

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VIII, 2 - 2023

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VIII, 2 - 2023

ISSN 2499-8923

## DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

## COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

## COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Antonia Liana Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Grazia Spagnolo (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

## COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

## GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

## PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: [cmalta@unime.it](mailto:cmalta@unime.it)

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



## SOMMARIO

ELEONORA CANTATORE, <i>Breve nota sulle attestazioni di sigillata africana a Troina (EN)</i>	5
GIOVANNI DI BELLA, <i>Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII (1296-1302)</i>	33
NOEMI SEMINARA, <i>Euclide Milano, intellettuale poliedrico</i>	59
STEFANO PIAZZESE, <i>Jaspers: coscienza tragica ed ermeneutica filosofica</i>	81
DANIELE FLERES, <i>Sulle origini della critica e clinica di Deleuze: le prime opere degli anni Sessanta e le 'bozze' di Differenza e ripetizione</i>	95



DANIELE FLERES

SULLE ORIGINI DELLA CRITICA E CLINICA DI  
DELEUZE: LE PRIME OPERE DEGLI ANNI SESSANTA  
E LE 'BOZZE' DI *DIFFERENZA E RIPETIZIONE*

*Critica e clinica* è l'ultima opera pubblicata da Gilles Deleuze nel 1994<sup>1</sup>. La raccolta di saggi può apparire estemporanea se contestualizzata all'interno della produzione degli stessi anni. *Che cos'è la filosofia*, libro immediatamente precedente (1992), è l'ultima opera sistematica in cui Deleuze – in una rinnovata collaborazione con Félix Guattari – impiega l'apparato concettuale sviluppato nel corso degli anni nell'ottica di una definizione della filosofia<sup>2</sup>. Si potrebbe quindi interpretare *Critica e clinica* come una raccolta di scritti laterale, in cui i temi filosofici sono ulteriormente messi a forma in ambito estetico, attraverso un nuovo appello ad autori già discussi e ancora da discutere. L'ambizione del contributo presentato è quella di mostrare che i temi della critica e della clinica sono consustanziali all'origine e all'originalità della filosofia di Deleuze fin dai suoi esordi. La critica e clinica deleuziana propone un'alternativa alla «scolastica» del suo tempo (Hegel, Husserl, Heidegger), che per il pensatore francese, pur nei distinti profili teoretici, conferirebbe una forma solo dottrinarina al pensiero filosofico<sup>3</sup>. Attraverso il raffronto

<sup>1</sup> G. DELEUZE, *Critica e clinica*, a cura di A. PANARO, Milano 1996.

<sup>2</sup> G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, a cura di A. DE LORENZIS, Torino 1996.

<sup>3</sup> «Con la Liberazione si rimase singolarmente impigliati nella storia della filosofia. Si entrava semplicemente in Hegel, Husserl e Heidegger; come tanti cuccioli ci eravamo precipitati su una scolastica peggiore di quella medievale» (G. DELEUZE - C. PARNET, *Conversazioni*, a cura di G. COMOLLI, Milano 1980, 16-17). La *Conclu-*

tra le prime opere degli anni Sessanta e le contemporanee prime ‘bozze’ di *Differenza e ripetizione*, si vuole argomentare come alcune angolature di questi scritti lascino emergere l’intento critico-clinico implicito alla filosofia di Deleuze fin dalle sue prime costruzioni<sup>4</sup>.

1. *Immagine del pensiero e stupidità: critica e clinica a partire da Nietzsche e Kant*

L’inizio degli anni Sessanta è una fase di intensa produttività per Deleuze. Dal 1962 al ’64 pubblica un libro all’anno, rispettivamente su Nietzsche, Kant e Proust, lasciando l’apparenza di lavori tra loro indipendenti, finalizzati a commentare – seppur con una *verve* originale – opere di altri autori. Come ormai ampiamente discusso dagli studiosi, è possibile rintracciare già in questi primi libri degli elementi teoretici che andranno a confluire nella macchina concettuale deleuziana<sup>5</sup>. A sviluppo di questa tesi, attraverso delle intersezioni ermeneutiche con le sopraddette bozze di *Differenza e ripetizione*, si potrebbe leggere la tematica della critica clinica come una trama comune al di là dell’apparente indipendenza di queste prime opere, nella definizione di filosofia che Deleuze delinea attraverso la messa

sione del libro su Nietzsche del 1962 è eloquente in tal senso (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. POLIDORI, Torino 2002, 289). La filosofia di Nietzsche risulta essere per Deleuze un’alternativa alla filosofia contemporanea – come si approfondisce nel prossimo paragrafo – perché non inizia dalla teoria ma da una critica alla teoria, aspirando all’inclusione nel discorso filosofico delle forze immanenti che formano di volta in volta il campo teorico.

