



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*UNIVOCITÀ E INDIVIDUAZIONE
LA PRE-SENZA DI DUNS SCOTO IN DELEUZE*

Relatore:
Ch.mo Prof. Enrico Moro

Laureando:
Leonardo Monterubbiano
Matricola n. 1236263

ANNO ACCADEMICO 2021 - 2022

Indice

| | |
|---|-------|
| Introduzione | p. 3 |
| 1. Capitolo 1 | p. 5 |
| 1.1 <i>Univocità dell'essere, distinzione formale e distinzione individuante in Différence et répétition</i> | p. 6 |
| 1.2 <i>La neutralità dell'essere in Spinoza et le problème de l'expression</i> | p. 8 |
| 1.3 <i>L'individuazione per tramite della heccéité in Mille plateaux</i> | p. 10 |
| 1.4 <i>Conclusioni</i> | p. 12 |
| 2. Capitolo 2 | p. 13 |
| 2.1 <i>Dialettica, problematica e ragion sufficiente in Différence et répétition</i> | p. 13 |
| 2.2 <i>La triade di Différence et répétition e il suo rapporto con le due triadi di Spinoza; il rapporto delle due triadi di Spinoza con il principio di ragion sufficiente</i> | p. 14 |
| 2.3 <i>Il funzionamento delle triadi contenute in Spinoza</i> | p. 17 |
| 2.4 <i>La prima logica dell'individuazione, ovvero la logica dell'univocità: la ripetizione come "ripetizione speculativa"</i> | p. 19 |
| 2.5 <i>La seconda logica dell'individuazione: la "forclusione"</i> | p. 23 |
| 2.6 <i>La prossimità della dottrina scotiana alla seconda logica dell'univocità; la haecceitas scotiana è un'individuazione della forma in senso oggettivo</i> | p. 24 |
| 2.7 <i>Conclusioni</i> | p. 26 |
| 3. Capitolo 3 | p. 27 |
| 3.1 <i>La Verwerfung tra rimozione originaria e retranchement</i> | p. 28 |
| 3.2.1 <i>La metafora paterna e la sua ambivalenza</i> | p. 32 |
| 3.2.2 <i>Dalla metafora paterna alla separazione: il godimento come l'opposto del desiderio</i> | p. 36 |
| 3.3 <i>Conclusione: la forclusion généralisée a confronto con la schizophrénie deleuziana</i> | p. 43 |
| 4. Capitolo 4 | p. 49 |
| 4.1 <i>Le sei Quaestiones del De principio individuationis</i> | p. 50 |
| 4.2 <i>Il plesso in quid-in quale e la struttura dell'individuazione</i> | p. 56 |
| 4.3 <i>Conclusioni. L'esito della neutralità dell'ens</i> | p. 62 |
| Conclusioni | p. 63 |
| Bibliografia | p. 66 |

Introduzione

Nel decimo *plateau* del secondo tomo di *Capitalisme et schizophrénie*¹, intitolato “1730 – *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...*”, Gilles Deleuze introduce la nozione di *eccéité*, che conia a partire da *ecce*, «voici». È certo «une erreur, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec*, ‘cette chose’. Mais c’est une erreur féconde, parce qu’elle suggère un mode d’individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d’une chose ou d’un sujet»².

Stando così le cose, appare allora bizzarro che Deleuze impieghi regolarmente nel corso del testo, al posto di *eccéité*, la formula ibrida di *heccéité*. Alla tentazione di cogliere, nella *b* apposta ad *ecce*, un cenno residuale alla dottrina scotiana, risponde, e a ragione, l’obiezione che si richiama alle dure critiche pronunciate all’indirizzo del *Doctor Subtilis* in *Spinoza et le problème de l’expression*³, dove a costituire l’obiettivo polemico è il concetto di neutralità dell’*ens*⁴. D’altro canto, è proprio su questo tratto della metafisica scotiana che Deleuze impernia la convinzione, ribadita in *Mille Plateaux*, secondo cui la tesi univocista o espressionista⁵ troverebbe il suo compimento solo in una filosofia della sostanza spontaneamente differenziantesi – cioè a dire, nello spinozismo.

Eppure, non si può dire che la proposta di intravedere nel conio deleuziano un riferimento velato a Duns Scoto sia del tutto infondata: e ciò, soprattutto se si guarda all’opera maggiore che cade fra la pubblicazione del libro su Spinoza, nel 1968, e quella di *Mille plateau*, nel 1980, ovvero a quell’*Anti-Edipe*⁶ dove torreggia una nozione che appare tanto prossima a quella di neutralizzazione, qual è quella di forclusione⁷.

In effetti, l’avvio del programma teorico che va sotto il nome di *schizoanalyse* segna un cambio di passo nella maniera in cui Deleuze si appropria al problema dell’individuatione. Il mutamento di paradigma si segnala per un duplice ordine di fenomeni: 1) per ciò che riguarda l’accesso al pensiero di Scoto, la migrazione dell’interesse dalla triade di *univocità*, *distinzione formale* e *distinzione modale*, analizzata in *Différence et répétition*⁸ e in *Spinoza*, alla nozione di *haecceitas*, mutata per l’appunto in *heccéité* e consegnata alle pagine di *Mille plateau*; 2) per ciò che riguarda il ver-

¹ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateau*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

² *Ivi*, p. 318.

³ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

⁴ Per il significato di neutralità dell’*ens*, il riferimento è alle sezioni 1.2, 4.2 e 4.3 del presente lavoro. In linea generale, ai fini dell’apprensione del concetto di neutralità è utile tener presente che: 1) gli attributi di neutralità ed indifferenza vanno in uno, giacché entrambi esibiscono il fatto per cui l’*ens* si sottrae ad ogni interazione con il finito e l’infinito – cioè a dire, con i due poli entro cui s’articola il concetto d’individuatione; 2) l’*ens* di Scoto non è da intendere alla stregua dell’ente contrapposto all’*esse* – né viceversa alla stregua dell’essere che si consuma negli *entia* –, ma è piuttosto il ‘ce-que-c’est’ di un qualcosa, il concetto – mediano fra quelli di particolare ed universale – di *natura communis*.

⁵ Per l’equivalenza tra *univocità*, *espressionismo* ed *immanentismo*, il riferimento è alla sezione 2.2 del presente lavoro. In linea di principio, si può definire l’univocità come il fatto per cui nomi diversi additano il medesimo referente (e al limite, il referente si confonde con i predicati che vi si riferiscono). L’equivocità al contrario, si risolve nel fatto per cui lo stesso nome si trova a designare realtà eterogenee (e a tal proposito, il paradigma è costituito dall’analogia di proporzionalità e dalla relazione a quattro membri che essa implica).

⁶ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Anti-Edipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

⁷ Per il concetto di forclusione, il riferimento in particolare è al capitolo terzo del presente lavoro.

⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

sante psicoanalitico, l'abbandono della tesi⁹ che eguaglia la genesi del senso all'attraversamento del complesso d'Edipo, in favore del meccanismo di forclusione che si situa al contrario dal lato dello schizofrenico, l'*anœdipien* per antonomasia.

Si ha pertanto l'impressione che una cesura – coincidente con la pubblicazione dell'*Anti-Œdipe* – s'installi nel cuore del pensiero deleuziano, ripartendolo in due metà: 1) l'una, dove l'individuazione si mantiene solidale con la logica sottesa all'univocità e il tratto *neuter* dell'*ens* di Scoto è stimato un vizio della sua metafisica; 2) l'altra, in cui Deleuze cerca al contrario di conoscere il *principium individuationis* a prescindere dal vincolo dell'immanenza – e cioè a dire come *heccéité* foggiate sul modello della forclusione lacaniana.

Muovendo dal presupposto di un Deleuze bifronte, il quesito cui tenta di dar risposta questo lavoro si potrebbe allora formulare nella maniera che segue: è possibile, e in che misura, definire il meccanismo d'individuazione reperito al di là dell'*Anti-Œdipe* come coestensivo al carattere *neuter* dell'*ens* scotiano? Lo svolgimento di questo interrogativo ci impegnerà su diversi fronti, corrispondenti ai quattro capitoli di questo lavoro: 1) ricostruzione sintetica della presenza di Scoto nell'opera di Deleuze; 2) esposizione della logica sottesa all'univocità dell'essere e caratterizzazione della cesura incarnata dall'*Anti-Œdipe*; 3) inquadramento del concetto di forclusione, cioè a dire del dispositivo posto da Lacan alla base della struttura psicotica, e di cui Deleuze fa la chiave d'accesso alla sua *schizoanalisi*; 4) riesame del concetto di neutralità dell'*ens* a partire dalla risemantizzazione cui Scoto sottopone le nozioni di *in quid* e *in quale*.

⁹ La tesi s'inferisce specialmente a partire da: Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 243-246.

Capitolo 1

La presenza di Duns Scoto nell'opera di Gilles Deleuze

Duns Scoto è, agli occhi dell'autore di *Différence et répétition*, il capostipite dell'ontologia univocista¹. Eppure, l'analisi dell'influenza scotiana sul pensiero di Deleuze urta, fin dal primo momento, in un dato, quello dell'esiguo numero di pagine (poco più di una decina, nel complesso della sua opera) consacrate dal filosofo francese al *Doctor Subtilis*, che stride con l'ampia estensione dei materiali dedicati invece agli altri due autori assorbiti entro il filone espressionista², vale a dire, a Spinoza e Nietzsche. Prima di interessarci al chiarimento delle ragioni di questo fenomeno, vogliamo passare in rassegna i luoghi in cui Deleuze tratta della dottrina scotiana, che sono, nello specifico:

- 1) Il primo capitolo di *Différence et répétition*, intitolato *La différence en elle-même*³, dove, al merito di Scoto, è ascrivita l'elaborazione della triplice dottrina dell'essere univoco, della distinzione formale e, infine, della distinzione modale.
- 2) I capitoli terzo e dodicesimo di *Spinoza et le problème de l'expression*, intitolati rispettivamente *Attributs et noms divins* e *L'essence de mode : passage de l'infini au fini*⁴, dove a delinearsi è la figura di uno Scoto al contempo precursore di Spinoza sul terreno dell'espressionismo filosofico, e inconsapevole forgiatore di nozioni di cui egli stesso non seppe cogliere la piena portata.
- 3) La conclusione dell'ottava lezione del ciclo che in Italia è stato accolto nel volume *Cosa può un corpo?*⁵, dove ancora una volta il riferimento è alla distinzione modale.

