazione, per Deleuze. In entrambi i pensatori anche le categorie più propriamente “soggettive” espropriano il soggetto del portato tradizionale di cui lo ammantava la metafisica. Il “filo della vita”, rappresentato rispettivamente dalla terzità e dalla virtualità è inoltre anonimo, continuo, ed immanente. Come nota Fabbrichesi in riferimento alla faneroscopeia peirceana: «nessuna centralità psicologica, o trascendentale, nessuna primazia coscienziale [...] Nella semiotica pragmatista di Peirce è il segno col suo Interpretante a occupare la scena (cioè la terzità che incessantemente interpreta primità e secondità emergenti), non certo la coscienza con i suoi contenuti noematici»<sup>955</sup>. Lo

---

<sup>951</sup> Sul tema in Deleuze cfr. R. Duvernoy, *Pure Experience' and 'Planes of Immanence: From James to Deleuze*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 30, 4, 2016, pp. 427–51; F. Ferro, *Pure Experience and Nomadism in James and Deleuze*, in «Scenari», 13, 2020, 12, pp. 119-128; V. Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, Suny Press, New York, 2008.

<sup>952</sup> Ancora una volta, nel caso di Peirce nella fattispecie, questa linea interpretativa che vede le categorie come modi cosmologici è sicuramente in parte un equivoco ermeneutico, ovvero una forzatura del pensiero di Peirce. Quando egli afferma ad esempio che il *φανερών*, coincide con tutto ciò che si presenta alla mente (cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.284) sembra alludere ancora in una certa misura non tanto ad un tabernacolo coscienziale, ma quantomeno ad un teatro di consapevolezza. Senza negare ciò vorremmo cavalcare le ambiguità che Peirce lascia aperte. Ci interessano insomma di più altri passi che abbiamo già segnalato e di cui abbiamo già discusso, dove la nozione di *quasi-mente* si configura come una potenza anonima del fare-segno e non corrisponde all'idea di mente intesa in senso psicologico.

<sup>953</sup> S. Zanelli, *Codicescenza e concrescenza: tra oggetti eterni ed occasioni attuali. Un'incursione nelle lezioni di Whitehead ad Harvard*, in «In Circolo», 14, 2022, p. 92.

<sup>954</sup> Sul complesso rapporto tra la filosofia di Peirce e quella di Husserl per quanto concerne la fenomenologia si rinvia in particolar modo a M. Luisi, *Peirce e la fenomenologia*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2017.

<sup>955</sup> R. Fabbrichesi, *Come la fenomenologia diventò faneroscopia. Il progetto di Peirce di una “filosofia suprema”*, in «Bollettino Filosofico», 33, 2018, p. 220.

stesso, del resto, si potrebbe dire di Deleuze, per cui la dimensione coscienziale è un prodotto di attualizzazione, che *emerge* dal virtuale.

Il problema di Deleuze e Peirce (e nel caso del pensatore americano, tale svolta avviene a partire dalla logica dei relativi) è quello dell'esperienza, e non dell'essere<sup>956</sup>. Esperienza in un senso radicalmente rinnovato ed innervato dalla questione della cosmologia.

L'esperienza si articola inoltre tra i suoi "toni"<sup>957</sup>, che sono compresenti, interdipendenti, ma irriducibili. Non si tratta di decidersi fra terzità e secondità<sup>958</sup> o tra virtualità ed attualità – distinte ma indiscernibili –, quanto piuttosto di assumere che esse procedano di pari passo e si *tengano insieme*, sincronicamente.

## 7. IMMANENZA E RITMO

### 7.1 Il ritornello del pensiero

La questione del ritmo attraversa il pensiero di Deleuze e Peirce in maniera sagittale, ponendoci di nuovo di fronte al problema di continuità e discontinuità. La ritmologia evoca il rapporto fra taglio e flusso, ovvero fra secondità e terzità, fra attualità e virtualità, che, come abbiamo mostrato, devono essere intese come *figure del continuo*.

È curioso come per visualizzare il pensiero e il suo corso i due filosofi ci propongano quasi la stessa immagine, che non è una metafora, ma *alla lettera*<sup>959</sup> una figurazione agente dello stesso. Per Deleuze il pensiero è un ritornello, per Peirce una melodia.

La concatenazione, il ritorno, la ripetizione, la variazione, la differenza, la continuità sono tutte tematiche che si innestano ed orbitano attorno alla questione del ritmo. Il

---

<sup>956</sup> F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 41,

<sup>957</sup> Scrive Peirce: «Perhaps it is not right to call these categories conceptions; they are so intangible that they are rather tones or tints upon conceptions» (C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.353). È importante notare come Peirce talora utilizzi il termine "tone" solo per riferirsi alla primità. A nostro avviso l'aspetto più interessante, tuttavia, è intendere tutte e tre le categorie come "tinte" del pensiero.

<sup>958</sup> Si veda a proposito M. R. Brioschi, "Il concetto di realtà secondo Peirce: tra attesa e sorpresa", in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, M. Bonfantini, S. Zingale, Bompiani, Milano, 2015, p. 88, ma anche G. Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino, pp. 185-190 e W. Reese, "Philosophical Realism: A study in the Modality of Being in Peirce and Whitehead", in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di P. Wiener e F. Young, Harvard University Press, Cambridge, pp. 225-237.

<sup>959</sup> Sul tema della letteralità in Deleuze cfr. F. Zourabichvili, *La letteralità e altri saggi sull'arte*, Negretto Editore, Mantova, 2022.

ritmo è dunque una chiave teoretica che ci consente di riaprire la *vexata quaestio* della coalescenza fra discretezza e continuità.

Per Deleuze il problema del ritmo non è da relegare all'ambito dell'estetica musicale<sup>960</sup>, ma è a tutti gli effetti un ingrediente della realtà, ed ha uno statuto cosmologico:

Abbiamo sin qui, in apparenza ragionato nei termini di un'estetica della musica: la questione però che abbiamo posto riguarda un'estensione del ritornello a tutto il movimento del senso, come se la musica in sé stessa non fosse che un sottocaso o, ancor meglio, una territorializzazione di un processo più ampio che attraversa ogni categoria della realtà<sup>961</sup>.

Il discorso sul ritmo è insito nella stessa filosofia della differenza deleuziana<sup>962</sup> che segna il rapporto fra variazione e ripetizione, ed allude costitutivamente al tema del ritornare, e in senso lato, a quello del ritornello<sup>963</sup>. Come afferma infatti Deleuze in *Mille Piani*, il cosmo è un immenso ritornello<sup>964</sup>.

Il ritmo, del resto, è la cifra virtuale del cosmo, il *farsi* dei fatti, la continuità che si ripete, differenziandosi. Non c'è ritmo virtuale senza piani ritmati attuali, nonostante vi sia un'eterogeneità tra i medesimi, nella misura in cui, «l'azione avviene in un ambiente, mentre il ritmo si situa fra due ambienti»<sup>965</sup>. O ancora: «il legame degli istanti veramente attivi (ritmo) si stabilisce sempre su un piano diverso da quello su cui si esegue l'azione»<sup>966</sup>.

Il ritmo è il rinvio virtuale e continuo, che offre *consistenza*<sup>967</sup> al discreto (o attuale), che altrimenti sarebbe un “rumore indistinto”<sup>968</sup>. L'attualità, senza la sua coalescenza con il virtuale diventa cioè una mera fonte di rumore, un'accozzaglia di linee che sprofonda in un buco nero:

<sup>960</sup> Per approfondimenti si segnala S. Tromans, *Rhythmicity and Deleuze*, Lexington Book, Lanham, 2023; R. Bougue, *Deleuze on Music, Painting and the Arts*, Routledge, Londra, 2003.

<sup>961</sup> E. Bazzanella, *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*, Mimesis, Milano-Udine, 2005, p. 116.

<sup>962</sup> Cfr. S. Oliva, *Obsolete Capitalism, Introduzione. Ritmo, caos e uomo non pulsato*, in «La Deleuziana», 10, 2019, p. 1.

<sup>963</sup> Cfr. G. Collett, *Nine Notes on the Refrain*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 43-57.

<sup>964</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p.453.

<sup>965</sup> *Ibidem*.

<sup>966</sup> *Ibidem*.

<sup>967</sup> Sul tema della consistenza in riferimento al ritmo cfr. H. Rocha de Souza Lima, *Difference as Rhythm and Thought as Subtractive Synthesis in Gilles Deleuze*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 79-93; E. Campbell, *Guattari, consistency and the musical assemblage*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 276-290.

<sup>968</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 453

Si esagera, si eccede, si opera con un'accozzaglia di linee o di suoni; ma, allora anziché produrre una macchina cosmica, capace di “rendere sonoro”, si ricade in una macchina di riproduzione, che finisce per riprodurre soltanto uno scarabocchio che cancella tutte le linee un “disturbo” che cancella tutti i suoni. Si ha la pretesa di aprire la musica a tutti gli eventi, a tutte le irruzioni, ma si finisce così per riportare l'intrico che rende impossibile ogni evento. Si ha soltanto oramai una cassa di risonanza che sta facendo buco nero. Un materiale troppo ricco è un materiale che resta troppo “territorializzato” sulle fonti di rumore<sup>969</sup>

Il rumore deve acquisire ritmo: il problema è quello di offrire un *piano di consistenza* lungo la cui superficie il caos venga setacciato. Il ritmo, come elemento virtuale, è dunque un setaccio per il caos. Tale setaccio al contrario e allo stesso tempo deve rimanere aperto alle turbolenze della discontinuità, senza solidificarle una volta per tutte, dal momento che «per ottenere un consolidamento bisogna talvolta fare un buco»<sup>970</sup>. Il ritmo si offre solo nel rimbalzo mutuale tra attesa e sorpresa, ovvero tra terzità e secondità. Propriamente, il virtuale ingloba il caos ed è costantemente a contatto con le interferenze del caos poiché, come ci insegna Peirce, è dal caos stesso che si genera la regolarità. Il ritmo senza le sorprese e lo *shock* della discontinuità non riesce cioè a *fare-intervallo*.

La piena virtualità è dunque un *ritornello caosmotico*, termine su cui abbiamo ampiamente soggiornato e che evoca, ancora una volta, il tenersi insieme di continuità e discretezza:

La musica e il ritornello eccedono allora la propria specificità estetica per costituire più in generale il modo in cui il flusso infinito e molteplice del divenire tende ad autoconsistere, a creare delle regolarità e delle superfici chiuse che garantiscono un senso: non si tratta di una codificazione rigida, né tantomeno della fissazione puntiforme di alcuni elementi; si tratta invece di regolarità ritmiche, sempre aperte verso il caos e sempre in bilico, equilibri parziali zoppicanti, continuamente in procinto di slittare verso il non-senso<sup>971</sup>.

## 7.2 Taglio-flusso

Il concetto deleuziano di “*taglio-flusso*”<sup>972</sup> rende conto ulteriormente di un nuovo modo di pensare al rapporto mutuale tra continuo e discontinuo, nonché del ritmo e

---

<sup>969</sup> *Ibidem*.

<sup>970</sup> Ivi, p. 455.

<sup>971</sup> E. Bazzanella, *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*, cit., p. 117.

<sup>972</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, cit., pp. 5-53. Nonostante la coloritura che Deleuze imprime al concetto di “taglio-flusso” sia eminentemente politica e legata al

alle cadenze che tale relazionalità produce. Taglio e flusso formano una crisi concettuale e pratica, sono indiscernibili, seppur distinti.

Per Deleuze, «non si tratta affatto del taglio come separazione della realtà»<sup>973</sup>. A suo avviso i tagli sono infatti *disgiunzioni inclusive* che permettono al flusso di funzionare. Interrompere nell'ottica deleuziana non è l'opposto di scorrere, poiché l'interruzione non fa sbarramento<sup>974</sup>, ma permette al flusso di ripartire, sempre di nuovo, illimitatamente: «tutto si arresta un istante, tutto si irrigidisce, e poi ricomincia»<sup>975</sup>.

Il taglio non è una cesura netta e non ostruisce la continuità, ma anzi, la fa fluire:

Lungi dall'opporci alla continuità, il taglio la condiziona, implica o definisce ciò che taglia come continuità ideale. Ogni macchina, come abbiamo visto è infatti macchina di macchina. La macchina non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest'altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. Ma non lo è se non in rapporto con una terza macchina che produce idealmente, cioè relativamente, un flusso continuo infinito<sup>976</sup>.

Il flusso può funzionare perché si guasta e continua a ritagliarsi. I tagli in questa prospettiva sono momenti produttivi, rilanci del flusso. Il centro del paradosso a cui Deleuze fa riferimento consiste nel proporre l'idea secondo cui il taglio è al più un ritaglio, una piega, e in quanto tale, rappresenta una sorta di *disgiunzione connettiva*. Non c'è flusso senza taglio e non c'è taglio senza flusso: il taglio digrada impercettibilmente nel flusso e il flusso nel taglio, così che «ogni macchina è taglio di flusso rispetto a quella su cui è innestata, ma è essa stessa flusso o produzione di flusso rispetto a quella su di essa innestata»<sup>977</sup>. C'è un ritmo trasversale e transfinito tra la virtualità del flusso e l'attualità del taglio. Il reale è produzione, o meglio, produzione di produzione<sup>978</sup>, poiché si innesta, macchinazione dopo macchinazione, nell'intervallo fra taglio e flusso. Per Deleuze non c'è “dato” che non venga *prodotto*<sup>979</sup> – cifra che offre una tonalità “pragmatista” alla sua cosmologia.

---

tema della produzione, di ascendenza marxista, in questa sede ne diamo una lettura cosmologica e ne allarghiamo il senso.

<sup>973</sup> Ivi, p. 38.

<sup>974</sup> Fa da eco a questa visione la famosa frase di Peirce secondo cui non bisogna mai sbarrare la strada della ricerca.

<sup>975</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 9.

<sup>976</sup> Ivi, p. 39.