<sup>4</sup> Con il termine ‘bozze’ faccio riferimento a dei testi dattilografici presenti negli *Archives nationales de France*, che ho ritrovato a seguito di attività di ricerca svolte a Parigi. La chiarificazione dello statuto e dei contenuti di questi scritti concernenti la redazione di *Differenza e ripetizione* è l’oggetto della mia tesi di dottorato ancora in corso di stesura. In questo articolo il loro utilizzo è solo tangenziale, contestualizzato all’interno della tematica della critica e clinica della filosofia deleuziana. Si segnala inoltre che parte di questi testi è presente anche nel *Fonds Jean Hyppolite* dell’École normale supérieure di Parigi.

<sup>5</sup> *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, a cura di M. IOFRIDA - F. CERRATO - A. SPREAFICO, Firenze 2008.

in gioco di altri autori<sup>6</sup>. Particolarmente confacente a tale prospettiva è già il primo libro che apre questa fase, in cui l'esposizione della filosofia di Nietzsche presenta una filosofia che è insieme critica e clinica. Ci sono diversi indizi che suggeriscono come l'importanza data da Deleuze a questa esposizione vada al di là del ruolo primario che ha la filosofia di Nietzsche nella sua formazione. Tra le maglie del testo è possibile individuare concetti che saranno protagonisti in *Differenza e ripetizione*. Alla conformazione della filosofia come critica elaborata da Nietzsche, Deleuze dedica un intero capitolo (il terzo). La tesi avanzata è che Kant, pur avendo istituito la critica, lo avrebbe fatto in modo incompiuto e insoddisfacente, fallendo nel non esaurirne la sua portata radicale. La svolta impressa da Nietzsche alla filosofia sarebbe quella di una critica spinta allo stremo che denuncia non solo l'esistenza di «conoscenze illusorie, ma [che] la conoscenza stessa è illusione, errore e, peggio ancora, falsificazione»<sup>7</sup>. Nietzsche avrebbe avanzato per la prima volta una *critica totale*, permettendo una metamorfosi della filosofia da sapere del pensiero ad atteggiamento critico del pensare sul sapere, in un *prospettivismo* che di volta in volta si situa nelle incessanti produzioni della vita in quanto volontà di potenza<sup>8</sup>. Sotto questo punto di vista il sapere filosofico-critico è implicitamente espressione di una dimensione clinica. Il filosofo – o il superuomo – è colui che immanentemente sa di volta in volta distinguere le forze attive da quelle reattive, le forze pregnanti di vita e quelle manifestanti una cattiva coscienza avvelenata dal risentimento. Nella capacità critica del discernimento il filosofo nietzscheano è medico<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Anche François Dosse sostiene l'ipotesi che la prima manifestazione dell'interesse di Deleuze per la tematica della critica e della clinica è da collocarsi all'inizio degli anni Sessanta: F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris 2009, 149. Per un approfondimento del ruolo dei concetti di critica e clinica nell'architettura dell'opera di Deleuze nel suo insieme è imprescindibile il contributo di Aidan Tynan: A. TYNAN, *Deleuze's Literary Clinic: Criticism and the Politics of Symptoms*, Edinburgh 2012.

<sup>7</sup> DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, 135.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> «Nietzsche considerava il filosofo come il medico della civiltà» (*ibid.*, 305). Deleuze dedica praticamente tutto il libro all'esibizione di questa potenza critica e cli-

Nell'accezione critica e clinica della filosofia introdotta da Nietzsche, Deleuze trova la possibilità di una nuova *immagine del pensiero*. Questa locuzione – che dà il titolo a un paragrafo di quest'opera<sup>10</sup> – ha notoriamente un'importanza decisiva per la proposta filosofica di Deleuze: anche il capitolo centrale (il terzo) di *Differenza e ripetizione* ha questo titolo già nella sua versione provvisoria del 1963. L'accostare il libro su Nietzsche e gli scritti coevi della Tesi di dottorato ci permette di leggere questo tema non solo nel quadro della fondazione teoretica del pensiero filosofico. Con Nietzsche il progetto di una nuova immagine del pensiero sposta il *focus* della filosofia dalla ricerca della verità a quello di una clinica del senso e del valore<sup>11</sup>. La concezione filosofica classica della verità implicherebbe secondo Deleuze un'immagine stupida del pensiero, nella misura in cui stupido significa il presupporre di una forma comune e immutabile di esso avulsa alle determinazioni di volta in volta concrete delle forze della vita. La nuova immagine tratteggiata da Nietzsche, nella denuncia del dogmatismo ancora insito nella tradizione filosofica, trova la propria realizzazione in una filosofia indirizzata alla critica della stupidità, le cui bassezze sono tali da non lasciar emergere le forze vitali nella loro libertà<sup>12</sup>.

