

Il ruolo semiotico della psicanalisi in Deleuze

di DAMIANO CANTONE*

Abstract

This article examines the role that psychoanalysis plays in shaping Gilles Deleuze's semiotic thought, highlighting how the French thinker transforms psychoanalytic concepts into tools for a non-representational theory of signs. Through an analysis of Deleuze's works on Freud, Masoch, structuralism, and the semiotics of images, the article shows how he employs psychoanalysis not as an explanatory model but as a conceptual device capable of generating new ways of reading desire, enunciation, and processes of subjectivation. The article also underscores the relationship between psychoanalysis and language, and the way Deleuze's critique of the signifier contributes to defining a semiotics of forces and intensities.

Keywords

Deleuze, Psychoanalysis, Semiotics, Desire, Language.

Il paradosso del linguaggio

Al fondo della filosofia deleuziana si trova un paradosso che ha un nome preciso, e si chiama linguaggio. Come si parla o si scrive in filosofia? Come si dovrebbe parlare o scrivere facendo filosofia? La filosofia è una pratica di pensiero, quindi a rigore non è una pratica linguistica, e tantomeno una forma particolare di quella tecnologia recente che l'*Homo sapiens* ha applicato al linguaggio e che ha chiamato scrittura. Eppure non si dà filosofia al di fuori del linguaggio, non possiamo che avere a che fare con i testi, con delle precise configurazioni di linguaggio scritto che ammettono al loro interno un numero limitato di variazioni per poter essere significative. La letteratura ha degli indubbi vantaggi rispetto a questo, poiché non si limita a imporre delle forme canonizzate attraverso cui esprimere il divenire, ma anzi la letteratura è letteralmente il delirare delle lingue, l'uscire dai solchi tracciati: «ogni scrittore è tenuto a farsi una propria lingua» (Deleuze 1996a: 18). Proust, Lawson, Carroll, Whitman producono forme del divenire, la creazione di un'altra lingua all'interno della propria. La filosofia non gode della stessa possibilità. È sempre alle prese con una funzione normalizzante delle sintassi e degli stilemi, dei

* Damiano Cantone, Professore Associato in Filosofia del Linguaggio, Università degli studi di Udine, damiano.cantone@uniud.it

concetti consegnati alla tradizione.

Che questo sia un motore continuo della riflessione deleuziana, soprattutto nella sua relazione duale con il pensiero di Guattari, lo rivelano nel modo più deciso i due autori stessi fin dall'introduzione al loro ultimo lavoro scritto insieme *Che cos'è la filosofia?* del 1991, laddove rilanciano questa domanda che è stata lì fin dall'inizio, ma che solo a quel punto esatto, a quell'"ora" era giunta a quel "momento di grazia" nel quale solo poteva essere posta ancora una volta: non cambia la domanda, non cambia la risposta, cambiano le condizioni di possibilità a partire dalle quali la domanda e la risposta possono essere "ben poste" (Deleuze & Guattari 2002: x). La questione del "ben posto" è di nuovo la riproposizione del trascendentale, delle condizioni di possibilità del pensiero. La scommessa deleuziana – e poi deleuziana e guattariana insieme – è quella di re-interrogare nuovamente le condizioni del pensiero al di fuori del linguaggio, sebbene per farlo bisogna passare sempre attraverso un qualche tipo di scrittura. Una simile tensione anima tutto il loro ultimo lavoro, che si sforza di trovare un punto di convergenza intensivo tra tutte le pratiche di pensiero, arte, filosofia e scienza, ciascuna delle quali trova autonomamente delle forme di espressione irriducibili l'una alle altre.