<sup>977</sup> *Ibidem*.

<sup>978</sup> Ivi, p. 5.

<sup>979</sup> Cfr. F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., pp. 76-77.

L'esperienza ha inoltre una scansione *seriale*. Deleuze assume nella sua radicalità il problema classico del regresso all'infinito, e, molto similmente a quanto fa Peirce, lo trasforma nella potenza dinamogenetica del reale: che il pensiero debba cominciare o arrestarsi in senso assoluto, fondativo o teleologico, per Deleuze e Peirce<sup>980</sup> è irrilevante. Ciò che conta è il mezzo, come focolaio di creazione, che produce illimitatamente rinvii. Ed è proprio poiché la semiosi e l'immanenza *continuano* a ricominciare, che possono persistere infinitamente, in linea di principio al di qua di una fine e di un inizio metafisico. La discontinuità è infatti niente di più che una *soglia* impercettibile che ritaglia, e non una separazione che divide essenzialmente.

### 7.3 La melodia del pensiero. Semiotica e immanenza

Secondo Peirce dubbio e credenza rappresentano i principi direttivi dell'inferenza. In un senso profondamente anti-cartesiano, il dubbio e la credenza non sono momenti metafisici per il pensiero, ma suoi elementi "minuti"<sup>981</sup>: il dubbio non è iperbolico e la credenza non è mai assoluta, ma sempre fallibile e revocabile. In un gioco di doppia cattura che definisce il ritmo della semiosi e del suo scorrere, dubbio e credenza sono rispettivamente il motivo e la funzione del pensiero.

---

<sup>980</sup> Per quanto riguarda Peirce abbiamo già mostrato le aporeticità sulla nozione di "fine".

<sup>981</sup> Come ci ricorda Peirce: «Doubt and Belief, as the words are commonly employed, relate to religious or other grave discussions. But here I use them to designate the starting of any question, no matter how small or how great, and the resolution of it. If, for instance, in a horse-car, I pull out my purse and find a five-cent nickel and five coppers, I decide, while my hand is going to the purse, in which way I will pay my fare. To call such a question Doubt, and my decision Belief, is certainly to use words very disproportionate to the occasion. To speak of such a doubt as causing an irritation which needs to be appeased, suggests a temper which is uncomfortable to the verge of insanity. Yet, looking at the matter minutely, it must be admitted that, if there is the least hesitation as to whether I shall pay the five coppers or the nickel (as there will be sure to be, unless I act from some previously contracted habit in the matter), though irritation is too strong a word, yet I am excited to such small mental activity as may be necessary to deciding how I shall act. Most frequently doubts arise from some indecision, however momentary, in our action. Sometimes it is not so. I have, for example, to wait in a railway-station, and to pass the time I read the advertisements on the walls. I compare the advantages of different trains and different routes which I never expect to take, merely fancying myself to be in a state of hesitancy, because I am bored with having nothing to trouble me. Feigned hesitancy, whether feigned for mere amusement or with a lofty purpose, plays a great part in the production of scientific inquiry. However the doubt may originate, it stimulates the mind to an activity which may be slight or energetic, calm or turbulent. Images pass rapidly through consciousness, one incessantly melting into another, until at last, when all is over – it may be in a fraction of a second, in an hour, or after long years --we find ourselves decided as to how we should act under such circumstances as those which occasioned our hesitation. In other words, we have attained belief» (C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 5.394).

La credenza, nella fattispecie, è un intaglio della semiosi, una parziale discontinuità, dove il pensiero “si rilassa”, per poi essere di nuovo “irritato” dal dubbio. Per Peirce il pensiero è un *filo di melodia*<sup>982</sup> e la credenza una mezza cadenza che chiude provvisoriamente una fase musicale nella sinfonia. La semiosi, dunque, implica strutturalmente delle soglie di discontinuità, che non sono rotture, ma deformazioni senza strappo del continuo, dove il pensiero si agglutina parzialmente, producendo una regola di condotta (*habit*), che a sua volta sfocia nell’azione:

And what, then, is belief? It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life [...] it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit. As it appeases the irritation of doubt, which is the motive for thinking, thought relaxes, and comes to rest for a moment when belief is reached. But, since belief is a rule for action, the application of which involves further doubt and further thought, at the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for thought<sup>983</sup>.

L’abito per Peirce è l’interpretante logico *finale*, nella misura in cui esso cadenza il ritmo della semiosi, per produrre poi altri cambiamenti di abiti. La fine, ancora una volta, deve essere intesa come una parziale interruzione su cui si innestano altri mutamenti, all’infinito.

Così come per Deleuze, anche per Peirce il taglio si innesta sul flusso e il flusso può ripartire proprio grazie a delle “disgiunzioni connettive”. La semiosi illimitata è *continuamente* “limitata”, ed è proprio in virtù di ciò che il regresso come cattiva infinità può diventare una circuitazione mobile fra attuale e virtuale.

Si potrebbe dunque affermare che la semiotica segua un *ritmo immanente*? A nostro avviso ciò è legittimo, per almeno due ragioni: da un lato poiché la semiosi si configura come una processualità aperta, genealogicamente e condizionalmente, che sfibra l’importanza dei concetti di fine ed inizio, intesi in un senso assoluto. Dall’altro poiché essa evoca il problema della serialità, del rapporto tra continuità e variazione, di

---

<sup>982</sup> *Ibidem*.

Peirce riflette sporadicamente sulla musica *in sé*, identificando le note musicali con forme di primitività (C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, cit., 1.303; 1.413) e i brani musicali con qualisegni (Ivi, 4.159). Egli insiste inoltre sul rapporto tra attesa, abitudine e sorpresa in campo musicale (Ivi, 8.355). Su questi temi cfr. E. Fadda, “Semicadenze e ritornelli. Osservazioni musicali a partire da due passi “musicali” di Peirce e Wittgenstein”, in *Grammatica della musica, grammatica della percezione*, ed. a cura di D. Lentini, S. Oliva, Il glifo, 2016, pp. 124-139. Quello che ci sembra interessante mostrare in questa sede è tuttavia come la musica secondo Peirce possa essere intesa *come metafora* del pensiero e del suo ritmo.

<sup>983</sup> *Ibidem*.

differenza e ripetizione, tracciando lo spazio logico e poetico per un “eterno ritorno” del ritmo. Si potrebbe rileggere la semiotica di Peirce come una *semioritmologia*<sup>984</sup> *immanente*. La semiotica peirciana – innestando una macchinazione ermeneutica a partire da Deleuze – è infatti a nostro avviso un processo dove la relazione in quanto tale mette in gioco la questione dell’immanenza.

---

<sup>984</sup> Ci riferiamo al termine di I. Campbell, *Deleuze and Guattari Semiorhythmology: A Sketch for a Rhythmic Theory of Signs*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 351-370. Sul tema si veda anche L. Weber, *Il ritmo dell’immanenza*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2022.



## (IN)CONCLUSIONI: IMMANENZA E SEMIOTICA?

Come la vita, la filosofia deve tenere porte e finestre aperte.

W. James, *Alcuni problemi di filosofia*

La fine secondo Deleuze e Peirce, come abbiamo mostrato, è un paradossale esercizio all'apertura.

Concludiamo, sulla scia di questo paradosso, laddove comincia Deleuze, *non* leggendo Peirce, o almeno non leggendolo direttamente. Vorremo sostenere come quella che il pensatore francese intravede come una possibile continuità tra le sue riflessioni e quelle del filosofo americano, sia forse l'aspetto più discordante dell'alleanza "Deleuze/Peirce".

Deleuze si affaccia sulla filosofia di Peirce nei suoi testi dedicati al cinema, soffermandosi sulla questione del segno. Nel presente lavoro abbiamo citato gli scritti sul cinema in maniera deliberata solo tangenzialmente. Il rapporto tra Deleuze e Peirce per quanto concerne una pura teoria del segno ci sembra infatti la questione meno eclatante fra le sorprendenti consonanze che Deleuze non ebbe occasione di cogliere del pensiero di Peirce, dal momento che, come abbiamo evidenziato più volte, egli lesse esclusivamente un "Peirce di seconda mano", attraverso le due antologie di Deledalle.

Dietro questo paradosso ritornano le figure di continuo e discontinuo: quello che sembra tenerli insieme, ovvero una teoria del segno, è in realtà a nostro avviso la discontinuità forse più radicale che si può individuare fra i due pensatori. La letteratura critica sul rapporto "Deleuze/Peirce" si è occupata quasi sostanzialmente solo di questo aspetto, focalizzandosi su una rilettura esclusiva degli scritti sul cinema, in riferimento alla semiotica peirciana e all'uso che ne fa Deleuze<sup>985</sup>.

---

<sup>985</sup> Per una bibliografia completa sul dibattito rimanda alla prima sezione.

Secondo chi scrive la filosofia deleuziana non arriva a proporre fino in fondo un'implicazione stretta fra semiotica (almeno nel senso peirceano del termine) ed immanenza. La teoria del segno di Deleuze rimane a nostro modo di vedere zoppicante nella sua alleanza con Peirce. È forse Guattari il vero propulsore di un approfondimento semiotico, che, abbiamo sottolineato nella sezione precedente, si regge nella fattispecie sulla nozione di a-significanza (anche in questo caso, tuttavia, abbiamo mostrato limiti e problematicità di tale progetto). Se la semiotica di Peirce ha un ritmo immanente, – nella macchinazione ermeneutica proposta *attraverso* Deleuze –, l'immanenza deleuziana non ha in sé, a nostro modo di vedere, una teoria semiotica soddisfacente, da una prospettiva peirceana. Nella fattispecie crediamo che Deleuze non avesse compreso la semiotica di Peirce – o meglio, che non abbia potuto comprenderla perché non ha avuto *occasione* di leggerlo –, e che non abbia nemmeno potuto fraintendere Peirce, nel senso dell'equivocazione che abbiamo suggerito. Se Deleuze compie cioè una macchinazione ermeneutica *con* molti autori e li fraintende in un senso profondamente euristico (si pensi a Spinoza, a Proust, a Hume etc.) è perché in prima battuta ha potuto lavorare *con* i loro testi, mentre con Peirce ciò non avvenne. Quello tra Peirce e Deleuze è un incontro mancato, un incontro sfiorato e mai seguito fino in fondo dal pensatore francese. Un incontro che rimane aperto e che continua dunque a poter essere rilanciato. Paradossalmente, però, a nostro modo di vedere, la continuità non sta tra le poche pagine in cui Deleuze si riferisce a Peirce in modo esplicito, ma dimora piuttosto nella *virtualità* di tutta la sua opera, che pulsa di *nodi problematici* peirceani.

Nella fattispecie nel lavoro presentato ci siamo concentrati sulle *soglie di continuità* ermeneutiche che è possibile sollevare abitando un terreno di congiunzione fra i due pensatori, nel tentativo di tenere insieme:

- 1) la postura metodologica di una “ragione minore” che entrambi gli autori adottano, rispettivamente nella forma del discorso indiretto libero e dell'abduzione;
- 2) l'aspirazione cosmologica con cui Deleuze e Peirce guardano al reale;
- 3) l'articolazione del rapporto tra virtualità ed attualità, tra terzità e secondità.

Per “concludere” tenteremo ora di tratteggiare un abbozzo delle *discontinuità* che si misurano tra i due per quanto concerne la questione del segno. L'intento è quello di mostrare in che misura a nostro avviso Deleuze non disponga di una teoria semiotica

di matrice peirceana. Un'obiezione immediata che potrebbe suscitare questa posizione è quella di aver marginalizzato l'unico punto di contatto "attuale" tra i due autori, schiacciandolo nelle ultime note conclusive. Tra tutte le consonanze da attualizzare nel campo "Deleuze/Peirce", tuttavia, ci è sembrato più interessante percorrere una strada non battuta, che esibisse in atto una postura ermeneutica specifica, ovvero quella dell'*equivocazione*. Come già detto, inoltre, riteniamo che la questione della semiotica marchi una certa discontinuità fra Deleuze e Peirce. In quest'ottica abbiamo deliberatamente posto sullo sfondo quel poco che Deleuze ha scritto di Peirce.

Deleuze apre i suoi studi sul cinema citando Peirce:

Questo studio non è una storia del cinema. È una tassonomia, un tentativo di classificazione delle immagini e dei segni [...] Faremo spesso riferimento al logico americano Peirce (1839-1914), perché ha stabilito una classificazione generale delle immagini e dei segni che è indubbiamente la più completa e la più vasta. È come una classificazione di Linneo in storia naturale o, meglio, una tavola di Mendeleev in chimica<sup>986</sup>.

Iniziare *con* Peirce è una promessa teoretica che a nostro avviso viene disattesa da Deleuze, una sorta di atto mancato. Prenderemo ora in analisi puntualmente i riferimenti alla filosofia del pensatore americano all'interno di tali scritti per mettere in luce in che senso Deleuze non dispone a nostro modo di vedere di un armamentario concettuale di tipo peirceano, per quanto concerne la semiotica.

Dopo aver ribadito l'importanza di Peirce negli studi di semiotica affermando che «si tratta della classificazione dei segni più ricca e numerosa che si sia mai stabilita»<sup>987</sup>, Deleuze procede ad un'equiparazione scivolosa fra segno ed immagine, mai postulata da Peirce, poi ribadita anche in *Cinema 2*<sup>988</sup>.

Poche pagine dopo il pensatore francese tenta di avvicinare l'immagine-percezione al dicisegno peirceano. L'immagine-percezione è una "semi-soggettiva" né oggettiva né soggettiva che non ha un *analogon* nella percezione naturale e corrisponde sul piano cinematografico ad una sorta di discorso indiretto libero. Ad esempio:

Pandora di Lewin comincia con il piano d'insieme di una spiaggia dove alcuni gruppi di persone corrono verso un punto: la spiaggia è vista da lontano e dall'alto, attraverso un cannocchiale situato sul promontorio della casa. Ma ben presto veniamo a sapere che la casa è abitata e che il cannocchiale viene utilizzato da persone che fanno parte dell'insieme considerato: la spiaggia, il punto che attrae altri gruppi di persone, l'evento

---

<sup>986</sup> Cfr. G. Deleuze, *L'Immagine-Movimento. Cinema 1*, cit., p. 3.