È sorprendente riscontrare come queste argomentazioni siano speculari a quelle svolte nelle prime bozze di *Differenza e ripetizione*.

nica del pensiero nietzscheano, nella sua creazione dei concetti di attivo e reattivo, di risentimento, di cattiva coscienza ecc. Per altre affermazioni esplicite di questa correlazione tra filosofia e clinica si vedano anche le pagine: DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, 101 e 112.

<sup>10</sup> L'ultimo paragrafo del terzo capitolo intitolato *La critica*.

<sup>11</sup> «Una nuova immagine del pensiero significa anzitutto che il pensiero si muova non nell'elemento del vero ma del senso e del valore. Le categorie del pensiero non sono il vero e il falso, ma il nobile e il vile, l'alto e il basso, secondo la natura delle forze che se ne impadroniscono» (DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, 156).

<sup>12</sup> «l'unico modo in cui la filosofia potrà essere usata consisterà nel denunciare la bassezza del pensiero in tutte le sue forme, nello smascherare le finzioni con cui le forze reattive hanno il sopravvento e, nella finzione, il miscuglio di bassezza e stupidità che dà luogo a quella sorprendente complicità tra vittime e carnefici. [...] Nietzsche propone una nuova immagine del pensiero che si muove ora nell'elemento del senso e del valore e la cui attività è la critica della stupidità e della bassezza» (*Ibid.*, 158 e 161).

In questi scritti, Deleuze sistematizza i tratti di questi rilievi teorici al fine di uno scontro frontale con l'immagine della filosofia istituitasi a partire da Platone<sup>13</sup>. L'importanza di questa trattazione è tale che – seppur a seguito di una notevole revisione – viene mantenuta anche nella versione definitiva della Tesi<sup>14</sup>. Gli anni di distanza, il diverso contesto della produzione deleuziana e la complessa strutturazione della versione definitiva potrebbero tuttavia impedire di intercettare quella dimensione clinica che si palesa invece nel lavoro contemporaneo e parallelo che Deleuze svolge sulla Tesi e sullo scritto su Nietzsche. Se nell'opera su Nietzsche la prospettiva clinica poggia su una *sintomatologia* delle forze, nel contesto di *Differenza e ripetizione* questa assume l'aspetto di una critica propedeutica alla libertà e creatività del pensare. Deleuze individua il proprio obiettivo polemico nell'istituzione platonica della filosofia perché essa, nel tentativo di parlare della verità attraverso una formalizzazione ontologica dell'essere e del pensiero, porta a delle *fissazioni* patologiche che intralciano la loro natura libera e creativa<sup>15</sup>. Non si tratta quindi

<sup>13</sup> In *Differenza e ripetizione* ha una funzione determinante il concetto di *riconoscimento*, che Deleuze descrive come il modello attraverso il quale si dispiega l'immagine dogmatica del pensiero: «Tuttavia, noi non sappiamo ancora su cosa riposa, in filosofia, l'immagine dogmatica. Noi dobbiamo a questo riguardo valutare l'importanza storica di un 'modello', che si manifesta attraverso delle opere molto differenti: è il modello del riconoscimento. Il Teeteto di Platone, l'analisi del pezzo di cera di Cartesio, la sintesi di Kant sono effettivamente dominati da questo modello. Tuttavia il riconoscimento appare come l'uso o l'esercizio empirico di facoltà diverse concernenti un oggetto posto come identico» (Archives nationales [France] Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre II. L'image de la pensée*, 63. Ogni qualvolta non sia specificato, la traduzione dal francese è dell'autore del presente contributo). Nel modello del riconoscimento l'oggetto è identico poiché si presuppone che lo sia anche il soggetto come struttura apriori.

<sup>14</sup> È il contenuto del terzo postulato: G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, a cura di G. GUGLIELMI, Milano 1997, 176-80.

<sup>15</sup> «Ciò che Deleuze chiama la genesi del pensiero nel pensiero, o ancora la sua genitalità in *Differenza e ripetizione*, definisce questa nuova immagine del pensiero, che deve optare tra due regimi, la ripetizione dello stesso o la rottura della differenza. Deleuze intende così rimediare alla malattia cronica del pensiero, che consiste nel subordinare la differenza all'identico [...]. La critica trascendentale del pensiero descrive così lo scarto patologico tra la creazione dei concetti, e la stupidità, che confina il pensiero a riprodurre il già noto» (A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirism*