A tutto ciò si deve aggiungere l'apparizione del termine di *becçéité* nei *Dialogues*⁶ e, soprattutto, in *Mille plateaux*⁷, per la quale si deve parlare tuttavia di una derivazione «in negativo», opposta cioè all'etimologia scotiana di *haecceitas*. D'altra parte, che Deleuze accenni ad un «*erreur fécond*»⁸, e che la teoria dell'individuazione sottesa alla sua *becçéité* poggi esclusivamente sulla nozione spinoziana del corpo in quanto definito da un rapporto di riposo e movimento⁹, allude in verità ad una divaricazione ben più profonda tra Scoto e Spinoza, che non quella che separa il maestro dall'allievo che semplicemente lo supera.

¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 52: «Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'Être une seule voix».

² Per l'equivalenza tra espressionismo e univocità, il riferimento è alla sezione 2.2 del presente lavoro.

³ *Ivi*, pp. 52-58.

⁴ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, rispettivamente pp. 54-58 e 176-179.

⁵ Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 168-169.

⁶ (con Parnet C.) Gilles DELEUZE, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.

⁷ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

⁸ *Ivi*, p. 318.

⁹ Sul tema del corpo in quanto definito da un rapporto di riposo e movimento, rimando a: François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 51-92.

1.1 – Univocità dell'essere, distinzione formale e distinzione individuante in *Différence et répétition*

Gli sforzi che Deleuze fa confluire nel primo capitolo di *Différence et répétition* mirano a comporre in unità, sotto il segno dell'essere univoco e in dissenso con una presunta linea analogica¹⁰, filosofie tra loro apparentemente disparate come quelle di Scoto, Spinoza e Nietzsche. In quest'ottica, la grandezza di Duns Scoto, primo anello della catena univocista, consisterebbe niente di meno che nell'invenzione dei tre “ingredienti” elementari di ogni concezione “anarchica” dell'essere¹¹, vale a dire di quelle nozioni di *univocità*, *distinzione formale* e *distinzione modale* che è ora tempo di osservare più da vicino:

- 1) per ciò che concerne l'*univocità* dell'essere, la trattazione deleuziana procede lungo due vie, l'una che prende le mosse dall'analisi della proposizione intesa come «*unité complexe*»¹², l'altra che rinvia al concetto scotiano dell'essere in quanto *neuter*. Seguendo la prima via, l'essere è definito come il «*seul désigné*» per tutti i «*plusieurs sens formellement distincts*»¹³: «*On conçoit que des noms ou des propositions n'aient pas le même sens tout en désignant strictement la même chose (suivant des exemples célèbres, étoile du soir-étoile du matin, Israël-Jacob, plan-blanc)*»¹⁴. La struttura dell'articolazione *désigné-sens*, tuttavia, non interessa esclusivamente la relazione tra l'essere e i sensi, ma informa di sé anche il rapporto che stringe assieme ciascun senso e i suoi *désignants*: approdiamo così alla seconda definizione dell'*univocità*, che recita: «*Il faut ajouter que l'être, ce désigné commun, en tant qu'il s'exprime, se dit à son tour en un seul et même sens de tous les désignants ou exprimants numériquement distincts*»¹⁵. L'essere univoco – ovvero, la forma del rapporto *désigné-sens* o *désigné-désignants* –, esprime pertanto l'essere in quanto è comune all'universale e al singolare, tanto cioè all'ambito dei *sensi* quanto a quello dei *désignants*. A quest'altezza, incontriamo la seconda via di accesso all'*univocità*, che riprende il concetto scotiano dell'*ens* come *neuter*: «*Dans l'Opus Oxoniense [...] l'être est pensé comme univoque, mais l'être univoque est pensé comme neutre, neuter, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incrée. Scot mérite donc le nom de 'docteur subtil', parce que son regard discerne l'être en deçà de l'entrecroisement de l'universel et du singulier*»¹⁶. Appare con chiarezza che, al livello di *Différence et répétition*, l'*univocità* dell'essere e la neutralità dell'*ens* scotiano, lungi dall'entrare in conflitto, vanno piuttosto in uno.
- 2) la *distinzione formale* indica la modalità specifica con cui i sensi si differenziano tra di loro in rapporto al medesimo designato, identificato a quest'altezza con l'essere.

¹⁰ A ciascuno dei tre autori inquadrati nel filone univocista, se ne contrappone uno annoverato tra i pensatori dell'analogia, cioè a dire, tra i pensatori dell'identico e della differenza relativa: così a Scoto si oppone San Tommaso, a Spinoza Cartesio, e a Nietzsche Hegel.

¹¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 55: «*L'Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée*».

¹² *Ivi*, p. 52.

¹³ *Ivi*, p. 53.

¹⁴ *Ivi*, p. 52.

¹⁵ *Ivi*, p. 53.

¹⁶ *Ivi*, p. 57.

Sulla scorta di Duns Scoto¹⁷, Deleuze la definisce come: «une distinction réelle, puisqu'elle est fondée dans l'être ou dans la chose»; nel contempo, tuttavia, essa: «n'est pas nécessairement une distinction numérique, parce qu'elle s'établit entre des essences ou sens, entre des 'raisonnements formelles' qui peuvent laisser subsister l'unité du sujet auquel on les attribue»¹⁸. Per Deleuze, la *distinzione formale* rappresenta la prima delle modalità che in seno allo scotismo: «rapportaient à la différence cet être neutre indifférent»: superiore per grado alla “distinzione di ragione” (*distinctio rationis*), ma inferiore nel contempo alla “distinzione numerica” (*distinctio numeralis*), essa fornisce un *surplus* d'intelligibilità allo schema *désigné-sens*, nella misura in cui consente di pensare l'unità del soggetto (identificato da Deleuze con Dio¹⁹) attraverso tutti i suoi attributi, vale a dire, l'*immanenza* dell'essere in ciascuno dei sensi.

- 3) la *distinzione modale* indica, in stretta analogia con la *distinzione formale*, la modalità specifica con cui i *désignants* si differenziano tra di loro in rapporto al medesimo designato, individuato a quest'altezza in ciascuno dei sensi formalmente distinti. Tenendo conto della duplice applicabilità dello schema *désigné-...* associato all'essere univoco, ci accingiamo a leggere la definizione deleuziana della *distinzione modale*: «L'autre type de distinction, la *distinction modale*, s'établit entre l'être ou les attributs d'une part, et d'autre part les variations intensives dont ils sont capables. Ces variations, comme les degrés du blanc, sont des modalités individuantes dont l'infini et le fini constituent précisément les intensités singulières»²⁰. Come nel caso della *distinzione formale* per quanto riguarda l'essere, anche nel contesto della *gradazione* cui corrisponde la *distinzione modale* l'attributo “blanc” non è pensabile che come immanente a ciascuna della “modalités individuantes” in cui s'istanzia.

All'altezza di *Différence et répétition*, non può sfuggire l'accento marcatamente spinoziano del resoconto fornitoci da Deleuze intorno alla metafisica di Scoto. Intendendo la neutralità dell'essere come biforcazione della struttura *désigné-...* secondo i due livelli dei *sens* e dei *désignants*, e associando a ciascun polo dell'univocità una modalità specifica di distinzione – *formale* o *modale* –, Deleuze anticipa quella che sarà l'articolazione fondamentale di *Spinoza et le problème de l'expression*. Ai fini della ricostruzione genealogica del filone univocista, in breve, la neutralità dell'essere marca sì lo scarto che intercorre tra la metafisica di Scoto e il sistema spinoziano²¹, pur segnalandosi nel contempo per il fatto di implicare un movimento di differenziazione immanente del tutto sovrapponibile a quello di *espressione* reperito da Deleuze alla base dell'*Ethica*.

¹⁷ È da notare che Deleuze non s'impegna con la menzione esplicita dei passi scotiani. In tal modo, egli può dar conto del rapporto tra distinzione formale e modale in termini di autosimilarità – ciascuno dei modi è per un *sens* ciò che ogni *sens* è per l'essere –, prescindendo dal distinguo scotiano tra l'ambito dell'*in quid* e l'ambito dell'*in quale* (cfr. *infra*, cap. 4).

¹⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Al livello di *Différence et répétition*, l'asserzione per cui la neutralità dell'essere è la discriminante fra la metafisica di Scoto e il sistema di Spinoza ha tutto l'aspetto di un *flatus vocis*. In effetti, sembra che Deleuze se ne avvalga per giustificare il tratto progressivo della vicenda univocista, nel mentre che fornisce dell'*ens neuter* una caratterizzazione tale per cui esso viene a coincidere con la sostanza intrinsecamente differenziandosi di Spinoza.

1.2 – *La neutralità dell'essere in Spinoza et le problème de l'expression*

Ciò in cui ci imbattiamo in *Spinoza et le problème de l'expression*, al di là del richiamo consueto all'invenzione da parte di Duns Scoto della distinzione formale²², è il venire in primo piano di un tema già presente in *Différence et répétition*, quello della neutralità dell'essere univoco, che costituisce in questa occasione il nodo delle critiche schierate da Deleuze. A proposito di questo tratto distintivo dell'*ens* scotiano, l'interpretazione deleuziana subisce infatti una torsione, che fa dell'indifferenza dell'essere, anziché solo l'indice dello scarto fra Scoto e Spinoza in seno al quadro comune dell'espressionismo, più radicalmente il contrassegno della preclusione, per il *Doctor Subtilis*, dell'accesso a un'univocità ontologica propriamente detta.