La filosofia è creazione dei concetti, è la pratica che consiste nel formare, di inventare, *fabbricare* concetti, ma non è l'arte di *dirli*, di comunicarli. Il concetto appartiene al pensiero (è un atto di pensiero) (Deleuze & Guattari 2002: 12), non al discorso. Non possiede alcuna referenza: è autoreferenziale, pone se stesso il suo oggetto nel momento stesso in cui è creato. Per questa stessa ragione la filosofia non è una formazione discorsiva, non si compone di proposizioni logicamente intrecciate. Vale la pena citare un passo molto chiaro in tal senso:

si paragonano i concetti a una grammatica filosofica che li rimpiazza con delle proposizioni estratte dalle frasi in cui questi appaiono. In tal modo veniamo costantemente imprigionati in alternative tra proposizioni, senza vedere che il concetto è già slittato nel terzo escluso. Il concetto non è affatto una proposizione, non è proposizionale e la proposizione non è mai un'intenzione. (Deleuze & Guattari 2002: 13)

La logica della scrittura, allora, con le sue proposizioni concatenate secondo precise norme per poter essere significanti, non è quella della filosofia, non c'è – né ci può essere – una corrispondenza perfetta tra il pensiero filosofico e la sua traduzione in una qualsiasi forma del discorso. E non si tratta nemmeno di rispolverare la vecchia questione del discorso orale contrapposto a quello scritto, poiché anche il primo possiede una sua grammatica e una sua logica interna che – pur non coincidendo con quelle del secondo – non si avvicinano di nulla alla complessità composita del concetto in filosofia. Questo corpo a corpo con la significazione, con la sua azione normativa e normalizzante, riguarda – a rigore – ogni forma di espressione che intenda generare dei sistemi di segni e non rappresentare dei contenuti all'interno di un codice sintatticamente chiuso. È la stessa

lotta con la figurazione che fanno i pittori, per esempio, quando si trovano di fronte alla tela bianca: essa è già piena di tutta la storia della pittura, di tutte le tecniche, dei cliché. Bisogna provocarne la catastrofe, affinché si possa mettere mano a un vero e proprio atto pittorico. Produrre una Figura, sottrarla alla figurazione, ridefinire una semiotica dell'immagine che risponda a una logica della sensazione e non della rappresentazione: ecco la posta in gioco della pittura di Bacon.

Ma se la letteratura può – rispetto alla filosofia – fare delirare una lingua, generare una nuova configurazione di segni dentro una configurazione di segni data, la pittura ha un vantaggio ulteriore e immediato. La semiotica della pittura è per definizione esterna al linguaggio, e ad esso non è riducibile. Questo accade perché la pittura genera concetti propri, che si manifestano attraverso linee e colori, che non sono traducibili in parole: devono rimanere concetti appartenenti *alla* pittura e *nella* pittura.¹ È da questo principio, infatti, che nasce la particolare struttura del libro *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Il testo scritto deve seguire una vera e propria *logica della sensazione*, così da non ricadere nella forma tradizionale della struttura saggistica che cerca di superare attraverso il suo stesso contenuto, con la sua introduzione, le conclusioni e i vari capitoli. Per questo Deleuze suddivide il testo in “rubriche”, simili a schede o sezioni tematiche, ognuna dedicata a un diverso aspetto dei dipinti di Bacon, che ne costituiscono una parte integrante. La pittura, insomma “infiamma la scrittura”,² la brucia, opera una combustione completa della sua grammatica figurativa per generare una torsione semantica del linguaggio, che ne riorganizza i termini e significati. In questo testo la scrittura filosofica deleuziana diventa così un *doppio* della pittura dell'artista irlandese, condividendone la lotta contro la rappresentazione e la narrazione. L'intervento di Deleuze sulla pittura di Bacon mira a collocarla all'interno di una più ampia “logica della sensazione”, cercando di rispettarne la natura propria e di non deformarla con un linguaggio estraneo alla sua forma espressiva.

Questo perché da un punto di vista deleuziano il pensiero stesso è una forza produttrice, che si esprime generando elementi differenziali. Scrittura e pittura *sono procedimenti espressivi* che fanno riferimento a un comune sfondo problematico. Al loro fondo agisce la potenza del pensiero, e non un qualche tipo sistema semiotico, simbolico o rappresentativo. Quello che troviamo scritto, o dipinto, non è che il resto, il prodotto della forza espressiva che li ha generati: a Deleuze interessa il *dire*, e non il *detto*, l'enunciazione e non gli enunciati. Di fatto la sua critica più profonda alla semiotica è sempre stata quella di voler irrigidire e imbrigliare la potenza creatrice del pensiero in un sistema di funzionamenti logico-sintattici predeterminati. In questa prospettiva, il linguaggio non è né un ordine stabile né un principio costitutivo, ma un campo di forze in

¹ Lo stesso evidentemente vale per i cinema del quale Deleuze dirà, quattro anni più tardi, che è una nuova pratica delle immagini e dei segni, di cui la filosofia deve fare la teoria in quanto pratica concettuale.