di ideare *ex-novo* una teoria che si contrapponga a quella platonica, quanto lasciare emergere il resto da pensare che segue alla critica distruttiva impressa a quest'ultima. Che sia la speculazione di Platone o di Hegel, cambia solo il tipo di formalizzazione impressa, fintanto che l'esercizio filosofico sia pregiudizialmente inteso come la riproduzione teoretica di un in-sé del pensiero e della realtà. La stupidità del pensiero è tale quando si fissa in modo univoco sulla propria immagine formale, astraendo dalla varietà di contenuti a cui questa formalità è funzionale e sempre si accompagna. In questi termini la filosofia non si distinguerebbe criticamente dal senso comune e dal suo poggiarsi su una superficialità univoca. La stupidità implicata rischia poi di essere un pericolo concreto per la libertà, quando il senso comune idealizza come giusto un unico stato di cose presente e quando la filosofia legittima ciò ergendosi a tribunale della Ragione<sup>16</sup>. Nella critica alla stupidità emerge la compagine propriamente politica della clinica, nella misura in cui essa rivela che non esiste un lato formale del senso comune o della filosofia che siano *super partes* rispetto la molteplicità del reale<sup>17</sup>. Ciò spiega il carattere politico dell'accusa mossa da Deleuze alla critica kantiana: essa, ipostatizzando il pensiero attraverso un trascendentale solo formale, non solo non attua una vera critica nei confronti delle istanze culturali (presupposte come naturali) del senso comune, ma le legittima e le garantisce attraverso un'operazione teorica che si vuole filosoficamente oggettiva<sup>18</sup>.

*transcendental*, Paris 2009, 10). Il pregevole lavoro di Anne Sauvagnargues si pone l'obiettivo di evidenziare, attraverso uno studio approfondito di *Differenza e ripetizione*, come «l'empirismo trascendentale consista in una clinica del pensiero» (SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirismo trascendentale*, 9). Il contributo qui proposto ne segue le orme estendendo il punto di vista ai primi anni Sessanta, cioè alla fase germinale sia di *Differenza e ripetizione* che dell'empirismo trascendentale.

<sup>16</sup> DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 176-77.

<sup>17</sup> Sull'essenza politica della filosofia in Deleuze: P. GODANI, *Deleuze*, Roma 2009, 19.

<sup>18</sup> «Kant, nel momento stesso in cui presenta la sua profonda concezione delle illusioni interne, non meno mantiene il culto di una ragione sana, di una ragione popolare comune, di un senso comune, secondo il quale il pensiero resta dotato di una buona ragione di diritto, di un buon orientamento naturale. Egli prometteva una nuova immagine del pensiero, fondata su una teoria dei problemi; ma ricade nel-

Una volta colta l'implicazione politica della critica all'immagine del pensiero e al senso comune, si può quindi comprendere come anche nei primi scritti su Kant si possa intravedere l'intento critico-clinico che muove la filosofia deleuziana. La *filosofia critica di Kant* del 1963 è un testo che sia per la destinazione editoriale che per lo stile appare essere un commento divulgativo alle Critiche kantiane<sup>19</sup>. Se però viene letto in corrispondenza delle ora citate osservazioni del documento di *Differenza e ripetizione* dello stesso anno, si comprende come già in questo commento a Kant si celi quell'impostazione di fondo che avrebbe condotto alla torsione deleuziana del trascendentale<sup>20</sup>. L'interpretazione della filosofia trascendentale di Kant non a caso prende avvio dal concetto di facoltà, intesa come forma di legislazione della soggettività umana sull'esperienza. Da questa prospettiva si può anche apprezzare il peso critico della messa in rapporto tra l'accordo delle facoltà e il concetto di senso comune per come esplicitato anche nell'articolo coevo su Kant e l'idea di genesi<sup>21</sup>. In questo articolo, in cui Deleuze si pone di discutere delle «difficoltà» dell'estetica kantiana e del suo sistema, ha un ruolo speciale il concetto di sublime, rappresentando proprio quel modello di

l'immagine dogmatica, e non vuole andare in un'altra direzione che quella del senso comune stesso [...]. In principio, ci si dice che le potenze esteriori al pensiero (il corpo per esempio) lo sviiano dalla sua vocazione pura: ma in realtà, il pensiero puro che ci si presenta è pronto a patteggiare con altre potenze esteriori, con altri "corpi", i corpi costituiti che dirigono il mondo e l'opinione (Chiesa, Stato...)». (Archives nationales [France] Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre II. L'image de la pensée*, 60-62).

<sup>19</sup> G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, a cura di F. DOMENICALI, Napoli-Salerno 2019. La destinazione editoriale del testo è la collana dai fini esplicitamente didattici *Initiation philosophique* diretta da Jean Lacroix per Presses Universitaires de France.