<sup>987</sup> Ivi, p. 88.

<sup>988</sup> G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr.i.t. Einaudi, Torino, p. 37.

che vi ha luogo, le persone che vi sono coinvolte... L'immagine non è forse diventata soggettiva<sup>989?</sup>

Deleuze conclude in maniera fulminea che l'immagine-percezione potrebbe essere chiamata dicisegno: «prendendo in prestito un termine di Peirce, potremmo chiamarla dicisegno, ma se per Peirce è la proposizione in generale, per noi si tratta del caso particolare della proposizione indiretta libera»<sup>990</sup>. L'associazione pare piuttosto approssimativa, e viene sconfessata dopo poco, quando Deleuze afferma che il dicisegno isola e solidifica l'immagine. Come abbiamo mostrato nella sezione dedicata all'enunciazione, tuttavia, il dicisegno rappresenta l'articolazione estrema della logica dei relativi, che hanno come baricentro la fluidità relazionale della predicazione piuttosto che una visione statica della stessa. Ancora, in nota Deleuze assimila il rema alla parola<sup>991</sup>, mentre esso rappresenta in Peirce il nodo verbale nella sua dimensione evenemenziale.

Anche l'introduzione di una quarta categoria ("zerità"<sup>992</sup>), che faccia da ponte fra primità, secondità e terzità ci pare una mossa teoretica non del tutto consistente. Per Deleuze oltre all'immagine-affezione (che corrisponde alla primità), all'immagine-azione (che corrisponde alla secondità), e all'immagine-relazione (che corrisponde alla terzità) occorre introdurre cioè lo spazio logico dell'immagine-percezione. Esso è il *ground* virtuale per la genesi delle altre categorie. Concordiamo con l'idea di Fernandes secondo cui l'aggiunta della zerità derivi da una conoscenza ristretta del pensiero di Peirce più che da una reale necessità teoretica. Scrive Fernandes:

But why would Deleuze, a respected commentator on great philosophers such as Hume, Nietzsche and Spinoza, make such a statement about Peirce? Deleuze's work on Peirce is based on a single publication of Peirce's texts in French (*Ecrits sur le Signe*, Ed. Du Seuil), and on the observations of a single commentator (Gérard Deledalle). Because of the vastness and the complexity of Peirce's work, it is not difficult to imagine the risk of such an attitude<sup>993</sup>.

---

<sup>989</sup> Ivi, p. 92.

<sup>990</sup> Ivi, p. 97.

<sup>991</sup> Ivi, p. 102.

<sup>992</sup> G. Deleuze, *L'immagine-tempo*. *Cinema 2*, cit., p. 39.

<sup>993</sup> D. Fernandes, *Critique of zeroness. Understanding Deleuze's (mis)understanding of Peirce*, in «Cognitio», 16, 1, 2019, p. 56.

Se Deleuze avesse letto l'opera del pensatore americano approfonditamente si sarebbe accorto infatti che quello che per lui è sinonimo di virtualità si distribuisce ed articola nel pensiero di Peirce tra primità e terzità. Riprendendo ancora Fernandes:

Unfortunately, Deleuze named zeroness the perception-image, by understanding it as the degree zero in the deduction, the sieve that is anterior to the interval itself and firstness that, according to him, occupies it. In Deleuzian philosophy there are virtuality, possibility and actuality. Deleuze sees Peirce's firstness as a possibility, not as virtuality. But could not Peirce's firstness be what Deleuze calls virtuality and possibility at the same time? Would be there something in Peirce's philosophy that would correspond more adequately to virtuality in its relation to phenomena<sup>994</sup>?

Oltre all'immagine-percezione (zerità), all'immagine-affezione (primità), all'immagine-azione (secondità), all'immagine-relazione (terzità), la “semiotica” deleuziana si rivolge a nuove varietà di segni, che non si lasciano più esprimere in termini di movimento, ma si aprono direttamente sul tempo. Nella fattispecie tramite l'*opsegno*<sup>995</sup> Deleuze prende definitivamente congedo dalla semiotica di Peirce (posto che anche la sua frequentazione dell'opera del pensatore americano, come abbiamo mostrato, è del tutto parziale). Egli scrive:

ne sarebbe sorta tutta una serie di nuovi segni, costituitivi di una materia trasparente o di un'immagine-tempo irriducibile all'immagine-movimento, ma non priva di un rapporto determinabile con essa. Non potevamo più considerare la terzità di Peirce come il limite del sistema delle immagini e dei segni, poiché l'opsegno (o sonsegno) rilanciava tutto, dall'interno<sup>996</sup>.

I riferimenti alla semiotica peirceana negli scritti sul cinema sono dunque non più di una manciata e non particolarmente convincenti.

Tornando a *Mille Piani* vediamo come Deleuze dimostri inoltre di non apprezzare particolarmente l'ipotesi della semiosi illimitata peirceana e l'idea di segno da essa derivante, definendo la prima come un continuo amorfo e il secondo come il perpetuarsi di un debito infinito<sup>997</sup>, che fa girare in tondo, o a vuoto.

Allo stesso modo con la nozione di diagramma<sup>998</sup> – che dovrebbe legittimamente affondare le sue radici nella semiotica peirciana – Deleuze si discosta esplicitamente

---

<sup>994</sup> Ivi, p. 62.

<sup>995</sup> Per approfondimenti cfr. A. Gudauskas, *I segni cinematografici di Deleuze e Tarkovskij*, in «E/C», 15, 30, 2020, pp. 97-105.

<sup>996</sup> G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, cit., p. 42.

<sup>997</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 176.

<sup>998</sup> Per approfondimenti sul tema si veda R. Gangle, *Diagrammatic Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016; P. Fabbri, *Biglietti d'invito. Per una semiotica marcata*, Bompiani, Firenze,

dal pensatore americano, nella misura in cui «i diagrammi devono essere distinti dagli *indici*, che sono segni territoriali, ma anche dalle *icone*, che sono segni di riterritorializzazione, e dai *simboli*, che sono segni di deterritorializzazione relativa o negativa»<sup>999</sup>. Egli non ha in mente la complessa concettualizzazione dei grafi esistenziali<sup>1000</sup> e liquida l'ascendenza peirciana dei diagrammi in poche battute. Anche in *Logica della Sensazione*<sup>1001</sup>, dove egli dedica un intero capitolo al tema<sup>1002</sup>, i riferimenti a Peirce sono del tutto assenti. La questione della diagrammaticità ritorna in *Che cos'è la filosofia?*<sup>1003</sup> e nel testo *Foucault*<sup>1004</sup>, ma di nuovo, di Peirce non c'è traccia.

Ci si aspetterebbe inoltre che nel volume dedicato a *Proust e i segni*<sup>1005</sup>, visto il tema, riemerga la questione della semiotica peirciana, tuttavia l'analisi prende una direzione diversa, attraverso una disamina esclusivamente proustiana della questione dei segni mondani, dei segni amorosi, dei segni materiali e dei segni dell'arte<sup>1006</sup>.

Infine, con la nozione di simulacro<sup>1007</sup>, centrale tanto in *Differenza e Ripetizione*<sup>1008</sup>, quanto in *Logica del Senso*<sup>1009</sup>, Deleuze abolisce la potenza logica della somiglianza e dell'iconismo, facendo leva sul concetto di disparità. Alle copie-icone si sostituiscono cioè i simulacri-fantasmici, che portano con sé un'idea di segno molto lontana da quella

---

2021, pp. 306-321; J. Zdebik, *Deleuze and the Diagram*, Continuum, Londra, 2012; M. Delanda, *Deleuze, Diagrams, and the Genesis of Form*, in «American Studies» 45,1, 2000, pp. 33-41; J. Williams, *What is a diagram (for a sign)?*, in «Parrhesia», 23, 2016, pp. 41-61.

<sup>999</sup> Ivi, p. 213.

<sup>1000</sup> Con l'espressione "grafi esistenziali" Peirce tematizza la necessità di proporre una notazione diagrammatica, visuale e ideografica del pensiero e dell'inferenza. Peirce approda cioè a un sistema topologico di scrittura, che esprime l'operazione del pensare in *actu*. I grafi esistenziali sono simboli diagrammatici che raffigurano relazioni logiche inferenziali, aderendo ad alcune convenzioni formali e a dei principi generali di trasformazione. Sul tema cfr. C.S. Peirce, *Pragmatismo e grafi esistenziali*, ed. a cura di S. Marietti, Jaca Book, Milano, 2003.

<sup>1001</sup> G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della Sensazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2004.

<sup>1002</sup> Ivi, pp. 167-177.

<sup>1003</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 223-246.

<sup>1004</sup> G. Deleuze, *Foucault*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.

<sup>1005</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit.

<sup>1006</sup> Per una panoramica sul tema si segnala T. Baldwin, P. Ffrench, *Finding a way out: Proustian Semiotics in Deleuze and Guattari*, in «E/C», 15, 33, 2021, pp. 15-29.

<sup>1007</sup> Si segnala a proposito D. Smith, *The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism*, in «Continental Philosophy Review», 38, 2006, pp. 89-123; F. Palumbo, *L'Alice di Deleuze: estetica dei simulacri e logica dei paradossi*, in «L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicanalisi», 3, 2017, pp. 200-226; G. Gambaro, *Il simulacro del pensiero: la filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo*, in «Scenari», 1, 10, 2019, pp. 283-303.

<sup>1008</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., pp. 43-94; pp. 95-167; pp. 377-388.

<sup>1009</sup> Si veda in particolar modo G. Deleuze, *Logica del senso*, cit. pp. 223-246.

peirceana. L'iconismo, per il pensatore americano, ha infatti un ruolo molto rilevante in tutta la sua opera.

La conclusione è dunque una soglia di discontinuità, ma anche una possibile fenditura verso nuove piste abduttive, poiché la discontinuità è una figura del continuo. Concludiamo dunque con una domanda: si possono tenere insieme, in maniera reciproca, semiotica ed immanenza?

Per farlo, bisognerebbe macchinare la discontinuità fra la questione del segno in Deleuze e il problema della semiotica in Peirce, sino a renderla impercettibilmente continua. Ma questa è un'altra storia. O meglio, la storia di un altro equivoco, che vogliamo tenere aperto.



## VOCABOLARIO MINIMO

### A-SIGNIFICANZA

Il progetto deleuziano pensato in alleanza con Guattari di una *semiotica a-significante* si costruisce attorno ad un compito quadruplice: proporre una linea di fuga rispetto ad alcune dimensioni logocentriche della semiotica, abbandonare il paradigma del significante in quanto correlato mentale, ripensare la proposizione in senso evenemenziale e tratteggiare la cartografia di una semiotica non centrata per forza sull'umano.

### ABDUZIONE

L'abduzione è un'arte della composizione, una visione che tiene insieme l'incommensurabile, come un lampo che squarcia la vista e connette elementi eterogenei, inventando nuove forme di senso. In termini più tecnici: si osserva il fatto sorprendente C, ma se fosse vero A, C sarebbe spiegato come fatto normale; perciò, c'è ragione di sospettare che sia vero A.

### AGAPASMO

Evoluzione del cosmo che implica un gioco continuo fra spontaneità e necessità.

### ALLEANZA

L'alleanza è il contrario della filiazione e presuppone un assemblaggio di elementi eterogenei, non isomorfi. Se la filiazione evoca un rapporto di somiglianza, l'alleanza si sporge sul Fuori, tenendo insieme realtà anche molto distanti. Nel caso del nostro lavoro l'alleanza teoretica è rappresentata dall'equivoco "Deleuze/Peirce".

### ATTUALE

Ciò che esiste individualmente. Dominio dei fatti.

### CAOSMOSI

Crasi concettuale ed osmotica fra *χάος e κόσμος*. Oscillazione fra interferenza e regolarità, fra spontaneità e legge. Il cosmo si configura come equilibrio metastabile fra ordine e caos.

### CANNIBALISMO ERMENEUTICO

Leggere significa divorare un testo, per poi digerirlo, ri assemblandolo su nuovi piani. Occorre *smembrare* le testualità e le autorialità con cui si lavora, *ri-membrandole* di volta in volta di fronte a nuove esigenze.

### COALESCENZA

Indiscernibilità, seppure nell'eterogeneità. Nella fattispecie abbiamo mostrato come virtuale ed attuale, generale ed individuale vivano in tale regime di coalescenza.

### CONCATENAMENTO COLLETTIVO DI ENUNCIAZIONE

Per Deleuze, in aperta polemica con Benveniste, l'enunciazione non inerisce innanzitutto ad un soggetto che prende parola, ma segue il paradigma del *discorso*

*indiretto libero*. Prendere parola mobilita cioè tutta una serie concatenata di istanze che precedono ed eccedono il soggetto. Dietro un'attività che reputiamo propria del soggetto e della persona, ovvero l'enunciare, per Deleuze scopriamo in atto il lavoro macchinico di tutta una serie di istanze che producono l'enunciazione: il corpo tiene un suo discorso, la società tiene un suo discorso, le norme e gli usi tengono un loro discorso; discorsi che agiscono all'interno della parola individuale e forniscono uno sfondo per ogni atto personale e soggettivo. Nell'atto dell'enunciare la singolarità si abbina sempre a un'impersonalità. L'enunciazione per Deleuze è un evento impersonale che apre posizioni-soggetto. La direzione è inversa rispetto a Benveniste. Per il pensatore francese il soggetto è il portato di tutta una serie di forze impersonali che lo precedono di cui non si può semplicemente appropriare, ma da cui è involupato in un concatenamento.