² *La pittura infiamma la scrittura* è il titolo di un'intervista rilasciata da Deleuze a *Le Monde* il 3 dicembre 1981 in occasione della pubblicazione di *Francis Bacon. Logica della sensazione*.

continuo movimento. Si tratta di uscire da una logica del significante, (Cantone 2014) con l'idea che esista sempre un qualche tipo di correlato cui i segni debbano riferirsi per trarne legittimità. C'è sempre un fare un segno (Fabbri 1998) che non si confonde con i segni emessi, e che non è nemmeno possibile ricostruire a partire da questi ultimi. Il senso cioè non appartiene alla logica del discorso, ma «a una superficie ideale, sulla quale è prodotto come effetto» (Deleuze 1972: 68). Da qui la celebre definizione, contenuta in *Logica del senso*, del senso come “quarta dimensione” della proposizione, (Deleuze 1972: 25) quarta rispetto a quelle tradizionali di designazione, manifestazione e significazione, ovvero in rapporto allo stato di cose corrispondente al di fuori del linguaggio, in rapporto al soggetto dell'enunciazione, in rapporto alla relazione tra la parola e il concetto.

Interpretare gli enunciati

Probabilmente, tuttavia, è solo a partire dal suo incontro con Felix Guattari che Deleuze matura una così profonda critica della semiotica – salvo poi tentare di proporre una propria, seppur *sui generis*, a partire dai testi sulla pittura e sul cinema. E questo avviene attraverso il confronto con un'altra pratica discorsiva, in questo analoga alla filosofia, che fino a quel momento era entrata solo tangenzialmente tra gli interessi di Deleuze: la psicanalisi. Ripercorrere brevemente le considerazioni che Deleuze – alcune da solo, altre in coppia con Guattari – opera nei confronti di tale approccio al linguaggio permetterà di mostrare come il confronto con la psicanalisi gli abbia permesso di maturare una più precisa critica dei limiti della semiotica – attraverso una sua lettura sintomatologica – e al contempo precisare una nuova proposta semiotica nella quale il segno non debba per forza essere ridotto a significante pensato in relazione a un qualche elemento secondo, sia esso il significato o un qualche altro significante.

Non è difficile rilevare infatti che la relazione tra Deleuze e la psicanalisi comincia qualche anno prima del suo incontro con Félix Guattari: il primo confronto articolato con la concettualità freudiana risale 1967 (sebbene riferimenti a Freud siano presenti anche nei suoi scritti precedenti) all'interno dell'opera *Il freddo e il crudele*, – spesso trascurata della critica deleuziana – che è un saggio dedicato alle figure di Sade e Masoch e alle perversioni che da loro prendono il nome. In questo testo la chiave interpretativa psicanalitica è prevalente soprattutto attraverso le figure di Freud e Reik. Sebbene Deleuze critichi la posizione psicanalitica classica che accomuna il sadismo e il masochismo come due lati della stessa medaglia, la sua considerazione del lavoro di Freud è decisamente positiva. Emerge in modo particolare il suo interesse per il concetto psicoanalitico di pulsione di morte, e della sua incidenza nella coazione a ripetere, considerati come un importante contributo alla filosofia. Più volte (Deleuze 1996b: 125, 127) – e non è abituale nei suoi

testi – usa la parola “genio” per appellare Freud, e ne sottolinea il tentativo di fare del tema della ripetizione una “fondazione trascendentale” del tempo. Il riferimento è ovviamente ad *Al di là del principio di piacere* e alla sua “dimensione filosofica”, che considera Eros come legame energetico dell’eccitazione e del “movimento della vita” degli organismi unicellulari (Deleuze 1996b: 127).