<sup>20</sup> La *post-fazione* di Sandro Palazzo illustra i luoghi del testo in cui si può individuare un'impronta critica almeno implicita nell'approccio di Deleuze, attraverso l'accostamento alla versione definitiva di *Differenza e ripetizione*: «Si può vedere allora come l'intento di ricognizione del sistema (qui quello kantiano), nella ricerca della cogenza della relazione tra ordine ontologico e ordine aletologico, sia già immediatamente critica; la ricostruzione del meccanismo concettuale non ha un valore storico-erudito ma propriamente teoretico nella misura in cui lascia emergere discrasie o aporie» (*Post-fazione* di S. PALAZZO, in DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, 117).

<sup>21</sup> G. DELEUZE, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. BORCA, Torino 2007, 71-72.

genesi che è l'oggetto precipuo della dissertazione. Rispetto la veste clinica della critica, questa focalizzazione del concetto di sublime è di fondamentale interesse data la sua importanza nella versione definitiva di *Differenza e ripetizione*. Le osservazioni sull'immagine del pensiero e sul senso comune svolte attraverso la discussione della filosofia kantiana, nelle bozze hanno ancora uno statuto embrionale. La loro carica critica viene liberata solo attraverso il sovvertimento della dottrina kantiana delle facoltà provocato dalla centralizzazione forzata dell'esperienza del sublime<sup>22</sup>. L'esercizio trascendente delle facoltà vissuto (anche) in quest'esperienza permette al soggetto di captare la Differenza, di prendere consapevolezza del carattere molteplice dell'esperienza reale a scapito dell'apparente stabile determinazione dell'evidenza sensibile. Per questa ragione Deleuze auspica addirittura una pedagogia dei sensi, in cui l'esercizio trascendente delle facoltà, permettendo di apprendere della natura essenzialmente differenziale del sensibile, assume una funzione clinica nei confronti delle manie deterministiche della stupidità, il cui fondamento è una cieca fiducia nella percezione<sup>23</sup>. L'apprendimento di una pedagogia dei sensi non deve però essere frainteso: l'esercizio trascendente della facoltà non dipende da una scoperta del soggetto conoscente. Lo sfatarsi delle facoltà è piuttosto causato dall'incontro violento con dei *segni* che fanno a pezzi il soggetto e l'immagine che ha di sé.

## 2. *Segni e inconscio: critica e clinica con Proust e Masoch*

Che il nesso di critica e clinica sia determinante è reso evidente anche dal suo mettere in luce il fondo non-filosofico da cui, secondo

<sup>22</sup> «Si tratta di una catena obbligata e spezzata, che percorre i resti di un io dissolto come i confini di un Io incrinato. L'uso trascendente delle facoltà è un uso propriamente paradossale, che si oppone al loro esercizio con la regola di un senso comune. [...] Kant per primo ha mostrato la possibilità di un tale accordo mediante la discordanza, con l'esempio dell'immaginazione e del pensiero così come si esercitano nel sublime. C'è dunque qualcosa che si comunica bensì da una facoltà all'altra, ma si trasforma e non forma un senso comune» (DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 190).

<sup>23</sup> *Ibid.*, 306.

Deleuze, la stessa filosofia nasce. C'è un'origine sensibile a cui l'evento dell'arte allude. Se è vero che il gesto nietzscheano permette di fare breccia nella teoria filosofica per rinnovarla dalle fondamenta (togliendole), i segni di un nuovo avvenire di essa sono rintracciati da Deleuze nella letteratura di Proust. In *Proust e i segni* (1964) la riflessione di Deleuze sull'immagine del pensiero, avviata dall'opera su Nietzsche, presenta il taglio che troverà poi adempimento nell'empirismo trascendentale<sup>24</sup>. Non a caso, la *Conclusione* (della prima parte) del libro su Proust – prendendo come titolo ancora un volta *L'immagine del pensiero* – conclude concentrando la portata filosofica della *Recherche* nel suo declinare il pensare come atto di interpretazione dei segni del mondo<sup>25</sup>. La grande scoperta filosofica della *Recherche* è l'*involontario*, che demistifica il presupposto filosofico-dogmatico di una buona natura del pensiero e di una buona volontà del pensatore. Nell'esperienza dell'involontario il soggetto scopre la sua passività: ha in sé un'incrinatura che lo rende sempre *soggiocato* dai segni del mondo. Ma la scoperta è anche più estrema: l'involontario mostra l'apertura del pensiero nei confronti delle altre facoltà, cancella l'illusione di una sua indipendenza per dischiuderlo alla molteplicità e alle sue contingenze<sup>26</sup>.

Anche in questo caso, il confronto con le bozze di *Differenza e ripetizione* rimarca come per Deleuze il lavoro parallelo su altri autori si intrecci con la costituzione della sua filosofia. All'opera letteraria di Proust viene qui attribuita la coniazione di un'*immagine esoterica del pensiero*, in quanto esso è forzato a pensare dall'esercizio differenziale delle facoltà scatenato dalla violenza di un segno:

pochi autori quanto Proust hanno saputo dare del pensiero questa immagine esoterica, dove l'esercizio differenziale delle facoltà comunica precisamente al pensiero la violenza che lo forza a pensare l'essenza [...]. Alle verità della

<sup>24</sup> SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirismo trascendentale*, 12-13.