#### CONTINUO

La nozione di continuo subisce numerose turbolenze teoriche nello sviluppo della filosofia peirceana. Resta un assunto fondamentale in tutte queste formulazioni: la realtà non può essere divisa con l'accetta, ma è fluida, composta da "piccole percezioni", da tonalità impercettibili che digradano l'una nell'altra. Tutto "nuota" attraverso il mare della continuità.

#### COSMOSEMIOSI

Azione dei segni su tutto l'universo.

#### DEVELOPEMENTAL TELEOLOGY

La teleologia ha una cifra paradossale: essa è uno spostamento mobile che ridetermina continuamente la sua fine. Quella di Peirce è una teleologia *sui generis*, poiché di fatto il *τέλος* non si disvela mai, ma viene costantemente contro-effettuato dalla spontaneità.

#### DIFETTO (DI ORIGINE)

Se ad avviso di Peirce non è possibile trovare un punto zero nell'oceano delle cognizioni, allo stesso modo per Deleuze la cosmogenesi dell'esperienza scardina la figura dell'inizio come origine assoluta e metafisica.

#### DISCONTINUO

La discontinuità non è una cesura netta, ma al più un'inflessione o una piegatura del continuo.

#### DISCORSO INDIRETTO LIBERO

Il discorso indiretto libero è un procedimento di slittamenti dove si forma un intreccio quasi indiscernibile di parole e voci, un discorso in cui la riconoscibilità delle citazioni, dei commenti, delle eredità si assottiglia fino a confluire nella polivocità di un discorso "anonimo".

#### DIVENIRE-IMPERCETTIBILE

Il reale non si distribuisce seguendo essenze o dicotomie, ma produce un illimitato divenire che digrada in maniera impercettibile nei suoi infiniti chiaroscuri. Le trasformazioni sono sempre silenziose, graduali, infinitesimali e non producono tagli netti o cesure.

#### DYSOPHORIA MUNDI

Stiamo solcando una *transizione* ontologica ed epistemica, che può essere racchiusa nell'espressione "*dysphoria mundi*", vocabolo che allude ad un'era instabile e imprevedibile, elastica e mutante, che si fa strada in maniera avventurosa fra le pieghe delle partizioni classiche di tipo dualista. Dentro, fuori. Pieno, vuoto. Sicuro, tossico. Maschile, femminile. Bianco, nero. Nazionale, straniero. Cultura, natura. Umano, animale. Pubblico, privato. Organico, meccanico. Centro, periferia. Qui, lì. Analogico, digitale. Vivo, morto, sono tutte divisioni che saltano in aria nel mondo contemporaneo. È il cosmo nella sua globalità a stare attraversando una "transizione": la *δυσφορία* ha la carica del fallibilismo (*δύς* allude ad uno scarto, ad una disparità).

#### DUE

Seconda categoria peirceana. La secondità è resistenza, urto, reazione, determinazione. Secondo è il fatto bruto, lo scontro oppositivo. La secondità implica *shock*, uno scontro tra *ego* e *non-ego*. Essa ha a che fare con uno *struggle*, con contrasti, reazioni. Secondità è binarietà, dicotomia: sbattere contro una porta, urtare una scala, inciampare in un comodino.

#### ECESSO (DI FINE)

Sia in Peirce sia in Deleuze il futuro è una linea di fuga che si determina per *eccesso*, è un punto di convergenza che continua a divergere. La vera fine non è un punto di assoluto compimento, ma il rinvio eterno, la serialità. La fine per Deleuze, non diversamente da Peirce, è il mezzo, il rinvio. In questi termini ha senso parlare di *futurabilità*, nella misura in cui si intende l'avvenire come una *soglia di pura fallibilità*. La fine è un continuo *ritardo*, è la realtà colta nel suo farsi come una forma straripante di eccesso, che fa evolvere la stessa evoluzione.

#### EMPIRISMO TRASCENDENTALE

La nozione di empirismo trascendentale è il portato di una serie di intercessioni e incontri che Deleuze intesse con la storia della filosofia e i suoi personaggi concettuali. Per il presente lavoro appare di particolare rilevanza il passaggio da trascendentale formale a trascendentale genetico (nella parabola che va da Kant a Deleuze) e il rapporto tra empirismo e soggettività (nella staffetta teorica che da Hume conduce a Deleuze). In questo duplice percorso da una parte Deleuze propone uno slacciamento del trascendentale dal dominio del soggettivo, dall'altro pone l'accento sull'esperienza come fonte anonima entro cui il soggetto si costituisce, ma non è mai precostituito.

#### EQUIVOCO

Intervallo fra due differenti giochi linguistici. Equivoco è *inter esse*, letteralmente ciò che sta in mezzo e ciò che permette incontri (im)possibili tra prospettive divergenti, ma fra loro compostibili. Equivocazione non è sinonimo di comparazione perché l'atto comparativo implica un confronto lineare e commensurabile, ascrivendosi nell'ambito di attese possibili, mentre l'equivoco funziona come *punto-soglia* e come frattura, tenendo insieme elementi di fatto alieni e fundamentalmente estranei tra loro.

#### ESPERIENZA

Il concetto di esperienza di cui Deleuze e Peirce tengono traccia sconfinata ed esorbita rispetto al perimetro della coscienza. L'esperienza è in primo luogo (anche se non esclusivamente) un problema cosmico.

#### EXAPTATION

Fu Chauncey Wright che diede corpo al cosiddetto "principio degli usi", sulla scia di un confronto problematizzante, ma anche e soprattutto in larga parte autonomo e originale rispetto all'evoluzionismo darwinistico. A suo avviso infatti continui riadattamenti, plastici e sempre emergenti presiedono al processo di individuazione del vivente, secondo lo sviluppo di nuovi usi di vecchie facoltà. Il principio formulato da Wright – oggi ampiamente riconosciuto dalla biologia contemporanea con il nome di *exaptation* – ripensa il concetto di adattabilità a cui viene sostituito il principio in base al quale avviene una *cooptazione* di determinati caratteri originati per una certa funzione, verso compiti e funzioni eterogenee. Nel presente lavoro si è assunta la nozione di *exaptation* in chiave ermeneutica, mostrando in atto una cooptazione concettuale di Peirce *attraverso* Deleuze.

#### GRAMMATICA SPECULATIVA

Termine di ispirazione scotista che indica in Peirce il progetto di una semiotica che studia i modi del significare in generale.

#### GROVIGLIO

Figura concettuale che ritorna spesso nel nostro lavoro. Peirce si autodefinì come un "groviglio di cordami". Tale espressione restituisce inoltre a nostro avviso l'intreccio continuo che la sua cosmologia permette di tracciare: fra generalità ed individualità, fra continuo e discontinuo, fra segni e relazioni. Fra pragmatismo, logica e semiotica, fra teoria e prassi etc.

In Deleuze molto similmente il rizoma si configura come un'eterarchia di relazioni, come una congiunzione fra univocità e polivocità, come un assemblaggio fra virtualità ed attualità etc.

#### HABIT

L'abito è un modello disposizionale dell'agire, una matrice condizionale che instrada la condotta e dispone all'azione.

#### IMMANENZA

Tenersi insieme di univocità ed equivocità. Differenziazione pragmatica (e non essenziale) di un'unica stoffa dell'essere.

#### INTERCESSIONE

Pratica ermeneutica di pensiero in base alla quale per parlare a proprio nome, serve sempre un rinvio ad altro/altri.

#### INTORNO

Sostituto concettuale del punto, l'intorno rappresenta la vaghezza del limite, che non è mai perimetrabile in maniera definitiva.

#### LOGICA DEI RELATIVI

Innovativa teoria della proposizione che assume il verbo come un nodo evenemenziale che apre posizioni-soggetto, seguendo un'idea esemplata sul modello chimico della valenza.

#### MACCHINAZIONE ERMENEUTICA

Operazionalità di continuo e persistente *lavorio* che scompagina i confini dei testi dall'interno, aprendoli a contro-effettuazioni imprevedibili e a eterogenee riletture. Processo inventivo che plasma il "vecchio" per dare forma al "nuovo", agendo su una materialità preesistente.

#### MELLONIZZAZIONE:

Dal greco, *μέλλον*, avvenire, futuro. La mellonizzazione è la futurabilità del segno, ovvero la capacità condizionale di produrre effetti. La cosmologia di Peirce è sporta sul futuro e non si compie mai in maniera definitiva.

#### MEZZO

Dominio del rinvio, del rimando. Per Deleuze e Peirce inizio e fine come figure cosmologiche non hanno importanza tanto quanto il mezzo. Secondo Peirce il terzo è proprio ciò che si interpone fra primo e secondo. Ad avviso di Deleuze il divenire è sempre divenire-nel-mezzo. Non c'è inizio né fine: tutto accade nel mezzo.

#### OMEOMORFISMO

Figura topologica di deformazione senza strappo, assunta nel nostro lavoro di ricerca come postura ermeneutica.

#### PRAGMATICISMO

Particolare declinazione peirceana del pragmatismo, volta a distanziarsi dalla *vulgata* dello stesso, nonché dalla versione jamesiana, entrambe troppo centrate sull'azione come fatto bruto. Per Peirce al contrario il pragmatismo ha a che fare con la *condizionalità* del generale che conduce attraverso il dispositivo dell'*habit*, all'azione.

#### PENSIERO-SEGNO

Secondo Peirce noi siamo nel pensiero e non è il pensiero ad essere in noi. Il pensiero si sgancia dal cervello (umano) ed è una cifra del cosmo nella sua globalità. C'è inoltre una perfetta interfusione fra pensiero e segno. Di conseguenza tutto l'universo fa segno.

#### PERSONAGGIO CONCETTUALE

Il personaggio concettuale è ciò che *sta per* il filosofo, ciò che continua ad intercedere per lui, nel cammino pubblico dell'interpretazione. Il personaggio concettuale non è altro che l'*effetto* che fa leggere un filosofo, cosa egli *diventa* per noi.

#### POSSIBILE

Per Deleuze il possibile è un gioco di prestigio concettuale, una ricostruzione retrograda ed ha la stessa forza di un oracolo post-evento: per costruirlo si attende che il reale si compia con i propri mezzi, per poi "rigettarne all'indietro" un'immagine fittizia, pretendendo che tale immagine fosse possibile in ogni momento prima di compiersi.

PRAGMATISMO SPECULATIVO

Possibile lettura (o deformazione?) dell'empirismo trascendentale deleuziano, che combina prassi e speculazione creando una forma peculiare di empirismo, fondamentalmente speculativa, nella misura in cui coinvolge di necessità e di diritto il potere dell'astrazione.

PRECURSORE OSCURO

Il precursore oscuro è quel punto di pura *singularità virtuale* che precede come un tuono, ogni lampo e ogni raffica di attualizzazione. Il concetto è usato da Deleuze per esemplificare il rapporto di simultaneità nella distanza fra virtualità ed attualità.

PROBLEMATICISMO

Fare filosofia seguendo la soglia del problematico, ovvero confrontandosi con qualcosa che ci costringe a pensare.

QUASI-MENTE

Quasi, dal latino, "come". Qualsiasi cosa che sia in grado di agire *come* una mente. Principio cosmo-semiotico, capacità trasversale del cosmo di fare-segno. Tutto l'universo è mente, tutto l'universo è segno.

RITORNELLO/RITMO

La musica e il ritornello eccedono la propria specificità estetica per costituire più in generale il modo in cui il flusso infinito e molteplice del divenire tende ad autoconsistere: non si tratta di una codificazione rigida, né tantomeno della fissazione puntiforme di alcuni elementi; si tratta invece di regolarità ritmiche, sempre aperte verso il caos e sempre in bilico, equilibri parziali zoppicanti.

REALE

In Deleuze il reale si configura come l'assemblaggio e come il darsi in simultanea, seppure nella differenza, di virtualità ed attualità.

In Peirce il reale è propriamente il generale, mentre l'esistente rappresenta l'individuale. Nella nostra macchinazione di Peirce abbiamo mostrato come si possa intendere il reale in un senso deleuziano, ovvero articolandolo fra terzità e secondità. Nel fare ciò abbiamo in parte deformato Peirce, rievocando inoltre un'alleanza teoretica con Duns Scoto.

REMA

Nodo verbale della proposizione.

SINECHISMO:

Dal greco *συνεχής*, letteralmente tenersi insieme. Visione secondo cui tutti i fenomeni sono di un unico carattere. Il sinechismo è una teoria del continuo cosmica, in base alla quale vi è un'unica composizione del tessuto del mondo.

SINTOMO

Sostituto concettuale dell'essenza, esso permette di dare corpo ad un'idea di lettura sintomatologica, secondo la quale occorre mappare i problemi che i testi lasciano aperti più che descriverne filologicamente il contenuto.

#### TAGLIO-FLUSSO

Concetto ontologico che propone l'integrazione e l'articolazione mutuale di continuità e discontinuità. Non c'è taglio senza flusso e non c'è flusso senza taglio.

#### TRE

Terza categoria peirceana. Con la terzità si approda nel dominio della generalità, che è combinazione, articolazione (non associazione) di primo e secondo. Terzità è regolarità, legge, intermezzo.

#### UNIVERSALE CONCRETO (O *INTER RES*)

Ipotesi teoretica che abbiamo seguito durante il nostro lavoro di ricerca, tentando di mostrare come tanto in Deleuze quanto in Peirce sia possibile mappare un nuovo modo di guardare al problema degli universali, intendendolo innanzitutto come una questione che coinvolge l'universo e in seconda battuta come un'*articolazione* fra generalità ed individualità, o fra virtualità ed attualità.

#### UNO

Prima categoria di Peirce, forse la più complessa da catturare, per la sua primigenia semplicità. Primità è positività assoluta, spontaneità, vividezza, pura "*suchness*". Senza paragoni, senza relazioni, la primità è apparizione, pura possibilità. Le primità sono *qualia* ovvero pure qualità dell'esperienza, tonalità indivisibili e non decomponibili. Ad esempio: un odore, il fischio di un treno.