La psicoanalisi ricopre un ruolo teorico molto importante anche in *Differenza e ripetizione e Logica del senso*, le sue opere di maggior impegno teoretico della fine degli anni Sessanta. Nella prima, la scoperta freudiana della coazione a ripetere riveste un ruolo fondamentale nell’elaborazione del concetto di ripetizione fatta da Deleuze. In particolare, Freud sarebbe colui che ha intuito l’esistenza di una forza originaria della ripetizione, ma che non avrebbe poi saputo svincolarsi dalle proprie esigenze di sistematicità e identificazione, finendo per ricadere in una metafisica materialistica. Nel secondo invece l’attenzione si focalizza sul problema del fantasma e del simulacro, e sul concetto di oggetto in psicoanalisi. La figura di riferimento a questo proposito è Mélanie Klein, la cui teoria dell’oggetto “buono” e oggetto “cattivo” è presa in considerazione da Deleuze nel suo discorso sulla sessualità legata alla problematica dei rapporti profondità – superficie.

Sicuramente, alla fine di quel decennio Deleuze stava facendo i conti – subendone in molti casi il fascino – con l’eredità del pensiero strutturalista, come testimonia il saggio del 1967, *Da cosa si riconosce lo strutturalismo?* (Deleuze 2007). Qui propone una tassonomia delle principali caratteristiche di fondo dello strutturalismo, che ritroveremo poi per l’appunto utilizzate ancora nelle opere della fine del decennio. Ad esempio, l’esistenza di strutture virtuali che non si riducono agli elementi visibili ma organizzano i rapporti tra essi e l’idea di una differenza interna – ciò che conta non sono gli oggetti ma le relazioni differenziali tra di essi – sono alla base del lavoro sulla differenza operato in *Differenza e ripetizione*. Allo stesso modo, l’idea che le strutture non siano statiche, ma dinamiche e aperte – siano delle *serie*, come afferma il quinto criterio (Deleuze 2007: 230) – e che il senso delle strutture emerga solo nel funzionamento interno del sistema le troviamo riproposte anche in *Logica del senso*. Ma è probabilmente la dissoluzione dell’idea di soggetto, tra le caratteristiche fondamentali dello strutturalismo, quella che più interessa Deleuze (Dosse 2012), e anche quella che rimane per lui più problematica. Deleuze infatti non è interessato meramente a cancellare la nozione moderna di soggetto, per sostituirla con una serie di processi anonimi, ma vuole mostrare la produzione di nuove forme di soggettività, misurarsi con i processi di individuazione (da qui il suo interesse per il lavoro di Simondon) che favoriscono la nascita di nuove soggettività mobili e collettive anziché limitarsi a constatare il fallimento della nozione di individuo.

L’incontro con Félix Guattari, e l’analisi critica della psicoanalisi permette allora a Deleuze di “liberare i segni”, aprire la sua riflessione a nuove forme della significazione che, pur non essendo linguistiche, fossero comunque suscettibili di mettere in campo una

propria semiotica coerente – basti pensare a questo proposito, alla sua idea di una tassonomia delle immagini e dei segni del cinema rivendicata in *L'immagine-movimento* (Deleuze 1985). Ne *L'anti-Edipo* il linguaggio è innanzitutto il mezzo attraverso il quale un sistema sociale codifica i flussi di desiderio: è lo strumento con cui un'organizzazione collettiva elabora e imprime il proprio codice. Attraverso il linguaggio, infatti, vengono istituiti quei concatenamenti che regimentano e orientano il desiderio, attribuendo nomi, ruoli sociali, leggi, territori e collocazioni precise. È così che la struttura sociale procede all'iscrizione dei codici e alla territorializzazione dei flussi, imponendo al desiderio una legge e assegnandogli un luogo (Deleuze & Guattari: 1975).