<sup>25</sup> G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, a cura di C. LUSIGNOLI - D. DE AGOSTINI, Torino 2021, 90.

<sup>26</sup> «L'avventura dell'involontario si ritrova a livello di ogni facoltà [...]. I termini 'volontario' e 'involontario' non indicano facoltà differenti, ma piuttosto un differente esercizio delle medesime facoltà» (*Ibid.*, 91)

filosofia, Proust rimprovera di restare arbitrarie, perché testimoniano solamente di una necessità ipotetica e presuppongono una buona volontà del pensatore come una buona volontà del pensiero. Proust voleva che, a partire dal sensibile e per la staffetta di una memoria-immaginazione, noi fossimo forzati a pensare l'essenza, e di gioirne. Il segno sensibile, il segno immemoriale, l'essenza pensata sono le categorie sotto le quali interpreta la sua opera. [...] Egli credeva di superare il dominio delle verità filosofiche. Infatti infranse l'immagine dogmatica del pensiero. Lo vestì di una immagine esoterica, in cui il pensiero trovò le sue condizioni di conoscenza e di verità in un nuovo uso delle facoltà, adatto particolarmente al progetto di una filosofia trascendentale<sup>27</sup>.

Attraverso l'opera letteraria di Proust, Deleuze vede la possibilità di rinnovare la filosofia collocandola nel dominio dei segni e delle forze che da questi scaturiscono. Si fraintenderebbe però se si pensasse che la letteratura permette una rivoluzione filosofica in quanto un qualcosa di *essenzialmente* diverso dalla filosofia. Al contrario, la letteratura, ricordando al pensiero della sua origine sensibile, ricorda alla filosofia che appartiene al dominio della vita, per questa ragione il suo esercizio non è in un piano distinto e trascendente rispetto quello delle altre discipline<sup>28</sup>. Nel contaminare la pratica filosofica con quella delle (altre) arti, Deleuze non suggerisce una fine della filosofia, ma al contrario la apre a una potenzialità infinita di applicazione che è quella di un pensiero non affisso alla propria immagine. Di conseguenza, la filosofia è clinica nella misura in cui non si fonda su una riflessione autoreferenziale, ma è soggetta già in via di principio all'interrelazione con le altre pratiche. La letteratura (e l'arte in genere), a sua volta, può essere clinica se è portatrice di segni che forzano il pensiero a uscire da sé e a dare una comprensione di questo incontro. L'incontro con i segni – è qui viene fatto un ulteriore passo teorico – non è però l'impatto violento di un esterno *altro* che porterebbe le facoltà soggettive a destabilizzarsi. Il punto nevralgico della scoperta in cui sfocia il trauma violento dell'incontro, è che non vi è un'interiorità che non sia già da sempre

<sup>27</sup> Archives nationales (France) Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre II. L'image de la pensée*, 82-83.

<sup>28</sup> G. DELEUZE, *Pourparler*, a cura di S. VERDICCHIO, Macerata 1999, 162.

implicata in un'esteriorità. Una qualsiasi distinzione *ontologica* tra i due piani va a saltare. La verità dei segni a cui conduce la *Recherche* è quella di un piano molteplice originario – quello delle essenze ideali – di cui l'io è un prodotto<sup>29</sup>. L'apprendimento di questa verità – ogni volta da farsi nell'incontro con i segni – è terapeutico, in quanto l'io smaschera le illusioni prodotte nella rappresentazione di sé: questa offuscava la pluralità delle forze di cui la soggettività è espressione<sup>30</sup>.

È notevole constatare come questa concezione della pluralità assuma primo piano già nella prima versione di *Differenza e ripetizione*, nella formulazione di un inconscio differenziale che si propone in alternativa a quello freudiano<sup>31</sup>. Sul significato che ha per la critica clinica deleuziana la concezione di un inconscio differenziale, può offrire delle delucidazioni il saggio su Sacher-Masoch del 1961 che, pur carsicamente, inaugura i lavori deleuziani sulla clinica<sup>32</sup>. La discussione sul masochismo è per Deleuze il tramite

<sup>29</sup> «[...] ciò che chiamiamo mondo esterno è solo la proiezione deludente, il limite che rende uniformi tutti i mondi espressi). Ma il mondo espresso non si confonde col soggetto: se ne distingue, precisamente come l'essenza si distingue dall'esistenza [...]. Non esiste al di fuori del soggetto che lo esprime, ma è espresso come essenza, non già dallo stesso soggetto, ma dall'Essere, o dalla regione dell'Essere che si rivela al soggetto. [...] è proprio l'essenza che ravvolgendosi su se medesima, costituisce la soggettività. Non gli individui costituiscono i mondi, ma i mondi inviluppati, le essenze, costituiscono gli individui» (DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, 41-42).