#### VIRTUALE

Per Deleuze il virtuale non coincide in alcun modo con il possibile e non implica alcun tipo di potenzialità, ovvero un passaggio lineare da un vuoto ad un pieno che inerisce a una logica del negativo. Il virtuale è pura *potenza in atto*. Il virtuale non coincide con nessuna delle (attualizz)azioni che lo effettuano, eppure le irroro tutte. Il processo del virtuale è il processo del *farsi* del fatto, irriducibile al fatto e ai suoi nessi di compossibilità, nonostante scorra precisamente *attraverso* i fatti e i suoi nessi di compossibilità.

#### WOULD-BE

Il concetto di "*would-be*" non ha nulla a che vedere con un "*will-be*". Esso allude alla *condizionalità* della condotta più che alla possibilità fattuale che un evento si verifichi. La funzione dei segni, in questa prospettiva, è rendere *efficienti* le relazioni, non di porle in azione, ma piuttosto di stabilire un *abito*, secondo il quale, in determinate occasioni, esse entreranno in azione. La nozione di "*would-be*" esprime dunque il pieno senso del pragmaticismo di Peirce, che va ribadito, non è in alcun modo una forma di praticalismo centrato sull'azione come fatto brutto



## BIBLIOGRAFIA

### Letteratura primaria

#### Gilles Deleuze (e coautori)

Deleuze G., Cresson, A *David Hume*, 1952, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.

Deleuze G., 1953, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2012.

Deleuze G., 1962, *Nietzsche e la filosofia*, tr.it. Einaudi, Torino, 2021.

Deleuze G., 1963, *La filosofia critica di Kant*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2019.

Deleuze G., 1964, *Marcel Proust e i segni*, tr.it. Einaudi, Torino, 2001.

Deleuze G., 1966, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr.it. Einaudi, Torino, 2001.

Deleuze, Gilles, *Differenza e ripetizione*, 1968, tr.it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015.

Deleuze Gilles, 1968, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2014.

Deleuze G., 1969, *Logica del Senso*, tr.it. Feltrinelli, Milano, 2006.

Deleuze G., 1972, Guattari F., *L'anti-Edipo, Capitalismo e Schizofrenia*, tr.it. Einaudi, Torino, 2002.

Deleuze G., 1974, *Lo strutturalismo*, tr.it. SE, Milano, 2004.

- Deleuze G., Guattari F., 1975, *Kafka, per una letteratura minore* tr.it. Quodlibet, Macerata, 2010.
- Deleuze G., Parnet C., 1977, *Conversazioni*, tr.it. Ombre corte, Verona, 2011.
- Deleuze G., Guattari F., 1980, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr.it Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.
- Deleuze G., 1981, *Francis Bacon. Logica della Sensazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2004.
- Deleuze G., 1981, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.
- Deleuze G., 1983, *L'immagine-Movimento. Cinema 1*, tr.it. Einaudi, Torino, 2017.
- Deleuze G., 1985, *L'Immagine-Tempo. Cinema 2*, tr.it. Einaudi, Torino, 2017.
- Deleuze G., 1988, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr.it. Einaudi, Torino, 2004.
- Deleuze G., 1990, *Pourparler*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2019.
- Deleuze G., Guattari F., 1991, *Che cos'è la filosofia?*, tr.it. Einaudi, Torino, 2002.
- Deleuze G., 1991, *Il freddo e il crudele*, tr.it. SE, Milano, 2007.
- Deleuze G., 1993, *Abecedario*, DeriveApprodi, Roma, 2005.
- Deleuze G., 1993, *Critica e Clinica*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2021.
- Deleuze G., 1995, *Immanenza una vita*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- Deleuze G., 2002, *L'Isola deserta ed altri scritti*, tr.it. Einaudi, Torino, 2007.

Deleuze G., *Due regimi di folli e altri scritti*, tr.it. Einaudi, Torino, 2010.

Deleuze G., Agamben G., *Bartleby. La formula della creazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2012.

Deleuze G., Bene C., *Sovrapposizioni*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2012.

Deleuze G., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr.it. Ombre Corte, Verona, 2013.

Deleuze G., *Che cos'è l'atto di creazione*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2013.

Deleuze G., *Foucault*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.

Deleuze G., *La soggettivazione*, tr.it. Ombre Corte, Verona, 2020.

Deleuze G., 2015, *Lettere e altri testi*, tr.it. Giometti & Antonello, Macerata, 2021.

### **Charles Sanders Peirce (e coautori)**

Peirce C.S., *C. S. Peirce Papers*, MS Am 1632, Houghton Library, Harvard University, 1787-1951; R, seguito dal numero del manoscritto si riferisce alla notazione dei manoscritti di Richard Robin dell'*Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (University of Massachusetts Press, Amherst, 1967).

L'abbreviazione RL si riferisce alle lettere, così come sono numerate nella sezione delle corrispondenze di Peirce, sempre nel catalogo di Robin.

Peirce C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, ed. a cura di C. Hartshorne, P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1935; voll. 7-8, ed. a cura di A. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1958.

Peirce C.S., *Caso, Amore e Logica*, ed. a cura di M. Abbagnano, Taylor, Torino, 1956.

Peirce C.S., *The New Elements of Mathematics by Charles Peirce*, voll. 1-4, ed. a cura di C. Eisele, Mouton, L'Aia, 1976.

Peirce C.S., Welby V., *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. a cura di C. Hardwick, J. Cook, Indiana University Press, Indianapolis-Bloomington, 1977.

Peirce C.S., 1978, *Ecrits sur le signe. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*, ed. a cura di G. Deledalle, Seuil, Parigi, 2017.

Peirce C.S., *Writings of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, 8 ed. a cura di E. Moore, C.J.W. Kloesel, Peirce Edition Project, Indiana University Press, Indianapolis-Bloomington, 1981-2009.

Peirce C.S., *Historical Perspectives on Peirce's Philosophy of Science*, ed. a cura di C. Eisele, Mouton, New York, 1985.

Peirce C.S., *La logica degli eventi*, tr.it. Spirali, Milano, 1989.

Peirce C.S., *Categorie*, tr.it. Laterza, Bari, 1992.

Peirce C.S., *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. a cura di K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Peirce C.S., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol.1 ed. a cura di N. Houser, C.J.W. Kloesel, Indiana University Press, Indianapolis-Bloomington, 1992; vol. 2, ed. a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Indianapolis-Bloomington, 1998.

Peirce C.S., James W., *Che cos'è il pragmatismo*, tr.it. Jaca Book, Milano, 2000.

Peirce C.S., *Pragmatismo e grafi esistenziali*, ed. a cura di S. Marietti, Jaca Book, Milano, 2003.

Peirce C.S., James W., *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James*, tr.it. Aragno, Torino, 2011.

Peirce C.S., *Opere*, ed. a cura di M. Bonfantini, tr.it. Bompiani, Milano, 2011.

### **Letteratura secondaria**

Agostini F., *Evento ed immanenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2003.

Akrich M, Latour B., “Semiotica dei collettivi. Un lessico”, in B. Latour, *Politiche del design. Semiotica degli artefatti e forme della socialità*, ed. a cura di D. Mangano, I. Ventura Bordenca, Mimesis, Milano, 2021, pp. 300-347.

Alliney G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari, 2020.

Althusser L., 1965, *Leggere il Capitale*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2006.

Althusser L., 1976, *Elementi di autocritica*, tr.it. Milano, Feltrinelli, 1975.

Anderson D., *The Evolution of Peirce's Concept of Abduction*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 22, 2, 1986, pp. 145-164.

Anderson D., *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

Apel K., *From Pragmatism to Pragmaticism*, Prometheus Books, Buffalo, 1995.

Armenio G.B., Monti R., Sini C., *An interview with Carlo Sini*, in «European Journal of Pragmatism», 15,2, 2022, pp. 1-12.

Assis P., "Preface", in *The Dark Precursor. Deleuze and Artistic Research*, ed. a cura di P. d. Assis e P. Giudici, Leuven University Press, Leuven, 2017, pp. 9-20.

Atkins R., *Peirce on facts, propositions, and the index*, in «Semiotica», 228, 2019, pp. 17-28.

Aurora S., *Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche*, in «Janus», 10, 2012, pp. 141-157.

Badiou A., *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2017.

Baer E., *Medical Semiotics*, University Press of America, Landham, 1988.

Bains P., *The Primacy of Semiosis: An ontology of Relations*, University of Toronto Press, Toronto, 2006.

Baldwin T., French P., *Finding a way out: Proustian Semiotics in Deleuze and Guattari*, in «E/C Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici», 15, 33, 2021, pp. 15-29.

Baranzoni S., Vignola P., *Sintomi e concetti. Una introduzione* in «La Deleuziana», 7, 2018, pp. 1-9.

Bartezzaghi S., *Finnegans Wake/Joyce l'uomo di meandertale*, in «Doppiozero», 2017.

Baugh B., *Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel*, in «Man and World», 25, 1992, pp. 133–48.

Baugh B., *Deleuze and Empiricism*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXVI, 1993, pp. 15-31.

Bazzanella E., *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*, Mimesis, Milano-Udine, 2005.

Beaulieu A., *La réforme du concept phénoménologique de "monde" par Gilles Deleuze*, in «Studia Phaenomenologica», 3, 4, 2003, pp 257-287.

Beaulieu A., *Introduction to Gilles Deleuze's cosmological sensibility*, in «Philosophy and Cosmology», 6, 2016, pp. 200-211.

Beever J., Cinsey V., *All Things in Mind: Panpsychist Elements in Spinoza, Deleuze and Peirce*, in «Biosemiotics», 6, 2012, pp. 351-365.

Bell J. A., *History undone, Toward a Deleuzo-Guattarian Philosophy of History*, in «Deleuze and Guattari Studies», 2, 2, 2008, pp. 109-119.

Bell J.A., 2009, *Deleuze's Hume*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020.

Bell J.A., "Of the Rise and Progress of Philosophical concepts: Deleuze's Humean Historiography" in *Deleuze and History*, ed. a cura di J. Bell e C. Coolebrook, Edinburgh University Press, Edimburgh, 2009, p. 54-71.

- Bellucci F., *Peirce's Chemistry of Concepts*, in «VS», 115, 2012, pp. 90-105.
- Bellucci F., *Su Peirce filosofo del linguaggio*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 10, 1, 2016, pp. 1-21.
- Bellucci F., *Peirce's Speculative Grammar. Logic as Semiotics*, Routledge, Londra-New York, 2018.
- Bellucci F. (a cura di), “*Peirce's theory of the proposition*”, numero speciale a cura di F. Bellucci, «Blityri», 9, 2, 2020.
- Bellucci F., *Rhemata*, in «The Southern Journal of Philosophy», 61,2, 2023, pp. 1-16.
- Bennet J., 2009, *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, tr.it. Timeo, Milano, 2023.
- Bergman M., *Peirce's Philosophy of Communication*, Continuum, Londra, 2009.
- Bergman M., *Capturing Cerberus. The Rhetorical Path to General Semiotics*, in «The Commens Working Papers», 2014, pp. 1-16.
- Bergson H., 1896, *Materia e memoria*, tr.it. Laterza, Bari, 2009.
- Bergson H., “Sul pragmatismo di William James,” in *Durata reale e flusso di coscienza*, ed. a cura di R. Ronchi, Raffaello Cortina, Milano, 2014, pp. 157-166.
- Bernardi della Rosa S., “From Pragmatic Maxim to Habit”, in *Pragmatism and Social Philosophy*, Routledge, ed. a cura di M. Festl, Londra, 2020, pp. 86-102.
- Best S., Marcus S., *Surface Reading: An Introduction*, in «Representation», 108, 1, 2015, pp. 1-21.

Beaulieu A., *Introduction to Gilles Deleuze's cosmological sensibility*, in «Философия И Космология», 16, 2016, pp. 199-211.

Bianco G., “Le problème de l’extériorité des relations. Jean Wahl et Gilles Deleuze”, in, *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, ed. a cura di G. Bianco e F. Worms, Parigi, 2011.

Bianco G., *The misadventure of the problem in philosophy*, in «Agelaki, Journal of Theoretical Humanities», 23, 2, 2018, pp. 8-30.

Bowden S., Bignall S., Patton P. (a cura di), *Deleuze and Pragmatism*, Routledge, New York, 2015.

Bougue R., *Deleuze on Music, Painting and the Arts*, Routledge, Londra, 2003.

Bougue R., “Raymond Ruyer” in *Deleuze's philosophical lineage*, ed. a cura di G. Jones, J. Roffe, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 300-320.

Boler J., *Charles Sanders Peirce and scholastic realism. A study of Peirce's relation to John Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle 1963, pp. 46-47.

Botturi F., *Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in Gilles Deleuze*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 4, 1986, p. 545-576.

Bowden A., *The intensive expression of the virtual: revisiting the relation of expression in “Difference and Repetition”*, in «Deleuze Studies», 11, 2, 2017, pp. 216-239.

- Bréhier É., 1907, *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, tr.it. Cronopio, Napoli, 2020.
- Brent J., *Charles S. Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.
- Brioschi M.R., “Il concetto di realtà secondo Peirce: tra attesa e sorpresa”, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, M. Bonfantini, S. Zingale, Bompiani, Milano, 2015, pp. 79-89.
- Brioschi M.R., *Hints toward cosmology: The need for cosmology in Peirce's philosophy*, in «Scio. Revista de Filosofia», 12, 2016, pp. 51-73.
- Brioschi M.R., *Creativity Between Experience and Cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on Novelty*, Verlag Karl Alber, München, 2020.
- Brioschi M.R., *For a new logic of the proposition. Peirce and the concept of rhema*, in «Blityri», 9, 2, 2020, pp. 23-43.
- Brioschi M.R., *What if a Term become an Assertion? Peirce on rudimentary assertion*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society », 57, 2, 2021, p. 210-226.
- Brioschi M.R., *The Dismissal of “Substance” and “Being” in Peirce's Regenerated Logic*, in «Logic and Logical Philosophy», 32, 2023, pp. 217- 242.
- Brock J., *C. S. Peirce Logic of Vagueness*, University of Illinois, Ann Harbor, 2005.
- Bryant L.R., *Difference and Givenness. Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston, 2008.