La concettualizzazione freudiana dell'inconscio, che pure parte da una concezione del soggetto di tipo classico (l'uso di termini come io, coscienza, inconscio, lo sforzo topologico di geometrizzare le "parti" della soggettività lo testimoniano), finisce per trasformarla in modo così radicale, separandola da nozioni che fino a quel momento le erano state associate quasi naturalmente come quella di identità e persona, da disfarne i confini in modo irreversibile. Allo stesso tempo la preoccupazione di Freud è quella di fornire una nuova descrizione esaustiva della soggettività umana, che risulta essere altrettanto normativa e limitante di quella che andava a sostituire. Dopo aver cioè liberato i segni dell'inconscio e del desiderio dal dominio della coscienza li ha subito conculcati attraverso la macchina semiotica dell'Edipo, l'inesauribile azione di riduzione dei segni per generare narrazioni di sé normalizzate nuovamente in una narrazione clinica. E in effetti, come ebbe a dichiarare lo stesso Deleuze a tal proposito: «due cose soltanto abbiamo detto contro la psicanalisi: essa annulla tutti i processi di desiderio, e schiaccia le formazioni di enunciati» (Deleuze 2002: 81). Deleuze riconosce a tale disciplina il merito di aver "scoperto l'inconscio", e il suo limite nell'aver continuamente tentato di «ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo» (Deleuze 2002: 81).

L'inconscio non è qualcosa da padroneggiare, da scandagliare e censire, ma uno spazio da produrre. Per produzione di inconscio Deleuze e Guattari intendono il processo inverso a quello che tende a "normalizzare" il divenire–molteplice dei desideri dell'inconscio, ovvero il lasciar essere l'inconscio, "deteritorializzarsi" o fabbricarsi un corpo senza organi" (Deleuze & Guattari 1975; 1997), qualcosa che non implichi più una sudditanza rappresentativo–mitologica dei desideri, che non necessiti di strutture e principi di riferimento. Affermano: «L'inconscio funziona come una fabbrica e non come un teatro (problema di produzione e non di rappresentazione)» (Deleuze & Guattari 1997: 10).

Un esempio di questa riduzione e annichilimento dell'inconscio i due autori lo individuano nell'analisi freudiana de *Il caso dell'uomo dei lupi*: si tratta, come è noto, del caso di un paziente, affetto da nevrosi infantile, che sogna che, mentre si trova a letto, improvvisamente si apra la finestra della propria stanza e appaiano 6 o 7 lupi che lo guardano, appollaiati sui rami di un noce prospiciente la finestra. I lupi hanno una postura eretta e

lo guardano. Deleuze e Guattari sottolineano a proposito di questo sogno l'«esaltazione riduttrice di Freud» (Deleuze & Guattari 1997: 51), che lo porta a pensare sempre per schemi unitari e unificanti. L'uomo dei lupi infatti sogna una moltitudine di lupi (com'è logico, rimarcano inostri, visto che è notorio che i lupi si muovono in branco), ma Freud precipitosamente e artificialmente li riduce sempre ad un lupo, il padre, L'Edipo, la castrazione: «Scoperta appena la più grande arte dell'inconscio, quest'arte delle molteplicità molecolari, Freud non esita a ritornare alle unità molarì, ritrovando i suoi temi familiari, il padre, il pene, la vagina, la castrazione..., ecc.» (Deleuze & Guattari 1997: 56).

Per negare il desiderio in quanto molteplice e ricondurlo a una unità schematica, Freud si trova costretto a ricorrere a una forte violenza interpretativa, (i lupi diventano capretti, lo sguardo dei lupi diventa quello del soggetto, ecc.). Deleuze sostiene che la psicoanalisi «dispone di una macchina automatica di interpretazione. La macchina di interpretazione può riassumersi così: qualunque cosa tu dica, quello che dici vuol dire un'altra cosa». (Deleuze 1973). Tutto viene ricondotto ad uno schema edipico-familiare attraverso i più grotteschi accostamenti e similitudini, è necessario prosciugare velocemente l'inquietante molteplicità semiotica dell'inconscio per ridurlo a un inconscio "adomesticato", meccanizzato, il cui funzionamento è perfettamente "comprensibile" e interpretabile. È chiaro, a questo punto, come per il paziente sia impossibile ogni tipo di enunciazione al di fuori di quelle previste e preordinate dalla macchina interpretativa psicanalitica: tutto ciò che la eccede o non le appartiene viene semplicemente trascurato o artificiosamente ricondotto all'interno della struttura di sapere prestabilita. Deleuze si spinge fino ad affermare che «ci si fa psicanalizzare, si crede di parlare e si accetta di pagare per questa credenza. Ma uno non ha la minima possibilità di parlare. La psicoanalisi è fatta da cima a fondo per impedire alla gente di parlare e per sottrarre ad essa tutte le condizioni di enunciazione vera» (Deleuze 2002: 84). Il soggetto in analisi viene reso muto, gli si toglie la possibilità di parlare, di *dire* effettivamente qualcosa. La psicoanalisi riduce tutta questa ricca e dettagliata mappatura-soggetto a un semplice schema edipico mamma-papà-io, che è sì parte dell'ambiente in cui il soggetto si muove, ma che certo non costituisce l'ambiente stesso. Il problema è in definitiva quello dell'*interpretazione degli enunciati*, che diventa ancora più radicale nel caso dei bambini (Beckman 2013). Deleuze, con Guattari, Parnet e Scala, passa al vaglio critico alcune famose analisi fatte a bambini (il caso del piccolo Hans, il piccolo Richard, ecc.) per mettere in luce un'operazione di tipo riduzionistico teso a impedire loro ogni possibilità di parola (Deleuze et al. 1982). Tutto va ricondotto all'Edipo, vanno impediti tutti i concatenamenti del bambino al di fuori del triangolo familiare. Il riduzionismo freudiano è innanzitutto di tipo *semiotico*: ogni segno va ricondotto a qualcosa d'altro di già simbolizzato, ogni eccentricità negata, il ricco universo prodotto dal desiderio infantile ricondotto alla landa desolata di significati immobili dalle relazioni stabili (Koyuncu 2017).