<sup>30</sup> SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirism transcendentale*, 53.

<sup>31</sup> «Mai Freud metterà in questione il postulato seguente, che l'inconscio non può essere compreso che in termini di opposizione. Senza dubbio qui vede il proprio di una concezione psicoanalitica dell'inconscio, fondata sulle tendenze e sulle pulsioni, contro l'inconscio filosofico delle piccole percezioni. [...] In breve, il dibattito sull'inconscio risveglia un vecchio dibattito filosofico: l'inconscio è differenziale o conflittuale? Tuttavia dobbiamo precisare che un inconscio differenziale e ideale, un inconscio fatto di Idee, non sarebbe in alcun modo un inconscio senza essere e limitativo» (Archives nationales [France] Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre II. La répétition pour elle-même*, 98 e 100). Un'analisi approfondita delle argomentazioni teoretiche di Deleuze sull'inconscio differenziale e quello freudiano sarebbero qui fuori contesto. Questa analisi sarà oggetto di trattazione della mia tesi di dottorato a cui devo rimandare.

<sup>32</sup> Anche se bisogna notare che Deleuze in questo articolo non fa ancora espres-

per una critica al modello di inconscio teorizzato dalla psicoanalisi di Freud. L'interpretazione freudiana del masochismo corrisponderebbe all'immagine di un inconscio dominato dalla legge del Padre<sup>33</sup>. La letteratura di Masoch permette di elaborare una diversa interpretazione del masochismo, in cui è la figura della Madre a fare da *domina*. La differenza tra le due interpretazioni sarebbe sostanziale. Nel masochismo freudiano il Padre rappresenta la vittoria dell'autorità della Legge, quando nell'opera di Masoch – sostiene Deleuze – l'autorità legalitaria paterna è al contrario ridicolizzata attraverso la volontaria sottomissione del masochista alla Madre. Non possiamo in questo contesto seguire i densi sviluppi che, a partire da questa considerazione sui ruoli del Padre e della Madre, Deleuze affronta con l'interpretazione freudiana del masochismo. Quel che qui interessa rilevare è che, così come nel fenomeno del masochismo, nella determinazione freudiana dell'inconscio l'istinto di morte assume un ruolo preponderante<sup>34</sup>. Un'interpretazione del masochismo basata sul ruolo della Madre, afferma Deleuze, trasformerebbe lo statuto psicoanalitico della morte in quello di una morte solo simbolica, rendendo così conto della natura simbolica dell'inconscio<sup>35</sup>. L'estrema rilevanza di queste argomentazioni si può co-

samente uso del termine 'clinica'. In *Présentation de Sacher-Masoch* del 1967 – libro che sviluppa organicamente le posizioni dell'articolo del 1961 – l'intento clinico è esplicito sin dalle prime pagine: G. DELEUZE, *Il freddo e il crudele*, a cura di G. DE COL, Milano 2007, 19-20.

<sup>33</sup> «Sembra perciò piuttosto dubbio che l'immagine del Padre, nel masochismo, abbia il ruolo che gli viene attribuito da Freud. La psicanalisi freudiana soffre in generale di un'inflazione del padre [...]. Tutto avviene come se le interpretazioni freudiane, spesso, non fossero in grado di superare gli strati più superficiali e individualizzati dell'inconscio» (G. DELEUZE, *Da Sacher-Masoch al masochismo*, in *Lettere e altri testi*, tr. it. di A. FRANZONI, Macerata 2021, 190-191).

<sup>34</sup> DELEUZE, *Da Sacher-Masoch al masochismo*, 196-197.

<sup>35</sup> «Così per Freud “il sessuale non è mai un simbolo”, mentre l'istinto di morte rappresenta una morte reale e un istinto irriducibile che è ritorno alla materia [...]. Egli non fu in grado di comprendere la funzione delle immagini originali [...]. Il dato irriducibile dell'inconscio è il simbolo stesso, e non un ultimo elemento simbolizzato. In verità, *tutto è simbolo nell'inconscio*: la sessualità, la morte e tutto il resto. La morte va compresa come una morte simbolica, e il ritorno alla materia come un ritorno alla morte simbolica» (*Ibid.*, 197).