Burch R.W., *The Foundations of Topological Logic*, Texas Tech University Press, United States of America, 1991.

Burks A.W., *Peirce's theory of abduction*, in «Philosophy of Science », 13, 4, 1946, pp. 301-306.

Campbell I., *Deleuze and Guattari Semiorhythmology: A Sketch for a Rhythmic Theory of Signs*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 351-370.

Campbell E., *Guattari, consistency and the musical assemblage*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 276-290.

Canguilhem G., “Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard” in *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1972, pp. 20-45.

Cantone D., *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, in «Esercizi Filosofici», 1, 2006, pp. 100-113.

Cardoso H., *Peirce's resonances on deleuze's concept of sign: triadic relations, habit and relation as semiotic features*, in «Semiotica», 224, 2018, pp. 1-22.

Cardoso H., *Peirce and Deleuze in the “Protoplasm philosophy”*: triadic relations and habit as pragmatic concepts, in «Review of Contemporary Philosophy», 18, 2019, pp. 23-63.

Carluccio G., *La teoria dell'immaginazione tra Althusser e Spinoza: un ritorno incompiuto del rimosso* in «Esercizi Filosofici», 12, 1, 2017, pp. 58-76.

Cavedanga V., Poccia D., *Come i cirri delle piante rampicanti. Ruyer e lo spazio dell'impersonale*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, p. 145- 157.

Chandler D., “Icons and indices assert nothing”, in *Charles Sanders Peirce in his Own Words*, ed. a cura di T. Thellefsen e B. Sørensen, De Gruyter Mouton, Boston, 2014, pp. 34-36.

Chauvir C., *Logique et Grammaire Pure. Propositions, Sujets et Predicats Chez Peirce*, in «Histoire Épistémologie Langage », 16, 1, 1994, pp. 137-175.

Chignola S., *The Mold and the Snake*, in «Soft Power», 6, 2018, pp. 53-76.

Chiocchi A., *Il concetto di intercampo. Non solo questioni epistemologiche*, in «Rivista semestrale di storia, cultura e politica», 27, 2003, pp. 1-16.

Christopoulou A., *Peirce and Leibniz on Continuity and the Continuum*, in «Metaphysica», 21, 1, 2020, pp. 115-128.

Cimatti F., *La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio tra Wittgenstein e Lacan*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 7, pp. 38-52.

Coccia E., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna, 2021.

Cockaynel D., Ruez D., Secor A., *Thinking space differently: Deleuze's Möbius topology for a theorization of the encounter*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», 45, 2019, pp. 1-14.

Colapietro V., *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, Suny Press, New York.

- Collett G., *Nine Notes on the Refrain*, in « La Deleuziana », 10, 2019, pp. 43-57.
- Cooke E., *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry. Fallibilism and Indeterminacy*, Continuum, London, 2006.
- Cooke E., *Phenomenology of Error and Surprise: Peirce, Davidson, and McDowell*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 48, 1, 2011, pp. 62- 82.
- Coquet J.C., *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, tr.it. Mondadori, Milano, 2008.
- Croce M., *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Croce M., *Bruno Latour*, Derive Approdi, Roma, 2020.
- Culp A., 2016, *Dark Deleuze*, tr.it Mimesis. Milano-Udine, 2020.
- Cárdenas P., *Duns Scotus and Peirce on the importance of Universals and Scientific Realism*, in «Escritos », 26, 56, 2018, pp. 83-106.
- Daniel D.S., *Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible*, in «Journal of Philosophy. A Cross-Disciplinary Inquiry», 4, 2009, pp. 34-43.
- David A., *Peirce and the specification of borderline vagueness*, in «Semiotica», 193, 2013, pp. 195-215.
- Daivids W.H., *Peirce's Epistemology*, Martinus Nijhof, The Hague, 1972.
- Davini C., *Charles S. Peirce e la teoria dell'evoluzione di Darwin: alcune osservazioni su un possibile fraintendimento*, in «Rivista di storia della filosofia», 2, 2021, pp. 221-251

Davini C., *Evoluzionismo e anti-darwinismo: la posizione di Charles S. Peirce*, in «Dianoia», 32, 2021, pp. 143-159.

Dawkins R., *From the perspective of the object in semiotics: Deleuze and Peirce*, in «Semiotica», 233, 2020, pp. 1-18.

De Castro E.V., 2015, *Metafisiche cannibali*, tr.it. Ombre Corte, Verona, 2017.

De Castro E.V., “Il nativo relativo”, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 107-149.

De Santis C., *Che cos'è la grammatica valenziale?*, Carocci, Roma, 2016.

De Sutter L., “Pour un clinique”, ed. a cura di L. de Sutter, *Postcritique*, PUF, Parigi, 2019, pp. 231-233.

De Tienne A., “Introduction” in *The Cambridge School of Pragmatism*, ed. a cura A. De Tienne, J. Shook, Continuum International Publishing Group, Thoemmes, 2006, pp. XI-XXXVII.

Debaise D., Stengers I., *The insistence of the possible: towards a speculative pragmatism*, in «Multitudes», 65, 2014, pp. 13-19.

Debaise D., *Speculative Empiricism. Revisiting Whitehead*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017.

Deeley J., *The Grand Vision*, in «Transactions of the Charles Peirce's Society», 30, 2, 1994, pp. 371-400.

Delanda M., *Deleuze, Diagrams, and the Genesis of Form*, in «American Studies» 45,1, 2000, pp. 33-41.

Delanda M., *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Bloomsbury Academic, London, 2002.

Delanda M., *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

Deledalle G., *Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, Payot, Parigi, 1979.

Deledalle G., *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990.

Deledalle G., *La philosophie américaine*, De Boeck Supérieur, Parigi, 1998.

Derrida J., 1996, *Spettri di Marx*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2019.

Di Leo J., *Peirce's Haecceitism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 27, 1991, pp. 79-109.

Di Maio F., *Univocità ed individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Venturaedizioni, Ancona, 2023.

Dillabough J., *On the genealogy of signification in Peirce's New List of Categories*, in «Cognitio», 22,1, 2021, pp. 1-40.

Dimitrova Z., *The impersonal Superadditive Cosmology*, in «Philosophy Kitchen», 2016, pp.115-127.

Domenicali F., Vignola P., *Deleuze. Filosofia di una vita*, Carocci, Roma, 2023.

Duffu S. (a cura di), *Deleuze and the History of Mathematics*, Continuum, Londra, 2003.

Duns Scoto G., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, in *Opera Philosophica*, ed a cura di G. Etzkorn, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York, 1997, voll. 3-4.

Dusek A., “Peirce as Philosophical Topologist”, in *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science*, ed. a cura di E. Moore, University of Alabama Press, Alabama, 2015.

Duvernoy R., *Pure Experience’ and ‘Planes of Immanence: From James to Deleuze*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 30, 4, 2016, pp. 427–51.

Eco U., 1962, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano, 2013.

Eco U., 1966, *Le poetiche di Joyce*, Bompiani, Milano, 2003.

Eco U., 1975, *Trattato di semiotica Generale*, La nave di Teseo, Milano, 2016.

Eco U., 1979, *Lector in fabula*, La nave di Teseo, Milano, 2020.

Eco U., *The Role of the Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.

Eco U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1997.

Eco U., 1990, *I limiti dell’interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2016.

Eco, 1994, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l’illusione, l’immagine*, La nave di Teseo, Milano, 2018.

Eco U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, La nave di Teseo, Milano, 2016.

Eco U., 2007, *Dall'Albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2017.

Eco U., Sebeok T., *The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.

Esposito L. J., *Synechism: the Keystone of Peirce's Metaphysics*, «The Commens Encyclopedia. The Digital Encyclopedia of Peirce Studies», 2005, pp. 1-24.

Fabrizi P., “Come Deleuze ci fa segno”, ed a cura di S. Vaccaro *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano-Udine, 1997, pp. 111-123.

Fabrizi P., *Biglietti d'invito. Per una semiotica marcata*, Bompiani, Firenze, 2021.

Fabbrichesi R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1986.

Fabbrichesi R., *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca Book, Milano, 1992.

Fabbrichesi R., *Introduzione a Peirce*, Laterza, Bari, 1993.

Fabbrichesi R., Leoni F., *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein. Con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano-Udine, 2005.

Fabbrichesi R., Marietti S., “Introduction”, in *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, S. Marietti, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2006, p. XIII-XIV.

Fabbrichesi R., *Come la fenomenologia diventò fareroscopia. Il progetto di Peirce di una "filosofia suprema"*, in «Bollettino Filosofico», 33, 2018, pp. 217-225.

Fabbrichesi R., *Segno e congettura*, in «Psiche», 2, 2018, pp. 379-396.

Fabbrichesi R., *Spinoza, Emerson and Peirce: Re-Thinking the Genealogy of Pragmatism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society », 55, 2, 2019, pp. 103-118.

Fabbrichesi R., *Vita e Potenza*, Raffaello Cortina, Milano, 2022.

Fabbrichesi R., *An Apology for a Dynamic Ontology: Peirce's Analysis of Futurity in a Nietzschean Perspective*, in «Philosophies», 8,35, 2023, pp. 1-12.

Fadda E., 2003, *Piccolo corso di semiotica*, Bonanno Editore, Roma, 2004.

Fadda E., *La semiotica una e bina. Problemi di filosofia del segno da Ch. S. Peirce a F. de Saussure e L.J. Prieto*, Centro Editoriale e Libraio, Rende, 2004.

Fadda E., *Peirce*, Carocci, Roma, 2013.

Fadda E., *Dalla parte di Cerbero. Peirce e la comunicazione*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2, 2015, pp. 32-42.

Fadda E., "Peirce e le lingue", in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, M. Bonfantini, S. Zingale, Bompiani, Milano, 2015, pp.127-136.

Fadda E., "Semicadenze e ritornelli. Osservazioni musicali a partire da due passi "musicali" di Peirce e Wittgenstein", in *Grammatica della musica, grammatica della percezione*, ed. a cura di D. Lentini, S. Oliva, Il glifo, 2016, pp. 124-139.

Fadini U., *Il senso inatteso, pensiero e pratiche degli affetti*, Ombre Corte, Verona, 2018.

Fann K. T., *Peirce's theory of abduction*, Martinus Nijhof, The Hague, 1970.

Favareau D. (a cura di), *Essential Readings in Biosemiotics: Anthology and Commentary*, Springer, Berlin, 2010.

Felski R., *The limits of Critique*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

Fernandes D., *Critique of zeroness. Understanding Deleuze's (mis)understanding of Peirce*, in «Cognitio», 16, 1, 2019, p. 55-66.

Ferraris M., *Isteresi: per una teoria del tutto*, in «Critical Hermeneutics», 4, 2, 2020, pp. 131-170.

Ferro F., *Pure Experience and Nomadism in James and Deleuze*, in «Scenari», 13, 2020, 12, pp. 119-128.

Ffrench P., *The Complications of Divergent Series. Deleuze on Proust*, in «LINKs », 5,6, 2021, pp. 130-134.

Fish M., *Peirce's progress from nominalism toward realism*, in «The Monist», 51, 2, 1998, pp. 159-178.

Fisher M., *Gli spettri della mia vita. Scritti su depressione, hanutologia e futuri perduti*, tr.it. Minimum fax, Roma, 2019.

Forchetti F., *La strategia semiotica del ragno. Segno, tempo e morte fra Proust e Deleuze*, in «E/C Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici», 33, 2021, pp. 30-64.

Forster P., *Peirce and the Threat of Nominalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Foucault M., 1970, *Theatrum Philosophicum*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2022.

Foucault M., 1971, *Scritti Letterari*, tr.it. Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2020.

Frangi R., *Lettura affettiva ed ermeneutica strategica* in «Nóema», 8, 1, 2017, pp. 29-37.

Freeman E., *The Categories of C.S. Peirce*, Open Court, Chicago, 1934.

Frigerio C., *Reconceptualizing the debate over internal and external relations: across the continental-analytic divide*, in «Syzetesis», 9, 2022, pp. 7-28.

Frigerio C., *Virtualizing pragmatism* in «European Journal of Pragmatism», 15, 2, 2022, pp. 1-19.

Gambaro G., *Il simulacro del pensiero: la filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo*, in «Scenari», 1, 10, 2019, pp. 283-303.

Gangle R., *Diagrammatic Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016

Gartenberg Z.M., *Intelligibility and subjectivity in Peirce: A reading of his 'new list of categories*, in «Journal of the History of Philosophy», 50, 4, 2012, pp. 581-610.

Genosko G., *Critical Semiotics Theory. From Information to Affect*, Bloomsbury, Londra, 2016.

Gensini S., *Comunicazione animale e “soglia” semiotica. Un tema da ripensare?* in «Syzetesis», 2019, 6,2, pp. 341-362.

George Schwartz G., *Typewriter. Free Indirect Discourse in Deleuze’s Cinema* in «SubStance», 34, 3, 2005, pp. 107-135.

Gil J. *L’impercettibile divenire dell’immanenza*, Sulla filosofia di Deleuze, tr.it. Cronopio, Napoli, 2015.

Ginzburg C., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2000.

Glissant É., *Poetica della Relazione*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2007.

Gould S.J., Vrba E.S., *Exaptation - a missing term in the science of form*, in «Paleobiology», 8, 1, 1982, pp. 4-15.

Goulde T.A., *The thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950.

Grandi N., 2003, *Fondamenti di tipologia linguistica*, Carocci, Roma, 2014.

Guattari F., 1978, *La rivoluzione molecolare*, tr.it. Pgreco, Roma, 2017.