Sebbene, negli stessi anni in cui Deleuze e Guattari stavano scrivendo *L'Anti-Edipo*, la

psicanalisi stesse conoscendo con Lacan un grandioso tentativo di traduzione in termini strutturalistico-semiologici (Deleuze & Guattari 1975: 41), per i due autori questo processo non è ancora sufficiente: il discorso lacaniano non fa altro che liberare la produzione del desiderio dalla macchina edipica per re-imbrigliarla all'interno della logica del significante di matrice saussuriana. L'inconscio non è strutturato come un linguaggio, e piuttosto che al *Corso di linguistica generale di de Saussure* (de Saussure 1975) sarebbe stato più fecondo rivolgersi ai *Fondamenti della teoria del linguaggio* di Hjelmslev, (Hjelmslev 1968) e alla sua distinzione tra espressione e contenuto. Il lavoro Hjelmslev per i due autori indica la "distruzione concertata" (Deleuze & Guattari 1975: 276) della distinzione significante/significato e dunque di tutto lo strutturalismo. Solo pensando il linguaggio in termini immanenti, di materia, anziché di struttura si potrà evitare di rimanere prigionieri del "dispotismo del linguaggio" (Deleuze & Guattari 1975: 285).

Tale riduzionismo dispotico si riverbera negli effetti sociali della pratica psicoanalitica. Deleuze e Guattari denunciano i rischi di una penetrazione sempre più forte della psicoanalisi nel tessuto sociale e istituzionale, ovvero il rischio di fornire al potere dello Stato nuovi e potenti mezzi di controllo e repressione dell'individuo. Le loro critiche sono in linea con quelle che Foucault muove alla psicoanalisi in *Storia della follia nell'età classica*, nella quale, pur riconoscendo l'importanza della psicoanalisi per l'emancipazione della follia rispetto alla sua segregazione istituzionale, osserva che «in compenso ha sfruttato la struttura che avvolge il personaggio medico; ha ingrandito le sue virtù di taumaturgo, preparando uno statuto quasi divino alla sua onnipotenza. Ne ha fatto lo Sguardo assoluto, il Silenzio puro, il Giudice che punisce e ricompensa in un giudizio che non accondiscende neppure al linguaggio» (Foucault 1976: 437).

Anzi, sostiene Deleuze, la psicoanalisi ha agito in modo più sottile: ha allargato la zona di incertezza fra normalità e follia, facendo entrare in una relazione contrattuale-istituzionale un numero sempre maggiore di persone che fino a quel momento ne erano escluse. La psicoanalisi dunque si configura come un radicale tentativo di "normalizzare" la follia e il delirio, dopo aver allargato la portata di questi concetti, estendendoli fino a comprendere aspetti della vita anche delle persone cosiddette "sane" (basta pensare, ad esempio, all'idea freudiana di una psicopatologia della vita quotidiana). In questo modo assume una funzione di massa e fornisce agli apparati di potere il sapere sugli individui di cui hanno bisogno.