gliere solo chiamando nuovamente in causa le considerazioni sul concetto di inconscio approntate nelle bozze di *Differenza e ripetizione*. Tra i rilievi critici che Deleuze pone alla concezione dell'inconscio della psicoanalisi di Freud, vi è il ruolo in ultima istanza solo subalterno dato al concetto di simbolo. La psicoanalisi freudiana filtrerebbe ogni simbolo attraverso le lenti della sessualità, non cogliendo piuttosto la natura simbolica dell'inconscio stesso<sup>36</sup>. Nel contesto di questo contributo è di interesse notare che, alla diversa determinazione del rapporto tra i concetti di inconscio e di simbolo, sia corrispondente una diversa realizzazione della clinica. Nella conclusione dell'articolo su Masoch, Deleuze sostiene come la psicoanalisi erroneamente intenda la cura come un far svanire i simboli. Al contrario, i simboli sarebbero i medium attraverso cui la personalità avviene alla propria cura:

Esiste sempre una *verità* delle nevrosi o dei disturbi in quanto tali. Il problema della cura non è quello di far svanire i simboli per sostituirvi una corretta valutazione del reale, ma al contrario di profittare di ciò che in essi è surreale per dare agli elementi trascurati della nostra personalità lo sviluppo che reclamano<sup>37</sup>.

Nella focalizzazione del concetto di inconscio l'incidenza che per Deleuze ha il nesso di critica e clinica è più che mai in evidenza. Uno sguardo attento all'evoluzione che queste posizioni teoriche subiscono sino alla loro configurazione più elaborata in *Logica del senso*, aprirebbe a notevoli stimoli per ulteriori approfondimenti da un punto di vista diacronico. L'intreccio ermeneutico proposto tra le pubblicazioni dei primi anni Sessanta e le bozze di *Differenza e ripetizione* lascia quindi emergere la fecondità dell'indagine clinica nel pensiero

<sup>36</sup> «Quando dice che “il sessuale non è mai simbolo”, egli [Freud] vuol dire infatti che la sessualità non è mai segno d'altra cosa. C'è lì un impiego discutibile della parola simbolo. Poiché se qualcosa è irriducibile, è ben simbolo essa stessa [...]. I simboli sono i soli dati ultimi e irriducibili dell'inconscio stesso; questo perché loro hanno una doppia capacità, di fuoco e di orizzonte, per rapporto ad esseri concreti e alle relazioni reali che li presuppongono» (Archives nationales [France] Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre I. Problème et Idée*, 25).

<sup>37</sup> DELEUZE, *Da Sacher-Masoch al masochismo*, 197.

deleuziano, nel prendere parte alla sua origine e nel toccarne tessuti ancora da spiegare<sup>38</sup>.

L'implicarsi di critica e clinica è una dei tratti più peculiari della filosofia di Deleuze. Attraverso le prime opere degli anni Sessanta e le bozze coeve di *Differenza e ripetizione*, si vuole rilevare come questa implicazione sia all'origine della filosofia deleuziana e ne contrassegni la postura teorico-pratica. Coinvolgendo le letture deleuziane di Nietzsche, Kant, Proust e Masoch, si scorge come l'istituzione della critica sia funzionale a una riflessione clinica sulla vita, tratto che le bozze di *Differenza e ripetizione* modellano nelle nuove creazioni concettuali dell'immagine del pensiero e di un inconscio differenziale.

*Deleuze's clinic critic is one of the most peculiar expression of his philosophy. Through the 1960s first works and the contemporary Difference and Repetition's drafts we can focus the role of the critic and the clinic at the origin of the theoretical-practical constitution of Deleuzian philosophy. The works on Nietzsche, Kant, Proust and Masoch point out the clinical reflexion on life in the critic's foundation. On this basis, Deleuze proposes a new conception of the Image of thought and differential subconscious in Difference and Repetition's drafts.*

<sup>38</sup> Alla luce di quanto osservato, risulta significativo che le bozze di *Differenze e ripetizione* concludano proprio con delle considerazioni sulla cura: «Se noi guariamo, se ci liberiamo, ciò non è per coscienza o memoria, ma per delle ripetizioni che si avvicinano al vero criterio, e che formano tra il Me e l'Idea dei felici rapporti di adeguazione sempre più intimi. Si dirà allo stesso modo: non è per un contatto con il reale che noi guariamo, ma per lo sviluppo di ciò che c'è di irreali nella 'situazione analitica'. Non c'è educazione per il reale, ma una formazione dell'irreale, per l'irreale. L'irreale, in effetti, contiene nel mascheramento le vere potenze di una ripetizione formatrice, che afferma e libera» (Archives nationales [France] Cote 2013 0498/32, G. DELEUZE, *Chapitre II. La répétition pour elle-même*, 118).

Articolo presentato nell'aprile 2023. Pubblicato online a dicembre 2023.  
© 2023 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia  
Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VIII, 2 - 2023  
DOI: 10.13129/2499-8923/2023/8/3985