Per prima cosa occorre chiedersi: in che cosa consiste e quali sono gli effetti, sul piano teoretico, di questo carattere *neuter* dell'*ens*²³ scotiano? Tanto in *Différence et répétition*, quanto nel volume su Spinoza, Deleuze ne riconduce la genesi al tentativo da parte di Scoto di rifuggire il *panteismo* in cui inevitabilmente la sua dottrina scivolerebbe, nel caso in cui l'essere univoco comune all'universale e al particolare non fosse al tempo stesso neutro. È così che: «la perspective théologique, c'est-à-dire 'créationniste', le forçait à concevoir l'Être univoque comme un concept *neutralisé, indifférent*. Indifférent au fini et à l'infini, au singulier et à l'universel, au parfait et à l'imparfait, au créé et à l'incrée»²⁴. In cosa si sostanzia il precipitato di questa “perspective théologique” è poi da leggersi nella sua immagine riflessa, per così dire, entro lo schermo spinoziano: «Chez Spinoza au contraire, l'Être univoque est parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autre chose»²⁵.

Muovendo da questi presupposti, è possibile enucleare con facilità tanto la natura quanto gli esiti di un simile intervento di neutralizzazione:

- 1) L'affermazione della neutralità dell'essere equivale in primo luogo ad una mancata definizione del campo univoco comune tanto alla sostanza che è *in se*, quanto ai modi che sono *in alio*. Non è difficile riconoscere in questo elemento univoco il termine mediano della prima triade rinvenuta da Deleuze nella filosofia di Spinoza – vale a dire, quel continente degli attributi che, in qualità di ragioni formali, costituiscono ciascuno l'essenza della sostanza e contengono quella dei modi²⁶.

²² Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème*, op. cit., pp. 54-57.

²³ Come ben evidenziato da: Andrea NANNINI, «Univocità metafisica dell'*ens* e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 103, No. 3, 2011, pp. 389-423: 391: «Benché non sia possibile, in questa sede, fornire una trattazione esaustiva del significato di questo termine [*scil.*: l'*ens*] nella tradizione tardoantica e medievale, tuttavia dobbiamo segnalare un'ambiguità di fondo che caratterizza questo termine. Esso non significa sempre e necessariamente l'ente in quanto contrapposto all'essere. [...] Nel caso di Duns Scoto il termine *ens* ricorre con una frequenza tale da rendere impossibile attribuirgli l'esclusiva significazione di ente, distinguendolo così dall'essere. Nella sua metafisica *strictu sensu* è infatti totalmente assente la contrapposizione *ens-esse*, perché Duns Scoto utilizza esclusivamente il termine *ens*, riservando il termine *esse* ad aspetti teologici legati all'essenza divina, che però non è più oggetto della metafisica, ma della teologia. Segnaliamo dunque la necessità di non appiattare la lettura dell'*ens* scotista alla sola dimensione dell'ente».

²⁴ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème*, op. cit., p. 58.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

- 2) l'esito di questa mancata definizione del campo univoco degli attributi risiede in ciò, che tanto l'infinito quanto il finito partecipano di questi elementi del *sens* in una forma del tutto estrinseca o, per meglio dire, *equivoca*. È quanto Deleuze suggerisce, allorché scrive: «Qu'est-ce que Duns Scot, en effet, appelait 'attribut' ? Justice, bonté, sagesse, etc., bref des propres»²⁷. In conseguenza di questa esterioresità, alla scansione – spinoziana, e perciò panteista – per cui l'essere (Dio) è predicato univocamente di ciascuno dei *sens* (infinito), i quali a loro volta sono predicati univocamente di tutti i *désignants* (finito), si sostituisce l'articolazione per cui gli attributi del *sens* sono detti in maniera equivoca al grado infinito e a quello finito, secondo le modalità rispettivamente dell'*in quid* e dell'*in quale*²⁸.

All'altezza di *Spinoza et le problème de l'expression*, l'esigenza d'isolare il concetto di *espressione*, in cui si condensa l'aspetto originale del sistema spinoziano, impone a Deleuze di sottoporre ad esame il fattore che marca la differenza tra il primo ed il secondo anello della genealogia univocista, vale a dire, la neutralità dell'*ens* scotiano. Non è infatti un caso che sia proprio nel contesto del raffronto con Spinoza che l'interpretazione della neutralità dell'essere come del carattere che consente d'insediare l'univocità sui due livelli dei *sens* e dei *désignants* sia definitivamente abbandonata. Anziché designare l'essere comune all'universale e al singolare, infatti, l'essere *neuter* apre piuttosto una cesura tra l'ambito dell'essenza generica (di cui l'essere è predicato *in quid*) e quello delle differenze che la contraggono al singolare, vale a dire, che la individuano (rispetto alle quale l'essere è invece predicato *in quale*). All'immanenza del *désigné* nei *sens* o nei *désignants* si sostituisce, di conseguenza, l'esterioresità delle differenze ultime rispetto al continente di ciò che è incluso *essentialiter* nell'essere, cioè a dire, l'equivocità dei *sens* rispetto alla loro predicazione *in quid* o *in quale*²⁹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Il plesso *in quid-in quale* viene agganciato da Duns Scoto in: Giovanni DUNS SCOTO, *Questiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio 19, §§5-6, dove del predicare si dice che esso «dividitur [...] in quid et in quale tamquam primos modos praedicandi [...]. Intelligendum quod praedicari in quid est praedicare essentiam per modum essentiae. Hoc convenit generi, quia genus accipitur a parte materiali et ideo praedicat essentiam per modum substantis, qui est modus essentiae. Per oppositum, differentia accipitur a parte formali, et ideo praedicat essentiam modum informantis, et ideo in quale». Per il Duns Scoto lettore di Porfirio, dunque, lo schema *in quid-in quale* non esprime null'altro che la formula della *composizione* di genere e specie, di materia e forma, entro l'essenza. Tutt'altro discorso vale invece per l'aspetto che ci sembra costituire l'originalità della proposta scotiana, vale a dire, per la risemantizzazione cui Scoto sottopone le stesse modalità fondamentali della predicazione: l'*ens* è predicato univocamente tanto *in quid* quanto *in quale*, è cioè predicato *in quid* di tutto ciò che è detto *essentialiter* (dunque non solo del genere, ma anche della specie e dell'individuo), ed *in quale* di ciò che è incluso *virtualiter* negli attributi *in quid* (ovverosia, delle differenze ultime e delle proprietà dell'essere). La diade *in quid-in quale* si estende pertanto al di là del perimetro dell'essenza, i cui elementi sono omogeneamente predicati *in quid*, e perciò non suscettibili di composizione. Se si aggiunge che la modalità specifica con cui gli elementi inclusi *essentialiter* nell'essere si differenziano tra di loro è la *distinzione formale*, sarà allora naturale associare la predicazione *in quid* al livello dell'infinito (Dio è colui che, in virtù della sua infinità, conserva la propria unità attraverso tutti gli attributi): e tuttavia, si tratta di un'espressione approssimativa, dal momento che l'infinito di Dio, così come il finito degli *entia*, non sono null'altro che i due modi intrinseci di cui l'*ens* è predicato *in quale*. Più corretto sarà pertanto, a proposito di Scoto, scindere l'infinito dall'universale, associando il primo, assieme con il finito, alla predicazione *in quale*, ed il secondo, a quella *in quid*.

²⁹ Per ciò che riguarda l'equivocità introdotta dalla neutralità dell'*ens*, cfr. *infra*, cap. 4.

1.3 – L'individuazione per tramite della heccéité in Mille plateaux

Nel decimo *plateau* del secondo tomo di *Capitalisme et schizophrénie*, intitolato “1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, Deleuze introduce la nozione di *heccéité*, che conia a partire da *ecce*, “ecco”. «C'est une erreur – precisa Deleuze –, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec* ‘cette chose’. Mais c'est une erreur féconde, parce qu'elle suggère un mode d'individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d'une chose ou d'un sujet»³⁰. Stando così le cose, appare allora bizzarro che Deleuze impieghi sistematicamente, nel corso del testo, al posto di *eccéité*, la formula ibrida di *heccéité*. Della tentazione di cogliere, nella *b* apposta ad *ecce*, un cenno residuale alla dottrina scotiana, daremo ragione nel quarto ed ultimo capitolo del presente lavoro; per il momento, ci basti delineare la struttura ed il meccanismo della *heccéité* deleuziana, così come si trovano esposti nelle sezioni *Souvenirs d'un théologien*, *Souvenirs à un spinoziste, I*, *Souvenirs d'un spinoziste, II* e *Souvenirs d'une heccéité* del *plateau* menzionato più in alto.

Per ciò che riguarda il contenuto, Deleuze congegnava la nozione di *heccéité* a partire da quella spinoziana del corpo in quanto definito da un rapporto di riposo e movimento³¹. Per prima cosa ci domandiamo: di che tipo di rapporto si tratta e quali sono i termini che vi sono inclusi? Sul secondo punto, la risposta di Deleuze è molto chiara: si tratta di «éléments qui n'ont plus de forme ni de fonction, qui sont donc abstraits en ce sens, bien qu'ils soient parfaitement réels»³². Non si tratta né di atomi – cioè a dire, di «éléments finis encore doués de forme» –, né di elementi «indéfiniment divisibles», quanto piuttosto delle «ultimes parties infiniment petites d'un infini actuel», di fattori cioè che «ne se définissent pas par le nombre, puisqu'elles vont toujours par infinités»³³.

In primo luogo, non è difficile riconoscere in questi elementi infinitamente piccoli i *corpora simplicissima* di Spinoza, cioè a dire, lo strumento concettuale con cui egli tenta di dar ragione, dal punto di vista estensivo, dell'infinito in atto, nella sua opposizione ad un tempo al finito e all'infinito³⁴. In secondo luogo, non crediamo di far torto alla lettera di Deleuze – che per primo, d'altronde, ha insistito sulla necessità di prendere sul serio la nozione di “rapporto”, d'intenderla cioè come l'indice di un oggetto di tipo strettamente matematico³⁵ –, se identifichiamo i *corpora simplicissima* con le quantità evanescenti: dx , dy . Con ciò, siamo ora in grado di fornire una risposta alla prima metà del quesito espresso più in alto: il rapporto di riposo e movimento che distingue tra loro due o più concrezioni di *corpora simplicissima* è null'altro che un rapporto differenziale del tipo: dy/dx ³⁶.