Dalla semiologia alla semiotica

Il lavoro che Deleuze compie attraverso il confronto con la psicoanalisi – un confronto che negli anni '60 e '70 è stato decisivo per chiarire i limiti delle concezioni del desiderio, del soggetto e dell'inconscio – gli permette, agli inizi degli anni '80, di maturare quello

che rimane uno snodo fondamentale della sua traiettoria filosofica. La critica all'“immagine del pensiero”, ancora legata agli stilemi strutturalisti e alle forme dominanti di interpretazione simbolica, si trasforma progressivamente nell'affermazione di un pensiero che non passa più attraverso il linguaggio o il concetto, ma attraverso l'immagine stessa. Azzardando un passo speculativo, appare come se Deleuze, attraverso il confronto con la pratica della psicanalisi, sia reso conto che una traduzione linguistica del pensiero è semplicemente impossibile, e che non esiste una forma del testo che sia maggiormente in grado di corrispondergli, di coglierne la potenza. Di tutto l'immaginario del soggetto, di tutti i suoi sogni e della loro ricca produzione di segni, la psicanalisi ne ricava pochi enunciati addomesticati attraverso una logica sostituiva: qualsiasi elemento inaudito o nuovo il desiderio produca, *rappresenta* qualcos'altro, e questo qualcos'altro era già lì ad attenderlo. È in questo contesto che prende forma la nozione di *pensiero-immagine*: non un semplice transito verso una filosofia delle arti visive, ma il tentativo di individuare una logica capace di liberarsi dalla dimensione rappresentativa.

Questo movimento trova la sua espressione più compiuta nei testi dedicati a Francis Bacon e, subito dopo, nelle due opere sul cinema, testi attraverso i quali Deleuze elabora quella che definisce “logica della sensazione”. Tale logica non è un ritorno all'immediatezza percettiva, ma una nuova modalità di comprensione del reale, fondata sugli affetti, sui flussi e sulle forze che attraversano l'immagine. La sensazione si sostituisce così al senso: mentre quest'ultimo rimane, per Deleuze, ancora troppo vincolato alle strutture linguistiche, semiologiche e psicanalitiche dell'interpretazione, la sensazione apre a una semiotica radicalmente differente, capace di cogliere la materialità dell'immagine, la sua potenza non rappresentativa, la sua capacità essere pensiero.

In questa fase la psicanalisi, che pure era stata oggetto di analisi e critica sistematica, smette di essere un riferimento – anche polemico. Semplicemente non è più necessaria. Il suo vocabolario, i suoi concetti, le sue categorie non offrono più alcun contributo alla costruzione di una teoria dell'immagine che vuole emanciparsi da ogni riduzione simbolica³. Deleuze si muove ormai in un territorio in cui il pensiero non interpreta più, ma produce; non decifra, ma crea. È questa la posta in gioco del suo passaggio dalla logica del senso alla logica della sensazione: un cambiamento di piano che ridefinisce profondamente il suo modo di fare filosofia.

Il tentativo di proporre costruire una anti-semiologia dell'immagine, si traduce – in particolare nel secondo dei due libri dedicati al cinema – nel proporre l'identità immanente di immagine e pensiero. Nel cinema, il pensiero è immediatamente immagine, e non necessita di alcuna traduzione simbolica in qualche sistema linguistico. Non abbiamo bisogno di una semiologia del cinema, poiché il cinema produce da sé i propri signifi-

³ E forse questo è anche uno dei motivi per i quali, la nozione di Figura nel *Francis Bacon. Logica della sensazione*, pur traendo spunto dal lavoro di Lyotard (che Deleuze conosce e recensisce) se ne distingue nettamente. Lyotard infatti rimane, dalla prospettiva deleuziana, ancora troppo ancorato al vocabolario e alla logica psicanalitica.