Guattari F., 1979, *L’inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, tr.it. Orthotes, Napoli-Salerno, 2022.

Guattari F., 1996, *Caosmosi*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020.

Gudauskas A., *I segni cinematografici di Deleuze e Tarkovskij*, in «E/C», 15, 30, 2020, pp. 97-105.

Habermas J., “Peirce and Communication” in *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. a cura di K.L. Kettner, Fordham University Press, New York, 1995, pp. 243-266.

Halton E., *Mind Matters*, in «Symbolic Interaction», 31, 2, 2008, pp. 191-141.

Haraway D., 2016, *Chtuluchene. Sopravvivere sul pianeta infetto*, tr.it. NERO, Roma, 2019.

Hardt M., 1993, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, tr.it. Derive Approdi, Roma, 2016.

Havenel J., *Peirce's Clarifications of Continuity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 44,1, 2008, pp. 86-133

Heddesse S., *Complicatio-explicatio: Nicolas de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano*, in «Revista Guillermo de Ockham», 14, 2, 2016, pp. 53-63.

Higgins L., *A Logos Without Organs. Cosmologies of Transformations in Origen and Deleuze and Guattari*, in «Substance», 2010, 39, 10, pp. 141-153.

Higuera C.R., K. Kull, *The biosemiotic glossary project: the semiotic threshold*, in «Biosemiotics», 2017, 10, 1, pp. 109-126.

Hintikka J., “Is Logic the Key to All Good Reasoning?”, ed. a cura di J. Hintikka, In *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*, Jaakko Hintikka Selected Papers, Vol. 5, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, pp. 35-57.

Hookway C., *Design and Chance: The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology*, in «Transactions of Charles Sanders Peirce Society», 30, 1, 1997, pp. 1-34.

Hookway C., 1985, *Peirce*, Routledge, Londra and New York, 2010.

Hookway C., *The Pragmatic Maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Houser N., *On Peirce's Theory of Propositions: A Response To Hilpinen.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 28, 3, 1992, pp. 489-504.

Hui Y., *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, tr.it. Nero, Roma, 2021.

Hulswit M., *Peircean Critique of Ernst Mayr's Theory*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 32,2, 1996, pp. 182-214.

Ibri I., *The heuristic power of agapism in Peirce's philosophy*, in «Nóema», 2, 2013, pp. 1-21.

Ibri I., *Kósmos Noetós. The Metaphysical Architecture of Charles Sanders Peirce*, Springer, Switzerland, 2017.

Iofrida M., “Qualche nota su Deleuze e la storia della filosofia”, in *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, ed. a cura di M. Iofrida, Editrice Clinamen, Firenze, 2008, pp. 9-21.

Pepe H., *Love's Power and the Causality of Mind: C. S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 33,1, 1997, pp. 59-90.

Jakobson R., *Selected Writings II*, The Hague, Parigi, 1973.

Jakobson R., *A Few Remarks on Structuralism*, in «MLN», 91, 6, 1976, pp. 1534-1539.

Jakobson R., *A Few Remarks on Peirce, Pathfinder in the Science of Language*, in «MLN», 92, 5, 1977, pp.1026-1032.

James W., 1907, *Pragmatismo*, tr.it. Nino Aragno Editore, Torino, 2007.

James W., 1911, *Alcuni problemi di filosofia*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2021.

James W., 1912, *Saggi di empirismo radicale*, tr.it. Quodlibet, Macerata, 2009.

James W., *The Works of William James. Essays in Philosophy*, vol. 5, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

Johanson A., *Modern Topology and Peirce's theory of the Continuum*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 37, 1, 2001, pp. 1–12.

Jonshon R. J., *Deleuze. A Stoic*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2022.

Joyce J., 1939, *Finnegans wake*, Faber and Faber, Londra, 1975.

Jullien F., *Le trasformazioni silenziose*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2009.

Kant I., 1781, *Critica della ragion pura*, tr.it. Laterza, Roma-Bari, 2005.

Ketner K.L., *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998.

Klosel C., “Speculative Grammar: From Duns Scotus to Charles Peirce”, in *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, ed a cura di K. Ketner, Texas Tech University Press, Lubbock, 1981, pp. 127–34.

Kohn E., 2013, *Come pensano le foreste*, tr.it. Nottetempo, Milano, 2021.

Lacan J., *Le séminaire livre XXIII. Le sinthome*, SEUIL, Parigi, 2005.

Lampert J., *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, Londra, 2011.

Lambert G., *Philosophy after Friendship: Deleuze's Conceptual Personae*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017.

Lane R., 2017, *Peirce on Realism and Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Lapoujade D., 1997, *Empiricism and Pragmatism*, Duke University Press, Durham, 2020.

Lapoujade D., 2014, *Deleuze. I movimenti aberranti*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020.

Latour B., *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi, 1984.

Latour B., 1995, *Non siamo mai stati moderni*, tr.it. Elèuthera, Milano, 2018.

Latour B., *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 145-174.

Latour B., *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, tr.it. Raffaello Cortina, Milano, 2000.

Latour B., 2005, *Riassemblare il sociale, Actor-Network-Theory*, tr.it. Meltemi, Milano, 2022.

Latour B., *Why has critique run out of steam? Matter of fact and matter of concern*, in «Critical Inquiry», 30, 2, 2014, p. 225-248.

Leclercq S., *La présence de Jean Duns Scot dans l'oeuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccéité*, in «Symposium», 7,2, 2003, pp. 143-58.

Leibniz G.W., 1696, “Lettera a Des Billettes”, in *Die philosophischen Schriften von G. G. Leibniz*, ed. a cura di C. Gerhardt, Berlino, 1875-90, 7, p. 450-456.

Leibniz G.W., 1676, “Pacidius Philalethi”, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. a cura di L. Couturat, 1903, pp. 600-630.

Lima H. R. S., *Difference as Rhythm and Thought as Subtractive Synthesis in Gilles Deleuze*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 79-94.

Liszka J., *A General Introduction to the Semeiotic of Charles S. Peirce*, Indiana University Press, Indianapolis, 1996.

Lotman J., 1985, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, tr.it. La Nave di Teseo, Milano, 2022.

Luisi M., Tesi di dottorato, “*Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E. Husserl*”, Università degli Studi Roma Tre, 2007-2008, p. 22.

Luisi M., *Peirce e la fenomenologia*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2017.

Lundy C., Voss D. (a cura di), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy s*, Edimburgh Univeristy Press, Edimburgh, 2015.

Luzecky A., *Deleuze's Elaboration of Eternity; Ontogenesis and Multiplicity*, in «Deleuze and Guattari Studies», 16, 2022, pp. 51-72.

Maddalena G., *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino, 2002.

Maddalena G., 2015, *Peirce*, Morcelliana, Brescia, 2022.

Maglioni S., 2012, Thomson G., “Per un cinema Infra-Quark”, Introduzione a F. Guattari, *UIQ*, tr.it. Luiss University Press, Roma, 2022, pp. 7-57.

Malvini, P. Ferraresi M., Proni, G, Zingale S. (a cura di), *Scritti sull'inventiva. Saggi e dialoghi*, e, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

Maniglier P., *Problem and structure: Bachelard, Deleuze and transdisciplinary*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, pp. 25-45.

Marchesoni S., “Ripensare l'ontologia. L'incontro col virtuale nell'empirismo trascendentale di Deleuze, in *Il mezzo secolo deleuiano*, ed. a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 39-57.

- Margolis M., 1986, *Pragmatism without foundations*, Continuum, Londra, 2007.
- Margolis J., *Rethinking Peirce's Fallibilism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 43, 2, 2007, pp. 229- 249.
- Marks J., *Deleuze and literature. Metaphor and Indirect Discourse*, in «Social Semiotics», 7, 2, 2009, p. 233-246.
- Marostica A., “Peirce evolutionary idea of evolution”, in *Thought, Language and Ontology*, ed. a cura di F. Ortila e W. Rapaport, Springer, Switzerland, 1998, pp. 321-329.
- Marra E., *Mantenere insieme. Strategie del sistema nella Francia post-strutturalista*, Meltemi, Milano, 2023.
- Martin J.C., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Parigi, 1993.
- Martin R.M., *Peirce's Logic of Relations and Other Studies*, De Gruyter, Mouton, 1980.
- Martinelli R., *Kant sul “pragmatico” e le origini del pragmatismo in C.S.Peirce*, in «Esercizi Filosofici », 10, 2015, pp. 202-215.
- Mayorga R., *From Realism to “Realicism”. The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, New York, 2007.
- McCal B., *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Developmental Teleology*, «in Studia Elckie», 3, 2021, pp. 413-428.

McKaughan D.J., *C.S. Peirce, Abduction, and the Pursuit of Scientific Theories*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 44, 3, 2008, pp. 446-468.

Mickey S., *Cosmological Postmodernism in Whitehead, Deleuze and Derrida*, in «Process Studies», 37.2, 2008, pp. 25-41.

Mivart G., 1871, *On the genesis of species*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Montanari F., *La lettura deleuziana di Peirce. Tra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, in «Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio», 2, 2015, pp. 70-80.

Montebello P., *Métaphysiques Cosmomorphes. Le fin du monde humain*, Les Presses du Réel, Parigi, 2015.

Moore E., *The scholastic realism of C. S. Peirce*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 12, 3, 1952, pp. 406-17.

Moore M., *The Genesis of the Peircean Continuum*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 43, 3, 2007, pp. 425–469.

Morejon G., *Differentiation and Distinction. On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze*, in «Deleuze and Guattari Studies», 12, 3, 2018, pp. 353–73.

Morton T., 2013, *Iperoggetti*, tr.it. Not, Roma, 2018, pp. 9-10.

Moulard-Leonard V., *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, Suny Press, New York, 2008.

Murrey M., *The Development of Peirce's philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

Nabolosy Z., *Freedom giving birth to order: philosophical reflections on Peirce's evolutionary cosmology and its contemporary resurrections*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 16, 1, 2020, pp.1-23.

Nubile G., *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sul concetto di "controlled equivocation"* in Viveiros de Castro, in «Nóema», 7, 2, 2016, pp. 1-29.

Oliva S., *Obsolete Capitalism, Introduzione. Ritmo, caos e uomo non pulsato*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 1-3.

Olokowski D.E. (a cura di), *Deleuze at the End of the Word*, Rowman and Littlefield, Londra, 2020.

Olszewski T., *Peirce's Antifoundationalism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 29,3, pp. 401-409.

Paavola S., *Abduction as a logic and methodology of discovery: the importance of strategies*, in «Foundations of Science», 9, 2004, pp. 267- 283.

Palazzo S., *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa, 2013.

Palazzo S., "Il sublime come modello di genesi trascendentale", in *G. Deleuze, La filosofia critica di Kant*, tr.it Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, pp. 101-142.

Paolucci C., “Logic of Relatives and Semiotics in Peirce. From Subject-Predicate Inferential Structure to Topology of Interpretation”, in *How to Make Our Signs Clear*, ed. a cura di V. Gvoždiak, M. Švantner, Brill Rodopi, Leiden-Boston, 2017, pp. 36-59.

Paolucci C., *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano, 2019.

Paolucci C., *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano, 2020.

Paolucci C., *Cognitive Semiotics*, Springer, Switzerland, 2021.

Palumbo F., *L'Alice di Deleuze: estetica dei simulacri e logica dei paradossi*, in «L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicanalisi», 3, 2017, pp. 200-226.

Palumbo F., *Lampi deleuziani*, in «Fata Morgana Web», 2018.

Parker K., *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1998.

Parravicini A., *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2012.

Patton P., “Events, becoming and history” in *Deleuze and History*, ed. a cura di J. Bell e C. Coolebrook, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 33-54.

Pearce T., *Protoplasm Feels: The Role of Physiology in Peirce's Evolutionary Metaphysics*, in «HOPOS», 8,1, 2017, pp. 28-61.

Pearson K.A., *Germinal life. Difference and Repetition in Deleuze*, Routledge, Londra, 1999.

Pearson K.A., *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «Comparative Literature Issue», 120, 5, 2005, pp. 1112-1127.

Petrilli S., 1998, *Teoria dei segni e del linguaggio*, edizioni B.A. Graphis, Bari, 2011.

Petrilli S., “Basi per una semiotica dell’io” in *Semiotica dell’io*, ed. a cura di T. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2001, pp. 73-135.

Petrilli S., “Semiotica medica e semioetica”, in *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*, ed. a cura di Gianfranco Marrone, Meltemi, Roma, 2005, pp. 79-92.

Pevevini P., *Inchiesta sulle reti di senso. Bruno Latour nella svolta semiotica*, Meltemi, Milano, 2023.

Pezzano G., *Un mondo in trasformazione. La metafisica di Gilles Deleuze*, Thaumàzein, Bolzano, 2019.

Piatti G., *The life and the crystal. Paths into the virtual in Bergson, Simondon, Deleuze*, in «LaDeleuziana», 3, 2016, pp. 51-58.

Piatti G., *Cosmogenesi dell’esperienza. Il campo impersonale da Bergson a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

Pinzolo L., “L’evento Deleuze. Il discorso indiretto libero di François Zourabichvili” in *Il divenire della filosofia in François Zourabichvili*, ed. a cura di Cristina Zaltieri, Negretto Editore, Mantova, 2018, pp. 37-51.

Poccia D., “Una metafisica della forma” in *La superficie assoluta* ed. a cura di D.Poccia, tr.it. Textus Edizioni, L’Aquila, 2018, pp. 11-55.

Poccia D., “Tecno-logica dell’immanenza. Descartes Kant Canguihlem”, in *Immanenza, una mappa*, ed. a cura di R. Panattoni e R. Ronchi, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 137-157.

Potter V., Shields P., *Peirce’s Definitions of Continuity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 13,1, 1977, pp. 20-34.

Preciado P., *Dysphoria mundi*, tr.it. Fandango Libri, Roma, 2023.

Proni G., *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano, 1990.