In *Mille plateaux*, l'aspetto estensivo dell'individuazione – cioè a dire, l'aspetto per cui un corpo è costituito da un «ensembles de particules», di *corpora simplicissima*, «qui lui appartiennent» –, va sotto il nome di *longitude*³⁷. Con la *longitude*, e con la nozione di rapporto differenziale da

³⁰ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 318.

³¹ *Ivi*, p. 310.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, pp. 310-311.

³⁴ Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo?*, *op. cit.*, p. 150.

³⁵ *Ivi*, p. 155.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Gilles DELEUZE-Felix-GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 313.

cui essa dipende, abbiamo reperito due dei tre livelli in cui si articola l'*heccéité* deleziana³⁸. Un ulteriore aspetto dell'individuazione è infatti costituito da ciò che Deleuze chiama *latitude*: dato per assodato che «À chaque rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, qui groupe une infinité de parties, correspond un degré de puissance»³⁹, il termine di *latitude* – che come quello di *longitude*, affonda le sue radici nella dottrina medievale⁴⁰ –, esprime di un corpo «les affects dont il est capable suivant tel degré de puissance, ou plutôt suivant les limites de ce degré»⁴¹.

Gli affetti sono delle «*parties intensives sous une capacité*»⁴², sono cioè i valori che può assumere il rapporto differenziale: dy/dx , considerati secondo l'aspetto di una serie ordinata di fattori qualitativamente distinti⁴³. A ciascun fattore è associata un'operazione di limite ed un grado della potenza, sul modello della scansione matematica: dy/dx , dy^2/dx^2 , dy^3/dx^3 , ecc. Il grado massimo esprime la «limite ottimale», laddove al contrario ciascun grado intermedio è suscettibile di costituire un punto d'arresto nell'esercizio delle facoltà individuali, cioè a dire, una «limite pessimale»⁴⁴. In ogni caso, come è reso chiaro dall'esempio della *tique*⁴⁵, l'affetto – vale a dire, l'indice di una certa capacità di agire o patire, di esperire cioè l'aumento o la diminuzione della propria potenza d'agire – godrà, secondo l'uno o l'altro dei suoi lati, di una piena *attualità*.

Al livello di *Souvenirs d'un spinoziste, II*, l'*heccéité* trapassa nella nozione di *agencement*, la quale si trova impiegata da Deleuze nel quadro della sua critica immanente della psicoanalisi: «La psychanalyse n'a pas le sentiment des participations contre nature, ni des agencements qu'un enfant peut monter pour résoudre un problème dont on lui barre les issues : un plan, non pas un fantasme»⁴⁶.

L'*agencement* sta ad indicare un assemblaggio dei molteplici affetti che un individuo abbraccia: «Il est défini par une liste d'affects»⁴⁷. Come nel caso dell'*heccéité*, anche in quello dell'*agencement* ciascun affetto corrisponde ad un *devenir...*: e tuttavia, al livello del confronto con la psicoanalisi, l'aspetto metamorfico dell'individuazione sembra assumere un ruolo decisamente più rilevante. Nel verso di questa torsione del concetto puntano la definizione dell'*agencement* come di una *liste*, nonché quella dell'affetto come della «pulsion en personne»⁴⁸. Il concetto di *liste* si sostituisce infatti a quello di una serie ordinata di elementi graduati e qualitativamente distinti, nella genesi della quale è d'altronde implicata – come avremo modo di osservare nel terzo capi-

³⁸ Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo?*, op. cit., p. 149.

³⁹ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., pp. 313-314.

⁴⁰ *Ivi*, p. 310.

⁴¹ *Ivi*, p. 314.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Per un'analisi più approfondita dell'uso filosofico del calcolo differenziale, rinviamo alla sezione del secondo capitolo intitolata: *La prima logica dell'individuazione, ovvero la logica dell'univocità: la ripetizione come "ripetizione speculativa"*.

⁴⁴ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 314.

⁴⁵ *Ibid.*: «Par exemple la Tique, attirée par la lumière, se hisse à la pointe d'une branche ; sensible à l'odeur d'un mammifère, elle se laisse tomber quand il passe sous la branche ; elle s'enfonce sous la peau, à un endroit le moins poilu possible. Trois affects et c'est tout, le reste du temps la tique dort, parfois pendant des années, indifférente à tout ce qui se passe dans la forêt immense. Son degré de puissance est bien compris entre deux limites, la limite optimale de son festin après lequel elle meurt, la limite pessimale de son attente pendant laquelle elle jeûne».

⁴⁶ *Ivi*, p. 317.

⁴⁷ *Ivi*, p. 314.

⁴⁸ *Ivi*, p. 317.

tolo del presente lavoro – la funzione rappresentativa della pulsione (*Vorstellungsrepräsentanz*) che è offerta dal fantasma.

A questo proposito, uno degli esempi cui fa ricorso Deleuze, quello relativo al caso clinico del piccolo Hans, dona un *surplus* d'intelligibilità al problema delle metamorfosi associate con lo sviluppo di ciascun *agencement*. Per Hans: «il ne s'agit pas d'imiter le cheval, de 'faire' le cheval, de s'identifier à lui, ni même d'éprouver des sentiments de pitié ou de sympathie», ma piuttosto di «devenir cheval, indépendamment des formes et des sujets»⁴⁹. Come ciò avvenga è presto detto: «C'est qu'il faut annuler les organes, les enfermer en quelque sorte, pour que leurs éléments libérés puissent entrer dans de nouveaux rapports d'où découlent le devenir-animal, et la circulation des affects au sein de l'agencement machinique»⁵⁰. Allorché il cavallo mostra i denti, Hans «y montre autre chose, ses pieds, ses jambes, son fait-pipi, n'importe quoi»⁵¹: in ogni caso, una parte del corpo strappata alla sua funzione ordinaria, alla quale cioè un agente individuante estratto dalla nozione di partenza s'è aggiunto a formare un “pied-dents”, un “jambes-dents” o un “fait-pipi-dents” inclusi nell'*agencement* del piccolo Hans, vale a dire, nel suo complessivo “devenir-cheval”.

1.4 – Conclusioni

L'indagine condotta entro la frequentazione deleuziana del pensiero di Scoto ci induce a isolare due scenari fondamentali, risultanti dalla combinazione delle categorie di *univocità* e *individuazione* in rapporto alla figura del *Doctor Subtilis*.

In primo luogo, per ciò che concerne la produzione del biennio 1968-1969, si deve parlare di una interiorità del problema dell'*individuazione* rispetto a quello dell'*univocità*. In *Différence et répétition*, così come in *Spinoza et le problème de l'expression*, non è possibile reperire un principio d'*individuazione* che non ricada entro il perimetro circoscritto dalla logica sottesa all'*univocità*. Più precisamente, in *Différence et répétition*, Deleuze guarda a Scoto come al pioniere dell'*univocità* ontologica, nel concetto della quale è inclusa la *distinzione modale* che presiede all'*individuazione* degli enti. In *Spinoza et le problème de l'expression*, al contrario, il carattere *neuter* dell'essere scotiano fa sì che la dottrina del *Doctor Subtilis* venga esclusa dal novero delle filosofie univociste.

In secondo luogo, per ciò che riguarda invece il nuovo corso che s'inaugura con la pubblicazione dell'*Anti-Edipe*, si deve parlare di una disgiunzione del problema dell'*individuazione* da quello dell'*univocità*. La metafisica di Duns Scoto – cui Deleuze si richiama per il tramite del riferimento ambivalente costituito dalla nozione di *heccéité* – può rappresentare, a quest'altezza, uno strumento di grande utilità per la conoscenza autonoma del principio d'*individuazione*. L'analisi delle due modalità del pensiero deleuziano – dell'*individuazione* cioè, in quanto slegata o meno dalla logica dell'*univocità* – è quanto occuperà i capitoli secondo e terzo del presente lavoro.

⁴⁹ *Ivi*, p. 315.

⁵⁰ *Ivi*, p. 317.

⁵¹ *Ivi*, p. 315.

Capitolo 2

Tra Spinoza e Scotto: due “logiche” dell’individuazione

Duplici è perciò il tratto che stringe assieme l’opera di Deleuze e Scotto: il comune sforzo in direzione dell’univocità dell’essere, e l’indagine rigorosa intorno alla metafisica dell’individuazione. Ad un estremo, il vaglio dell’univocità scotiana, nonché delle nozioni ad essa correlate della *distinzione formale* e della *distinzione individuante*, trova il suo posto nella produzione del biennio 1968-1969, più precisamente nei volumi di *Différence et répétition* e *Spinoza et le problème de l’expression*. All’altro estremo, la meditazione del concetto di *haecceitas*, mutato in *heccéité* e disgiunto dalla sfera dell’univocità *stricto sensu*, impegna una porzione non insignificante della ricerca depositata in *Mille plateaux* (1980). L’*entredit* fra tali estremi, ovverosia ciò che interviene fra i due poli della frequentazione deleuziana dell’opera di Scotto, è quanto ci proponiamo di sondare nelle pagine che seguono, dove il nostro intento sarà quello di avanzare l’ipotesi della presenza, in Deleuze, di una cesura, con riferimento alla quale la metafisica scotiana ci sembra offrire un *surplus* d’intelligibilità. La frapposizione di un simile *iato* consentirà, come vedremo, d’isolare due interpretazioni della distinzione individuante: l’una, che si mantiene solidale con la logica sottesa all’univocità, l’altra, che invece se ne distacca e cerca di conoscere il principio d’individuazione secondo l’autonomia di quest’ultimo, vale a dire come *heccéité*.