cati, corrispondenti ai problemi che emergono in fieri nella sua pratica espressiva. Tale spostamento di paradigma diventa evidente attraverso la critica che Deleuze muove a Cristian Metz: quest'ultimo pone correttamente la questione di diritto, ovvero se e a che condizioni il cinema possa venir considerato come un linguaggio, ma sbaglia completamente quando pensa di poter tradurre le immagini in enunciati. Non diversamente dalla psicanalisi, la semiologia del cinema di Metz «applica alle immagini modelli relativi al linguaggio, soprattutto sintagmatici, quasi formare uno dei loro "codici" principali» (Deleuze 1989: 38). Di nuovo, il segno scompare a favore del significante, e quindi in funzione del suo significato all'interno di un testo narrativo filmico. La semiologia necessita dunque di una doppia trasformazione, da una parte la riduzione dell'immagine a un segno analogico appartenente a un enunciato, dall'altra la codificazione di questi segni per mettere allo scoperto la struttura relativa al linguaggio (non analogica) sottostante a questi enunciati.

Il cinema non è una lingua, universale o primitiva, e nemmeno un linguaggio. Aggiorna una materia intelligibile, che è come un presupposto, una condizione, un correlato necessario attraverso cui il linguaggio costruisce i propri "oggetti" (unità e operazioni significanti). Ma questo correlato, pur inseparabile, è specifico: consiste in movimenti e processi di pensiero (immagini prelinguistiche) e in punti di vista presi su questi movimenti e processi (segni presignificanti). (Deleuze 1989: 289)

Per Deleuze il cinema costituisce una materia autonoma, un sistema di immagini e segni che possiede una propria completezza e autosufficienza. È vero che, quando il linguaggio interviene su questa materia – e inevitabilmente lo fa – produce enunciati. Tuttavia, questo non significa ricondurre il cinema a una struttura linguistica: si tratta piuttosto di transitare da una semiologia a una semiotica, cioè da un discorso sul funzionamento dei segni al funzionamento stesso dei segni, che riguarda direttamente la materia di cui il cinema è fatto. D'altra parte, era stata probabilmente la psicanalisi ad avere offerto a Deleuze questa intuizione. La psicanalisi infatti ha originariamente a che fare con un sistema di segni delirante, produttivo e irriducibile, che segna il corpo di chi li porta, veicolando un senso che resiste alla sua traduzione in un linguaggio e continua a generare sempre ulteriori segni.

BIBLIOGRAFIA

- Beckman, F. (2013). *Between desire and pleasure: A Deleuzian theory of sexuality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cantone, D. (2014). "Evitare il significante. Gilles Deleuze e il linguaggio dei segni". *Scenari*, 20.
- Deleuze, G. (1972). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (1985). *L'immagine-movimento*. Milano: Ubulibri.
- Deleuze, G. (1989). *L'immagine-tempo*. Milano: Ubulibri.
- Deleuze, G. (1996a). *Critica e clinica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Deleuze, G. (1996b). *Il freddo e il crudele*. Milano: SE.
- Deleuze, G. (1996c). "La pittura infiamma la scrittura". In *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*. Verona: Ombre Corte, 107–113.
- Deleuze, G. (2007). "Da cosa si riconosce lo strutturalismo?" In *L'isola deserta e altri scritti*. Torino: Einaudi, 214–239.
- Deleuze, G. (2019). *Conversazioni*. Verona: Ombre Corte.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1975). *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F., Parnet, C., & Scala, A. (1982). "L'interpretazione degli enunciati". *aut aut*, 191–192.
- Deleuze, G., & Verdiglione, A. (eds.). (1973). *Psicanalisi e politica*. Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8–9 maggio 1973. Milano: Feltrinelli.
- Dosse, F. (2012). "Deleuze and structuralism". In *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabbri, P. (1998). "Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce". In S. Vaccaro (Ed.), *Il secolo deleuziano*. Milano: Mimesis.
- Foucault, M. (1976). *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Bur.
- Freud, S. (1967). "Al di là del principio di piacere". In *Opere* (Vol. 9). Bollati Boringhieri.
- Hjelmslev, L. (1968). *I fondamenti della teoria del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Koyuncu, E. (2017). "Psychoanalysis of Little Hans: Deleuze and Guattari's case against Freud". *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 10(2), 69–81.
- Metz, C. (1977). *Linguaggio e cinema*. Milano: Bompiani.
- Saussure, F. de. (1975). *Corso di linguistica generale*. Roma-Bari: Laterza.