Proni G., *La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l’evoluzione*, Aracne, Roma, 2017.

Przepiórkowski A., *The origin of valency metaphor in linguistics*, in «Lingvisticae Investigationes», 41, 1, pp. 152-159.

Putnam H., “Peirce’s continuum” in *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. a cura di K.L. Kettner, Fordham University Press, New York, 1995, pp. 1-22.

Rametta G., *Il trascendentale di Gilles Deleuze, in Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Padova 2008, pp. 341-376.

Rametta G., *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e Giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

Reese W., "Philosophical Realism: A study in the Modality of Being in Peirce and Whitehead", in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di P. Wiener e F. Young, Harvard University Press, Cambridge, pp. 225-237.

Rellstab D.H., *Peirce for Linguistic Pragmaticists.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 44, 2, 2008, pp. 312-345.

Robinson K., "The reversal of Platonism", in *Deleuze, Whithead, Bergoson. Rhizomatic connections*, ed. a cura di K. Robinson, Palgrave Macmillan, Londra, 2009, pp. 128- 143.

Rocha S.D.H., *Difference as Rhythm and Thought as Subtractive Synthesis in Gilles Deleuze*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 79-93.

Ronchi R., *Deleuze. Credere nel Reale*, Feltrinelli, Milano, 2015.

Ronchi R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017.

Rooney E., "Syntomatic Reading is a Problem of Form", ed. a cura di E. Anker e R. Felski, *Critique and Postcritique*, Duke University Press, Durham, 2017. pp. 127-153.

Rose P., C.S. *Peirce's cosmogonic philosophy of emergent evolution: deriving something from nothing*, in «Scio», 12, 2016, pp. 123-142.

Rosensohn W.L., *The Phenomenology of C.S. Peirce. From the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*, B.R. Gruner, Amsterdam, 1974.

Rosenthal S., *The "Would be present" of C.S. Peirce*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 4, 3, 1968, pp. 155-162.

Rosenthal S., *Speculative Pragmatism*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1986.

Rosenthal S., *Third alternative: speculative pragmatism*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 1988, 2,4, 1988, pp. 312-317.

Rovatti P.A., "Un tema percorre tutta l'opera di Bergson", introduzione a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr.it. Einaudi, Torino, 2001, pp. VII- XVII.

Ruyer R. *Néo-finalisme*, PUF, Parigi 1952.

Ruyer R., *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, Parigi, 1966.

Ruyer R., 1974, *La Gnosi di Princeton*, tr.it Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Ruyer R., *La superficie assoluta*, tr.it. Textus Edizioni, L'Aquila, 2018.

Rölli M., *Deleuze on Intensity Differentials and the Being of the Sensible*, in «Deleuze Studies», 3, 1, 2009, pp. 26-53.

Rölli M., *Gilles Deleuze's transcendental empiricism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.

Salvatore A., *I soliti sospetti. Cosa viene dopo la critica*, in «Politica e Società», 2, 2018, pp. 245-258.

Sartre J. P., 1936, *La trascendenza dell'Ego*, tr.it. Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2011.

Sauvagnargues A., *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Parigi, 2009.

Savransky M., "The wager of unfinished present. Notes on speculative pragmatism", in *Speculative Research. The Lure of Possible Futures*, ed. a cura di A. Wilkie, M. Savransky, M. Rosengarten, Routledge, Londra-New York, 2017, pp. 26-38.

Savransky M., *Problems All the Way Down*, in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, pp. 3-23.

Sciacchitano A., *Per un Deleuze sistemico*, in «Connessioni», 3, 2018.

Sebeok T., 1991, *A sign is just a sign. La semiotica globale*, tr.it. Spirali, Milano, 1998.

Sebeok T., "L'io semiotico", in *Semiotica dell'io*, ed. a cura di T. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2001, pp. 11-72.

Sebeok T., *Global Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.

Sedgwick E.K., *Touching Felling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Londra, 2003.

Seggiaro N., *La chair et le plie: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

Sellars J., *The point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism*, in «Pli», 8, 1999, pp. 1-24.

Sellars, J., *An Ethics of the Event. Deleuze's stoicism*, in «Angelaki», 2, 3, 2006, pp. 157-171.

Shapiro G., *Habit and Meaning in Peirce's Pragmatism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 9, 1, 1973, pp. 24–40.

Short T.L., *Some Problems Concerning Peirce's Conceptions of Concepts and Propositions.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 20,1, 1984, pp. 20-37.

Shot T.L., *Did Peirce had a cosmology?*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» , 46, 4, 2010, pp. 521-543.

Schurz G., *Patterns of abduction*, in «Synthese», 164, 2008, pp. 201-234.

Simondon G., 1989, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, tr.it Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Simondon G., 1989, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr.it. Derive Approdi, Roma, 2001.

Simondon G., *La résolution des problèmes*, PUF, Parigi, 2018.

Simonetti A., *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

Sini C., *Abduzione e cosmologia*, in «Versus», 34, 1983.

Sini C., *La teoria del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, CUEM, Milano, 1993.

Sini C., Fabbrichesi R., *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, Hestia edizioni, Como, 1993.

Sini C., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Jaca Book, Milano, 2004.

Sini C., "Semiotics of continuum and the logic of the universe", in *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, S. Marietti, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2006, pp. 15-22.

Sini C., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Sini C., *Spinoza o l'Archivio del sapere*, Jaca Book, Milano, 2012.

Sini C., *Il foglio-mondo. La scrittura e saperi*, Jaca Book, Milano, 2013.

Skagestad, P., *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1981.

Smith D., "Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity and the Calculus" in *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, ed. a cura di D. Stephen, Northwestern University Press, Chicago, 2005, pp. 127-147.

Smith D., *The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism*, in «Continental Philosophy Review», 38, 2006, pp. 89-123.

Somers-Hall S., *Sartre and the virtual: A Deleuzian interpretation of The transcendence of the ego*, «Philosophy today», 50, 2006, pp. 126-132.

Stengers I., *Cosmopolitiche*, tr.it Luca Sossella Editore, Roma, 2005.

Stiegler B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Parigi, 2010.

Stiegler B., *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, tr.it. Luiss University Press, Roma, 2023.

Stjernfelt F., *Natural Propositions: The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisigns*, Docent Press, Boston, 2014.

Stjernfelt F., *Dicisigns: Peirce's Semiotic Doctrine of Propositions.*, in «Synthese» 192, 4, 2015, pp. 1019-1054.

Stjernfelt F. (a cura di), *Sheets, Diagrams and Realism in Peirce*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2022.

Tenti G., *Forma sonata. Deleuze, Ruyer e la musica del vivente*, in «La Deleuziana», 10, 2019, pp. 386- 400.

Tesniere L., 1959, *Elementi di sintassi strutturale*, tr.it. Rosenberg & Sellier, Torino, 2001.

Thibaud P., *Between Saying and Doing: Peirce's Propositional Space.*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 33, 2, 1997, pp. 270-327.

Thom R., “L'antériorité ontologique du Continu sur le Discret”, in *Le labyrinthe du continuum*, ed. a cura di Jean-Michel Salanskis et Hourya Sinaceur, Colloque de Cerisy, Springer-Verlag, pp. 137–143.

Tiercelin C., “The importance of the medievals in the constitution of Peirce’s semiotic and thought-sign theory”, in *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, ed. a cura di R. Fabbrichesi, S. Marietti, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2006, pp. 158-184.

Tiercelin C., *Pragmatism and Vagueness*, Mimesis International, Milano-Udine, 2019.

Tore G.M., “L’*énonciation* comme concept clé des sciences du langage: peut-on la définir?” in *L’*énonciation* aujourd’hui. Un concept clé des sciences du langage*, ed. a cura di M. Colas-Blaise, L. Perrin, G. M. Tore, Editions Lambert-Lucas, Limoges, 2016, pp. 1-13.

Toscano A., *The theater of production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Macmillan, Londra, 2006.

Tosel N., *Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, pp. 159-17.

Tosel N., *Pensare l’impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?* in «La Deleuziana», 3, 2016, p. 59-75.

Tosel N., *Tra le spire del serpente. Il tradimento della post-critica*, in «Politica e Società», 3, 2018, pp. 419-430.

Treppiedi F., *Incidenza di Hume nell’empirismo trascendentale di Deleuze*, in «Esercizi Filosofici», 8, 2013, p. 123-140.

Treppiedi F., *Kant avec Hume. Qu’est-ce que l’empirisme transcendantal de Deleuze?* in «Epekeina», 2,1, 2013, pp. 117-124.

Treppiedi F., *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Editrice Clinamen, Firenze, 2016.

Tromans S., *Rhythmicity and Deleuze*, Lexington Book, Lanham, 2023.

Tuppini T., *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2020.

Turley P., *Peirce's cosmology*, Philosophical Library, New York, 1977.

Tuzet G., *Inferenza e Giudizio. Tre ricerche su C. S. Peirce*, in «L'ircocervo», 2,1, 2003, pp. 1-25.

Tynan A., *Deleuze's Literary Clinic. Criticism and the Politics of Symptoms*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 2012.

Venditti V., *Cri/ti/ca/in/con/su/post/tra/fra. La postcritica come parte variabile del discorso teorico atto a creare legami tra concetti e pratiche*, in «Politica e Società», 2, 2018, pp. 259-272.

Vergine F., *Oltre l'umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

Vignola P., *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che accade*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.

Vingola P., *Symptoms and Speed of νοῦς: Toward a Critical Invention of the Future*, in «The London Journal of Critical Thought», 1, 1, 2014, pp. 38-48.

Vignola P., *Symptomatology of collective knowledge and the Social to Come*, in «Parallax», 23, 2, 2017, pp. 184-201.

Vignola P., *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.

Villani A., "The insistence of the virtual in science and the history of philosophy", in *The force of the virtual. Deleuze, science and philosophy*, ed. a cura di P.Gaffeny. University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra, 2010, pp. 69-87.

Vinicius R., Fernández E. (a cura di), *Peirce and Biosemiotics. A Guess at the Riddle of Life*, Springer, Switzerland, 2014.

Viola T., *Peirce on the uses of history*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2020.

Wagner R., 1975, *The invention of culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016.

Wahl J., 1929, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique contemporaine*, Le Seuil, Parigi, 2005.

Wahl J., 1932, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2020.

Waltger E., *Charles Sanders Peirce, Leben und Werk*, Agis-Verlag, Baden, 1989.

Wasser A., *How do we recognise problems?* in «Theory, Culture, Society», 38, 2, 2019, pp. 48-67.

Weber L., 1903, *Il ritmo dell'immanenza*, tr.it. Mimesis, Milano-Udine, 2022.

West D., Anderson M. (a cura di), *Consensus on Peirce's Concept of Habit. Before and Beyond Consciousness*, Springer, Switzerland, 2016.

Whitehead A.N., 1925, *La scienza e il mondo moderno*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

Whitehead A. N., 1929, *Processo e Realtà. Saggio di cosmologia*, tr.it. Bompiani, Milano, 2019.

Whitney W.D. (a cura di), *Century Dictionary and Cyclopedia*, The Century Company, New York, 1889-1891.

Williams J., *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

Williams J., *What is a diagram (for a sign)?*, in «Parrhesia», 23, 2016, pp. 41-61.

Williams J., *Fantastic Pragmatism*, in «Nóema», 13, 2022, pp. 62-75.

Wilson A.B., *Peirce and the a priori*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 51, 2, 2015, pp. 201- 224.

Wittgenstein L., 1921, *Tractatus logico-philosophicus*, tr.it. Einaudi, Torino, 1989.

Wittgenstein L., 1929, *Osservazioni Filosofiche*, tr.it. Einaudi, Torino, 1981.

Wright C., *L'evoluzione dell'autocoscienza*, tr.it. Spirali/VEL, Milano, 1990

Zalamea F., *Peirce's logic of continuity*, Docent Press, Boston, 2012.

Zanelli S., *Attraverso Deleuze e Simondon: ontogenesi, processo e relazione*, in «ACME», 74, 1, 2021, pp. 201-216.

Zanelli S., *Coalescenza e concrescenza: tra oggetti eterni ed occasioni attuali*.

*Un'incursione nelle lezioni di Whitehead ad Harvard*, in «In Circolo», 14, 2022, p. 92.

Zanelli S., Recensione a “F.Vergine, Oltre l’umano. La concezione trascendentale della temporalità in Gilles Deleuze, Mimesis, Milano-Udine, 2022”, in «Kaiak. A philosophical Journey», 2022.

Zanelli S., *Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell’individuazione*, Castelvechi, Roma, 2023.

Zanelli S., *Peirce sempre di nuovo. Carlo Sini e l’equivoco del foglio-mondo*, in «Il Pensiero», 62, 2, 2023, pp. 242-277.

Zdebik J., *Deleuze and the Diagram*, Continuum, Londra, 2012.

Zingale S., “Immagini e modelli per l’invenzione” in *Come inventare e progettare alla maniera di Poe. Filosofia della composizione*, ed. a cura di M.A. Bonfantini e M.T. Terenzi, Bergamo, Moretti Honegger, 2004, pp. 50-67.

Zourabichvili F., “Six Notes on the Percept”, in *Deleuze: A Critical Reader*, ed. a cura di P. Patton, 1997, pp. 188-217.

Zourabichvili F., 2002, *Deleuze. Una filosofia dell’evento*, Ombre Corte, Verona, 1998.

Zourabichvili F., 2003, *Il vocabolario di Deleuze*, tr.it. Il corpo della filosofia, Mantova, 2012.

Zourabichvili F., *La letteralità e altri saggi sull’arte*, Negretto Editore, Mantova, 2022.

Žukauskaitė G.J.A., “Deleuze and Beckett Towards Becoming-Imperceptible”, in  
Deleuze and Beckett, ed. a cura di S. Wilmer, A. Žukauskaitė, Londra, Palgrave  
Macmillan, 2015, pp. 60-77.