2.1 – *Dialettica, problematica e ragion sufficiente in Différence et répétition*

Che cosa significa, in breve, “univocità dell’essere”? Entro il contesto di *Différence et répétition*, definire questo concetto non è un’operazione che possa prescindere dall’insieme di relazioni d’interdipendenza che connettono fra loro i tre elementi della *problematica*, della *ragion sufficiente* e della *dialettica*. Nel dettaglio, può dirsi:

- 1) *problematico*, il tratto che Deleuze ritiene l’essenziale della teoria kantiana delle Idee: «Kant ne cesse de rappeler que les Idées sont essentiellement ‘problématiques’»¹. Più precisamente, le Idee sono “problématiques”, o meglio ancora “problématisantes”, in virtù del loro uso “régulateur”: è solo così che esse possono costituire quel “foyer idéal”, al di là dell’esperienza, che addita all’intelletto la prospettiva di un superamento della totale esterioresità che intercorre tra il “déterminable” (la cosa in sé) e il “déterminé” (il predicato nel giudizio determinante).
- 2) *ragion sufficiente*, il paradigma in tre termini che mette a tema la differenza tra *causa* e *ragione*, vale a dire tra relazione di determinazione estrinseca ed intrinseca, sottintesa all’esigenza di superamento che anima il problema. Se, da un lato, la *causa* esprime il riferimento della cosa ad un altro da sé (così la rappresentazione è causata dalla *Ding an sich*, la quale a sua volta è implicata analiticamente nel concetto di rappresentazione), dall’altro, la *ragion sufficiente* esprime il rapporto della cosa con la sua propria nozione, ovverosia il fatto che, nel rinviare alla causa come ad un elemento esteriore,

¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 218.

la cosa rinvia anche simultaneamente a se stessa, è cioè autoriferentesi. Il concetto del raddoppiamento della “cosa causata” entro la nozione (concetto che va sotto il nome di “ripetizione”) interessa ciascuno dei membri che, presi assieme, costituiscono la ragion sufficiente secondo la scansione classica in *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* e *ratio fiendi* o *agendi*: «à l'indéterminé comme tel (dx , dy) correspond un principe de déterminabilité ; au réellement déterminable (dy/dx) correspond un principe de détermination réciproque ; à l'effectivement déterminé (valeurs de dy/dx) correspond un principe de détermination complète»².

- 3) *dialettica*, il carattere per cui, in virtù del movimento di ripetizione introdotto dalla ragion sufficiente, la determinazione delle condizioni del problema (lato della cosa in sé) è immanente a, o verosimilmente fa tutt'uno con, la determinazione delle sue soluzioni (lato del predicato). È solo a quest'altezza – vale a dire, solo dopo aver attraversato l'articolazione di *problematica*, *ragion sufficiente* e *dialettica* – che si rendono disponibili le due definizioni dell'univocità consegnateci da Deleuze in *Différence et répétition*, rispetto alle quali è da tener presente che l'elemento univoco corrisponde al polo del problema, mentre l'elemento molteplice a quello della soluzione: «L'important, c'est qu'on puisse concevoir plusieurs sens formellement distincts, mais qui se rapportent à l'être comme à un seul désigné, ontologiquement un»; e ancora: «Il faut ajouter que l'être, ce désigné commun, en tant qu'il s'exprime, se dit à son tour *en un seul et même sens* de tous le désignants ou exprimants numériquement distincts», vale a dire, «de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques»³.

2.2 – La triade di Différence et répétition e il suo rapporto con le due triadi di Spinoza; il rapporto delle due triadi di Spinoza con il principio di ragion sufficiente

L'esposizione della duplice formula dell'essere univoco ci consente di familiarizzare con i termini che costituiscono la *triade* articolata da Deleuze nel primo capitolo di *Différence et répétition*: il *désigné*, il *sens* e le *différences individuantes* (o *modalités intrinsèques*). Come si è avuto modo di constatare all'altezza della *problematica*, l'esigenza di superamento ispirata dall'Idea “problématisante” interessa anzitutto il carattere estrinseco del giudizio determinante. Il filosofo univocista, pertanto, si troverà nella condizione di dover «remplacer le modèle du jugement par celui de la proposition», entro il quale, se correttamente inteso – vale a dire, se inteso come «entité complexe» –, è possibile distinguere: «le sens, ou l'exprimé de la proposition ; le désigné (ce qui s'exprime dans la proposition) ; les exprimants ou désignants, qui sont des modes numériques, c'est-à-dire des facteurs différentiels caractérisant les éléments pourvus de sens et de désignation»⁴.

Le distinzioni proposte da Deleuze si potrebbero compendiare in un sistema di equivalenze su tre livelli:

- 1) “désigné” = “ce qui s'exprime”

² *Ivi*, p. 222.

³ *Ivi*, p. 53.

⁴ *Ivi*, p. 52.

- 2) “sens” = “l’exprimé”
- 3) “modes” = “les exprimants”.

A proposito di quest’articolazione, è possibile avanzare un duplice ordine di rilievi, concernenti rispettivamente il paradigma della ragion sufficiente e la nozione di *espressionismo*.

Il primo ordine di considerazioni vuole inquadrare la rispondenza perfetta tra le due tricotomie della proposizione *stricto sensu* (secondo il lato, cioè, delle categorie di “désigné”, “sens” e “modes”) e della ragion sufficiente. Seguendo tale criterio, è possibile infatti ampliare il sistema di equivalenze precedentemente allestito, per includervi un terzo ordine di elementi tratti dalla matematica del calcolo differenziale⁵:

- 1) “désigné” = “ce qui s’exprime” = *ratio essendi* o (dx, dy)
- 2) “sens” = “l’exprimé” = *ratio cognoscendi* o (dy/dx)
- 3) “modes” = “les exprimants” = *ratio fiendi* o *agendi*, o (valeurs de dy/dx).

L’apparentamento tra l’ambito della proposizione e quello della ragion sufficiente dona inoltre un sovrappiù d’intelligibilità ai concetti di *distinzione formale* e *distinzione individuante*, il merito della cui definizione, così come di quello di univocità, viene ascritto da Deleuze a Scoto. In particolare, la *distinzione formale* si trova a coincidere con il livello della “détermination réciproque” ed interessa «les rapports différentiels et leurs degrés, leurs variétés dans l’Idée, correspondant à des formes diverses» (livello 2), mentre la *distinzione individuante*, connessa con lo stadio della “détermination complète”, agisce sui «valeurs d’un rapport», vale a dire sulla «composition d’une forme ou la répartition des points singuliers qui la caractérisent» (livello 3), ed in questo senso assume tutto l’aspetto di una *gradazione*⁶.

Il secondo ordine di considerazioni investe la congiunzione operata da Deleuze tra la sfera dell’univocità e quella dell’espressionismo filosofico. Risalendo le tappe della meditazione svolta sino ad ora intorno al tema dell’univocità, può infatti dirsi che:

- 1) la questione posta dall’Idea “problématisante” invoca l’intervento della ragion sufficiente, a partire dalla quale si rende a sua volta disponibile il concetto di dialettica, e con esso quello di *immanenza*. La definizione dell’univocità ontologica confluisce pertanto, in ultima analisi, nel paradigma della ragion sufficiente;
- 2) ciascun membro del paradigma della ragion sufficiente è associato, entro il sistema di equivalenze che abbiamo estratto dall’esame deleuziano della proposizione, ad un

⁵ Per un’analisi più approfondita dell’uso filosofico del calcolo differenziale, rinviamo alla sezione del presente capitolo intitolata: *La prima logica dell’individuazione, ovvero la logica dell’univocità: la ripetizione come “ripetizione speculativa”*.

⁶ Che a ciascun valore del rapporto differenziale sia associato un certo grado della potenza si comprende a partire da uno speciale oggetto matematico chiamato “serie di Taylor”. In effetti, l’essenziale di una serie di Taylor consiste in ciò, che essa riunisce l’elemento della derivazione con l’esigenza di uno sviluppo lineare e di una progressione secondo serie di potenze. Ancorata ad un «point singulier, et un seul à la fois» (Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 228), la serie si svolge per somma di derivate ed incremento degli esponenti a queste associati. La serie di Taylor funge a sua volta da matrice per un secondo oggetto matematico, denominato “mappa esponenziale”, che riteniamo di situare al cuore dell’indagine deleuziana entro la geometria di Riemann (Gilles DELEUZE, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 602-609). Sul tema del calcolo differenziale, cfr.: Gilles CHATELET, «Le potentiel démoniaque. Le retour de la Monade. Quelques réflexions sur calcul différentiel et mécanique quantique», *Séminaire de Philosophie et Mathématiques*, fascicolo n° 1, 1981, pp. 1-22; sul tema della geometria riemanniana in rapporto alla filosofia di Deleuze, cfr.: Martin CALAMARI, «The Mathematical Model of Smooth and Striated Spaces and the Connectivity Problem», *Deleuze Studies*, vol. 11, issue 3, 2017, pp. 328-355.

termine – “ce qui s’exprime”, “l’exprimé” o “les exprimants” – che si richiama direttamente alla logica dell’espressionismo filosofico.

Univocità ontologica, espressionismo e immanentismo sono perciò da intendersi, nel contesto del pensiero deleuziano, come termini fra loro connessi e del tutto congruenti. Ne è prova, ad esempio, il fatto che in *Spinoza* Deleuze si riferisca alle determinazioni proprie della ragion sufficiente – *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi o agendi* –, come alle “espèces” stesse dell’espressione⁷.

La vicenda del tentativo deleuziano di articolare una logica dell’univocità conosce almeno un’altra cornice privilegiata al di là di *Différence et répétition*, quella cioè costituita dal volume su Spinoza del 1968. Stabilito nel concetto di “espressione” il fulcro della sua indagine entro l’*Ethica*, Deleuze procede inframmezzando la più classica scansione dell’impianto spinoziano secondo le categorie di *sostanza, attributo e modo*, con le due grandi *triades* in cui si concreta il suo sforzo di accedere al piano della ragion sufficiente. A fungere da norma per l’articolazione di ciascuna triade, poi, è quanto viene alla luce nelle ultime pagine del volume, dove il filosofo enumera, in strettissima analogia con i passi di *Différence et répétition* sopra analizzati, le tre componenti di ogni filosofia che si candidi ad essere un espressionismo⁸:

- 1) “ce qui s’exprime”
- 2) “l’exprimé”
- 3) “l’expression”.

A partire da quest’ultimo ordine di riflessioni, è possibile restituire, in forma schematica, la configurazione di ciascuna delle due triadi fondamentali presenti in *Spinoza*:

| | Triade della sostanza | Triade del modo |
|--------------------|-----------------------|------------------|
| “ce qui s’exprime” | L’essenza | L’attributo* |
| “l’exprimé” | L’attributo | La modificazione |
| “l’expression” | La sostanza | Il modo |

L’operazione dispiegata da Deleuze in *Spinoza* si configura ad un tempo come una ripresa ed un approfondimento del lavoro intorno all’univocità consegnatoci in *Différence et répétition*. Si tratta infatti di:

- 1) una *ripresa*, da un lato, dei membri inclusi entro il sistema di ‘equivalenze originato dall’analisi deleuziana della proposizione, vale a dire, tanto di quei termini che si richiamano alla logica dell’espressionismo – “ce qui s’exprime”, “l’exprimé” e “l’expression” –, quanto di quelli che designano più propriamente le componenti del paradigma della ragion sufficiente – “désigné”, “sens” e “modes” –, resi nel contesto dell’*Ethica* con le categorie di *sostanza, attributo e modo*;
- 2) un *approfondimento*, dall’altro lato, dei rapporti che sussistono fra questi due ordini di elementi. Contrariamente a quanto si osserva nel caso della triade di *Différence et répétition*, in *Spinoza* non vi è, tra i membri delle due triadi – associati ciascuno ad un polo della logica dell’espressione – e i termini in cui si articola il paradigma della ragion

⁷ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 299.

⁸ *Ivi*, p. 310.

sufficiente, una relazione di rispondenza perfetta. È proprio disgiungendo l'univocità dall'espressionismo – o, in altri termini, disgiungendo i *poli* dell'espressione dalle sue *specie* – che Deleuze può fare del secondo lo strumento per giungere alla verità della prima: è cioè limitando ogni volta l'azione della logica espressiva a due soli membri (*sostanza* e *attributo*, *attributo* e *modo*) che è possibile esibire quel movimento di raddoppiamento che costituisce l'essenziale della ragion sufficiente, e che ha il suo precipitato nel *tertium* eterogeneo a quest'ultima (l'*essenza*, l'*attributo** e la *modificazione*).

Lo sdoppiamento delle triadi cui si assiste in *Spinoza* ci sembra congruente con il carattere bifido della definizione di univocità consegnatici in *Différence et répétition*. La complicazione a cui è sottoposta la concettualità racchiusa in quell'opera fornisce, pertanto, il punto di vista più maturo sulla logica dell'essere univoco:

| | <i>Ratio essendi</i> “désigné” <i>Sostanza</i> | <i>Ratio cognoscendi</i> “sens” <i>Attributo</i> | <i>Ratio fiendi</i> o <i>agendi</i> “modes” <i>Modo</i> |
|---------------------------|--|--|---|
| Secondo la <i>causa</i> | La sostanza (“l'expression”) | L'attributo (“l'exprimé”) | Il modo (“l'expression”) |
| Secondo la <i>ragione</i> | L'essenza (“ce qui s'exprime”) | L'attributo* (“ce qui s'exprime”) | La modificazione (“l'exprimé”) |

2.3 – Il funzionamento delle triadi contenute in Spinoza

Qual è, in definitiva, il meccanismo che anima le due triadi, della sostanza e del modo, contenute in *Spinoza*? Per ciascuna, il primo passo è costituito da un atto di espressione: se la prima recita «*La substance s'exprime d'abord en soi-même*», entro la seconda è implicato il movimento per cui «*La substance se réexprime*» e «*les attributs s'expriment à leur tour dans les modes*»⁹.

Al livello della triade di *Différence et répétition* – ovvero, al livello del paradigma della ragion sufficiente colto unicamente secondo il versante della *causa* – l'esercizio di espressione non urta contro alcuna resistenza e tende per ciò stesso a prolungarsi all'infinito: ciascun membro – attributo o modo –, diverso dalla sostanza, altro non è allora che un'emanazione di quest'ultima e il precipitato del dissiparsi dello slancio iniziale. Il vero problema è allora quello di sapere come avviene che la propagazione si arresti e si cristallizzi all'altezza della concrezione rappresentata da ciascuna triade. Una certa struttura, insomma, costituita da un “movimento soggiacente” e da uno “contrario” che nel primo urta, è richiesta dallo svolgimento cadenzato del pensiero espressionista, ed è proprio quanto Deleuze sembra delineare allorché scrive: «Or le paradoxe est que, à la fois, l'exprimé *n'existe pas* hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est *essentiellement* rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même»¹⁰.

⁹ *Ivi*, p. 168.

¹⁰ *Ivi*, p. 310.

L'azzardo della nostra interpretazione consisterà in ciò, che tenteremo di dar ragione del meccanismo sotteso ad ogni triade nei termini della logica di Hegel – nei termini, cioè, di un sistema tacciato da Deleuze di soggiogare la differenza alla tirannia dell'identico:

- 1) La prima metà del procedimento sotteso ad ogni triade, vale a dire ciò che abbiamo indicato come “movimento soggiacente” e che Deleuze nomina con il termine di “implication”¹¹, è un'estrinsecazione del tipo: x si esprime in y . Al livello della triade della sostanza essa si traduce con la proposizione: «Dieu s'exprime dans les attributs», mentre nella triade del modo essa è resa dalla locuzione: «Dieu se réexprime, ou les attributs s'expriment à leur tour : ils s'expriment dans des modes»¹². L'essenziale di questo primo stadio, coincidente con il momento de “l'expression”, è sedimentato nella formula: «Omnis determinatio est negatio», che esprime il necessario trapassare dell'identità immediata dell'indeterminato con sé, nel suo contrario, vale a dire il rovesciarsi della formula “ $A = A$ ” – l'indeterminato rispetto al contenuto (la *sostanza* o l'*attributo*), nel suo rapporto con sé – in “ $A \neq A$ ” – il consumarsi della causa (la *sostanza* o l'*attributo*) nel causato (l'*attributo* o il *modo*), dell'indeterminato nella determinazione. L'essere è allora questo *esser già sempre divenuto*, vale a dire questo *esser già sempre* transitato nella determinazione, e tuttavia, la formula: «Omnis determinatio est negatio», esprime simultaneamente l'unità “in sé” dell'essere come della *sostanza*, ovverosia del sostrato, che, fissandosi temporaneamente nei suoi “accidenti”, si mantiene nell'identità a sé *superandoli* ogni volta (o meglio, avendoli *già sempre ogni volta* superati). L'approdo del movimento di “implication” consiste pertanto nel carattere oscillatorio in virtù del quale la *sostanza* (o l'*attributo*), che sussiste “in sé”, è tuttavia concepita “per sé” negli *attributi* (o nei *modi*), vale a dire *in alio*¹³.
- 2) La seconda metà della struttura ha tutto l'aspetto di un “contraccolpo”, ed è ciò cui Deleuze si riferisce con il termine di “explication”. Si tratta di un movimento del tipo: y si ripete in z , che a sua volta rinvia essenzialmente ad x_1 . È ben vero che «Dieu s'exprime dans les attributs», ma «les attributs expriment des qualités illimitées qui constituent son essence»; allo stesso modo, nel contesto della seconda triade, i modi entro cui si condensa la propagazione della sostanza «expriment des modifications comme modifications de la substance, constitutives d'un même monde à travers tous les attributs»¹⁴. Con il movimento di “implication”, il pensiero fissato negli attributi esige di conoscere il vero presupposto *dietro* di questi, *superando* le determinazioni in cui l'essere è già sempre trapassato. All'altezza del movimento di “explication”, il pensiero, in quanto sapere *del* vero (genitivo soggettivo) che muove dalla determinazione – in quanto, cioè, sapere *mediato* –, media se stesso con il sapere *del* vero (genitivo oggettivo) come di ciò che è solamente presupposto dal pensiero stesso: in virtù di questa seconda mediazione – che nell'idioletto hegeliano prende il nome di *Erinnerung* –, il sapere che si trova presso la determinazione si pone perciò ad un tempo come ciò che è *tolto* – come il *negativo* cioè, espresso con

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 311.

¹³ *Ivi*, p. 33.

¹⁴ *Ivi*, p. 311.

la notazione: “ $\neg A$ ” – e come il *toglimento* di quest’ultimo, come «l’être-autre et l’être-autre de cet être-autre»¹⁵, vale a dire come la *contraddizione*: “ $\neg A = A$ ”. L’*Erinnerung* si mostra come un vero e proprio “approfondimento in sé” della determinazione: incidendo su “l’expression”, essa vi estrae il *negativo*, equivalente al termine de “l’exprimé”, e la *negazione della negazione*, che corrisponde al polo di “ce qui s’exprime” ed esibisce il lato per cui la determinazione manifesta entro di sé la totalità dell’*essenza* o dell’*attributo**, vale a dire il lato per cui essa è “in sé e per sé”¹⁶. È a questo livello che ci si imbatte in ciò che Deleuze chiama “Affirmation spéculative” ed “Idée expressive”¹⁷, coincidenti rispettivamente con il plesso formato dall’*attributo* e dall’*essenza*, e con quello formato dalla congiunzione della *modificaçione* e dell’*attributo**¹⁸.

2.4 – La prima logica dell’individuazione, ovvero la logica dell’univocità: la ripetizione come “ripetizione speculativa”

Il nostro tentativo di ricostruire la vicenda dell’univocità deleuziana ci ha condotti ad isolare e definire le nozioni di “Affirmation spéculative” ed “Idée expressive”. In ciascuna di esse, si può riconoscere tanto il fulcro della logica dell’univocità, quanto ciò che di quest’ultima attiene più specificamente al problema dell’individuazione: per ciò che concerne i testi di *Différence et répétition* e di *Spinoza et le problème de l’expression*, infatti, non appare possibile reperire un’interpretazione della *distinçione individuante* che risulti eccentrica rispetto al piano dell’essere univoco.

La “Affirmation spéculative” e la “Idée expressive” designano, al livello rispettivamente della triade della sostanza e della triade del modo, il grado concreto dell’affermazione, il “Oui concret”¹⁹. Nell’*Avant-propos* a *Différence et répétition*, Deleuze inalbera l’insegna di un “anti hégélianisme généralisé”, il quale si sostanzia nel rigetto del *negativo* in favore della differenza svincolata da ogni riferimento all’identità: «Nous opposons dx à non-A, comme le symbole de la différence (*Differenzphilosophie*) à celui de la contradiction – comme la différence en elle-même à la négativité»²⁰. Come giustificare, alla luce di ciò e ciononostante, la nostra proposta di identificare la “affirmation pure” deleuziana con il “Oui” *divenuto*, vale a dire con la *negazione della negazione*?

È possibile agganciare la confutazione della supposta reciproca esclusività di dx e “non-A” a partire da questo semplice rilievo: il calcolo differenziale non è andato esente dalle attenzioni di Hegel, che nella *Logica* vi ha consacrato una celebre *Anmerkung*²¹. Più precisamente, la

¹⁵ Jean HYPPOLITE, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 126.

¹⁶ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷ *Ivi*, p. 313.

¹⁸ Dalla formula: $\neg A = A$, coincidente con la “Affirmation spéculative”, guadagniamo, per reiterazione del duplice processo di “implication” ed “explication”, equivalente al dispiegamento della seconda triade, i termini: $[\neg A] = (A = A)$; $[\neg A] = (A \neq A)$; e $[\neg A] = (\neg A = A)$, che rappresenta la forma della “Idée expressive”. Entro la “Idée expressive”, possiamo distinguere infine i due momenti della *modificaçione* – ($\neg A = \dots$) – e dell’*attributo** – ($\dots = A$) –, intesi secondo la loro reciproca inscindibilità.

¹⁹ Jean HYPPOLITE, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 126.

²⁰ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 221.

²¹ Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* I, Nürnberg, Johann Leonhard Schrag, 1812-1816, I, pp. 206-247, tr. fr. di P. J. LABARRIÈRE e G. JARCZYK, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre. L’être. Édition de 1812*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1972, pp. 236-276.

meditazione intorno al rapporto differenziale: (dy/dx) , occupa una delle sei posizioni in cui ci sembra si articoli l'indagine hegeliana:

Riguardo alla nozione di *rapporto* matematico, Hegel distingue:

- 1) il rapporto inteso come *frazione*, ad esempio $2/7$. Al livello della *frazione*, il rapporto gode di un grado minimo d'indipendenza rispetto ai termini che vi s'inscrivono: $2/7$ non esiste al di fuori della determinazione di 2 e 7, nei quali il rapporto *trapassa* ed insiste, perciò, come questo *esser già sempre divenuto*. Il tipo della *frazione* corrisponderà allora all'immediato rovesciarsi dell'indeterminato rispetto al contenuto nel suo contrario.
- 2) il rapporto inteso come *rapporto algebrico*, ad esempio $y/x = a$. Al livello del *rapporto algebrico*, la forma del rapporto si conosce come il vero presupposto *al di là* del pensiero, *al di là* cioè della determinazione delle *variabili*, nei confronti della quale, la forma si comporta come il sostrato che si mantiene identico a sé nell'indifferenza rispetto ai suoi accidenti. Il *rapporto algebrico* esprime pertanto un grado intermedio d'indipendenza del rapporto relativamente ai termini che lo compongono: se $y/x = a$ si rivela indipendente dalla determinazione per così dire "realizzata" dei suoi fattori, esso non lo è per ciò che riguarda l'aspetto della loro *determinabilità*.
- 3) il rapporto inteso come *rapporto differenziale*, ovverosia dy/dx . Al livello del *rapporto differenziale*, si verifica la perfetta immanenza del rapporto ai suoi termini: questi 'ultimi, infatti, «n'ont de sens que comme moments» della relazione, come cioè il *negativo* e la *negazione della negazione* entro la "Affirmation spéculative". Nello specifico, il carattere *speculativo* del *rapporto differenziale* consiste in ciò, che di fronte ad esso la matematica non può «éluder le concept», non può cioè esimersi dal «représenter l'objet comme concept»: è infatti solamente a partire dalla *Erinnerung* – vale a dire, da ciò che nella *Logica* va sotto il nome di "assoluto contraccollo in sé" della determinazione –, che il pensiero matematico «pose une détermination dans l'identité avec son opposée»²², " $\neg A = A$ ". Non c'è allora motivo di seguire Deleuze nella distinzione tra "non-A" e dx , tra *negativo* e *quantità evanescente*: nella misura in cui dx non esprime una "pure affirmation" che in seno al rapporto differenziale dx/dy (all'infuori del quale esso ha valore pari a 0), la *différence* deleuziana – ovverosia, la differenza, in quanto è *già sempre* oggetto di ripetizione – è il medesimo che il *negativo* generato dalla *Erinnerung* della determinazione.

Riguardo al concetto dei valori che può assumere il *rapporto differenziale*, Hegel distingue:

- 1) il valore di dy/dx inteso come *derivata*. L'operazione che si esercita naturalmente sul rapporto differenziale è quella di *limite*, che dà come risultato la *derivata*. Nell'ambito della geometria, la *derivata* è appresa come *immediatamente identica* alla funzione cui si riferisce nel punto cosiddetto "di tangenza". E tuttavia, la *derivata* è anche per sua natura una funzione di grado inferiore rispetto a quella da cui è originata e che essa si limita pertanto ad *approssimare*. Nel concetto di approssimazione è incluso quello di *resto*, che ancora una volta esprime l'elemento in cui l'indeterminato – in questo

²² *Ivi*, pp. 255-256.

caso, l'indeterminato dell'astratta identità tra la funzione originale e la derivata – è già sempre trapassato.

- 2) il valore di dy/dx inteso come *somma di derivate*. A quest'altezza, il *resto* implicato nel concetto di *approssimazione* è concepito come un infinitesimo di grado superiore rispetto a quelli inclusi nel rapporto differenziale da cui è estratta la derivata. In rapporto a dx o dy , il *resto*, espresso con la notazione: dx^2 o dy^2 , si comporta come dx o dy in rapporto alle variabili x e y , è cioè pari a 0. In questo senso, il resto della derivazione è un membro «*relativement insignifiant*», indifferente, suscettibile cioè di esser «*laissé tomber*», secondo il *bisogno*, di fronte all'identità unicamente *negativa* – ovvero sia *presupposta* – della funzione originale e della serie *arbitrariamente* estesa delle derivate che sommandosi l'approssimano²³.
- 3) il valore di dy/dx inteso come *serie di potenze*. A quest'altezza, il *resto*: dx^2 o dy^2 , – ovvero sia, in ultima analisi, ciascun membro della serie di derivate –, si media con sé, toglie cioè la propria negazione e si pone come una “*détermination-conceptuelle*”. L'essenziale di questo livello risiede in ciò, che il problema della derivazione è finalmente slegato dall'esigenza di eguagliare il *presupposto* originario²⁴: i membri della serie di derivate non sono infatti più concepiti come le parti di una somma, quanto piuttosto come i «*moments qualitatifs d'un tout du concept*»²⁵ che valgono per se stessi, che sono cioè “in sé e per sé”, e che non sono se non l'identità nell'opposizione tra due elementi del medesimo grado.

Il breve *excursus* che ci accingiamo a richiudere ci ha consentito di misurare la grande prossimità che sussiste tra le riflessioni deleuziana e hegeliana, intorno al tema del calcolo differenziale. Più profondamente, e cioè a dire *con* e *al di là* del riferimento alla matematica dell'infinito, ciò che abbiamo tentato di dimostrare è la profonda similarità – in verità, l'equivalenza *tout court* – tra la *répétition* deleuziana e quella mediazione di secondo grado che in Hegel va sotto il nome di *Erinnerung* ed esprime un “assoluto contraccollo in sé” della determinazione. Duplice è la conseguenza di questo apparentamento, in apparenza contronatura, tra il Deleuze del biennio 1968-1969 e lo Hegel della *Logica*:

- 1) da un lato, esso ci consente di decifrare con più accuratezza lo “anti-hégélianisme généralisé” di cui Deleuze si fa corifeo nelle prime pagine di *Différence et répétition*. Lo “hégélianisme” non è lo “hégélisme”, la vicenda della ricezione del pensiero hegeliano non è cioè congruente con l'effettiva concettualizzazione di Hegel, così come questa ci è consegnata, in particolare, nella *Logica*. È con l'intento – ci sembra – di

²³ *Ivi*, p. 268.

²⁴ *Ivi*, p. 272: Hegel si scaglia decisamente contro l'interpretazione che intende la differenza tra i membri della serie di derivate come una differenza tra grandezze finite: «La considération de ces éléments comme dif-férences ou aussi comme incréments ne retient essentiellement que la différence du quantum d'une ordonnée par rapport au quantum d'une autre ordonnée. La *limite* est prise comme la valeur dernière dont se rapproche constamment une grandeur autre, par ailleurs de même espèce, de sorte que la relation dernière soit une relation d'égalité. C'est ainsi que la dif-férence infinie, comme différence d'un quantum par rapport à un quantum, est un va-et-vient, et la nature qualitative selon laquelle dx n'est essentiellement pas une détermination-de-relation en regard de x , mais en regard de dy , se trouve reléguée au second plan dans la représentation». Allorché invece i membri della serie acquistano il loro statuto concettuale, la differenza: «s'est abimée dans l'intensité simple, dans la détermination d'un moment-relationnel qualitatif en regard de l'autre moment».

²⁵ *Ivi*, p. 269.

scongiurare il “fantasma hegeliano” – lo Hegel, cioè, della contraddizione kojèviana intesa come negazione conclusiva, vale a dire come abolizione definitiva del desiderio –, che Deleuze oppone al *negativo* la differenza libera, la “affirmation pure”; e tuttavia, il macchinario allestito in *Différence et répétition* e, soprattutto, in *Spinoza*, non appare dissimile dal “processo senza soggetto” che Jean Hyppolite rinviene nella *Logica*, o dall’operazione badiouiana che isola nel testo del 1816 il vero “nucleo razionale” della dialettica²⁶. In un passaggio contenuto in *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, del resto, è lo stesso Deleuze a suggerire – così ci sembra – la possibilità di reperire *all’interno* dell’opera stessa di Hegel (magari per il tramite di un abbandono della *Fenomenologia* in favore della *Logica*) un’alternativa alla dialettica intesa come risoluzione integrale del processo. Ci sembra essere questo, d’altronde, il senso di: «Quand Sade invoque une Raison analytique universelle pour expliquer le plus particulier dans le désir, on n’y verra pas la simple marque de son appartenance au XVIII^e siècle : il faut que la particularité, et le délire correspondant, soient aussi une Idée de la raison pure. Et quand Masoch invoque un esprit dialectique, celui de Méphisto et Platon réunis, [...] Là encore, la particularité doit se réfléchir dans un Idéal impersonnel de l’esprit dialectique. Chez Sade, la fonction impérative et descriptive du langage se dépasse vers une pure fonction démonstrative et instituante ; chez Masoch, elle se dépasse aussi, vers une fonction dialectique, mythique et persuasive. Cette répartition touche l’essentiel des deux perversions ; telle est la double réflexion du monstre»²⁷. Il “monstre” è il precipitato della celebre “art du portrait” propugnata da Deleuze: è il figlio mostruoso che egli impone al filosofo di volta in volta preso “dans le dos”²⁸. Nel caso di *Présentation de Sacher-Masoch*, chi altri se non Hegel può essere l’autore di questo parto bifido, di questa creatura scissa fin dall’inizio secondo i due tipi della riflessione: l’uno “condensante”, che riduce all’unità dell’idea la particolarità del desiderio – un’operazione del tutto analoga a quella implicata nella serie di derivate intesa come somma progressiva; e l’altro “dialectique”, che sfocia al contrario nell’unità ideal-reale del fantasma²⁹?

- 2) dall’altro lato, l’apparentamento sopra proposto ci consente di precisare quanto abbiamo affermato a proposito della *distinzione individuante*, che cioè essa, all’altezza di *Différence et répétition* e di *Spinoza*, non trova il suo posto se non all’interno del campo circoscritto dalla logica dell’univocità. Se è vero, infatti, che l’individuo è null’altro che il concetto, ovvero sia la “Idée expressive”, è anche vero d’altronde che ciascuna determinazione attraversata dalla *Erinnerung* non ha senso che all’interno di un “tout du concept” – ciò che in Hegel va sotto il nome di *Gedächtnis*³⁰ – di cui rappresenta un *momento*, distinto da tutti gli altri secondo il suo grado specifico. In altri termini, e designando con “forma” il *sensu* che incontriamo nella seconda definizione dell’uni-

²⁶ Per la “negazione conclusiva” di Kojève, il “processo senza soggetto” di Hyppolite, e il tentativo badiouiano di estrarre il “nucleo razionale” della dialettica, il riferimento è a: Pierpaolo CESARONI, “Il luogo del soggettivo”: *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in: *L’ombra di Hegel: Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, a cura di Rametta G., Monza, Polimetria, 2012, pp. 151-188.

²⁷ Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, pp. 22-23.

²⁸ (con Claire Parnet) Gilles DELEUZE, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1997.

²⁹ Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, *op. cit.*, pp. 63-64.

³⁰ Jean HYPOLITE, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 34.

vocità, potremmo dire che l'essenziale del livello corrispondente alla "Idée expressive" risiede in ciò, che vi è piena identità tra l'accezione soggettiva e oggettiva del genitivo incluso nell'espressione: "individuazione della forma".

Rispetto all'obiettivo che ci eravamo prefissati in apertura del capitolo, siamo ora in grado di stabilire il carattere dell'interpretazione della differenza individuante che costituisce il primo dei termini articolati da quella che abbiamo definito come una *cesura* entro il pensiero di Deleuze. In lapidaria sintesi, esso si sostanzia nella ripetizione speculativa alla base della logica dell'univocità.

2.5 – La seconda logica dell'individuazione: la "forclusione"

Che cos'è, in buona sostanza, l'*entredit* di cui andiamo in cerca? Nella psicoanalisi di Lacan, questo elemento si carica di una duplice accezione: tanto ciò che ad un tempo si occulta nel discorso e sostiene, per ciò stesso, l'articolazione dei significanti; quanto l'oggetto *a*, refrattario alla formalizzazione imposta dal linguaggio, che minaccia costantemente di *far saltare* il discorso veritativo che si dispiega a partire dal luogo dell'Altro. Per ciò che concerne Deleuze, la *cesura* che interviene ad isolare la produzione del biennio 1968-1969 dai due volumi di *Capitalisme et schizophrénie* si configura precisamente come il venire alla luce di un fattore in precedenza trascurato, che ora fa valere le sue istanze di contro all'uniformazione propria della sfera del simbolico.

Riteniamo di poter identificare senza indugio l'oggetto dell'*entredit* deleuziano con i termini: *dx*, *dy*, che designano la "affirmation pure", la differenza cioè svincolata dal riferimento all'identità. Più difficile, tuttavia, appare l'accertamento dell'obiettivo polemico di Deleuze. A tal proposito, due sono le ipotesi che è possibile avanzare:

- 1) secondo la prima, la posizione analoga a quella dell'*Autre* lacaniano è occupata dall'elaborazione che precede l'uscita dell'*Anti-Œdipe*, nel 1972. A sostegno di questa ipotesi, interviene il fatto costituito dall'abbandono, a partire da quest'opera, della nozione di "fantasme". In *Logique du sens*, il fantasma si configurava come il luogo dell'*Eventum tantum* che si origina a partire dal complesso d'Edipo³¹: l'intenzione d'Edipo – vale a dire, la pura forma dell'azione, che potremmo qualificare come totalità negativa presupposta – sfocia nel fantasma della castrazione materna e dell'uccisione del padre, il quale null'altro esprime se non il movimento per cui l'oggetto *a* è ripetuto due volte, dal lato del *negativo* – l'uccisione e la castrazione *simboliche* –, e da quello della *negazione della negazione* – corrispondente alle funzioni di "sublimation" e "symbolisation", ovvero alla produzione del *sensu*. Seguendo quest'ipotesi, la riemersione di *dx*, *dy* slegati dal rapporto differenziale è l'indice dello scacco che interessa la ripetizione speculativa, e suggerisce la presenza di un movimento antitetico a quest'ultima. Mutuando il linguaggio della psicoanalisi lacaniana, diremmo che questo movimento è una forclusione che grava sullo stesso lavoro di estrazione del senso, che si trova così ostacolato dalla riproposizione insistita di un elemento refrattario all'assimilazione entro il campo simbolico del pensiero.

³¹ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 243-246.

- 2) in base alla seconda, la posizione analoga a quella dell'*Autre* lacaniano è occupata dall'astratta negatività della sostanza presupponentesi. Come si è avuto modo di osservare, quest'articolazione è presente tanto nella triade della sostanza – al livello, per così dire, del *rapporto algebrico* –, quanto in quella del modo – dove si manifesta, invece, nella serie di derivate intesa come *somma*. All'altezza a cui ci troviamo – all'altezza, cioè, del problema dell'individuazione –, è il secondo campo d'indagine quello su cui insiste il nostro interesse: l'analogo dell'oggetto *a* sarà allora il fattore: dx^2 o dy^2 , che fa valere le sue istanze dinanzi alla serie delle derivate per il tramite di una *Erinnerung* – di un movimento, cioè, che (ri)fonda il resto dell'approssimazione come identità nell'opposizione di due elementi del medesimo grado: dy^2/dx^2 . Sulla scorta di questa seconda ipotesi, diremmo che non vi è, in sostanza, alcuna differenza tra la ripetizione speculativa, al centro dell'attenzione teorica di Deleuze nel biennio 1968-1969, e il dispositivo messo in campo a partire dall'*Anti-Edipe*, ed approfondito in *Mille plateaux* anche per il tramite della nozione di *heccéité*.

È nostro convincimento che il programma avanzato da Deleuze nei due volumi di *Capitalisme et schizophrénie* poggi sulla prima delle ipotesi interpretative or ora esposte. Nel contempo, riteniamo che sarebbe scorretto intendere il nuovo corso inaugurato dall'*Anti-Edipe* alla stregua di un semplice *superamento* della dottrina precedente: piuttosto, si tratta di una nuova occorrenza di quella “art du portrait” che crediamo di rinvenire all'opera in *Présentation de Sacher-Masoch* nei riguardi di Hegel. La “filosofia della forclusione” – la cui possibilità, per ora, ci siamo limitati a delineare soltanto *in negativo*, per opposizione cioè all'univocismo ontologico – si configurerebbe pertanto come il figlio mostruoso imposto da Deleuze tanto alla sua produzione del biennio 1968-1969, quanto, lo anticipiamo, alle concettualizzazioni sorte in seno all'indagine dell'ultimo Lacan – del Lacan, cioè, padre della nozione di *sinthome*³².

2.6 – La prossimità della dottrina scotiana alla seconda logica dell'univocità; la haecceitas scotiana è un'individuazione della forma in senso oggettivo

Per quanto detto, il nostro esame della “seconda” logica dell'individuazione non potrà prescindere da un approfondimento delle strutture psicoanalitiche sviluppate da Lacan, ed in particolare, di quel dispositivo che egli pone alla base dei fenomeni psicotici e che va sotto il nome di forclusione. Tutto ciò sarà oggetto di trattazione nel capitolo che ci accingiamo ad aprire; quanto resta da fare al presente, invece, è mettere in risalto i punti di convergenza che sussistono tra la metafisica scotiana e la teoria deleuziana dell'*heccéité*. Alla luce della cesura che abbiamo installato al cuore del pensiero deleuziano, infatti, diventa possibile rovesciare il valore delle critiche rivolte da Deleuze a Scoto in *Spinoza* – diventa cioè possibile attribuire alla neutralità dell'essere una funzione necessaria e positiva entro il meccanismo dell'individuazione. Del *surplus* d'intelligibilità che la dottrina scotiana fornisce alla teoria dell'individuazione contenuta nell'*Anti-Edipe* e, soprattutto, in *Mille plateaux* – cioè a dire, dei motivi che possono aver spinto

³² Rinviamo per questa espressione al lavoro di: Florent GABARRON-GARCIA, «L'anti-Edipe», un enfant fait par Deleuze-Guattari dans le dos de Lacan, père du «Sinthome», *Chimères*, vol. 72, no. 1, 2010, pp. 303-320, su cui avremo modo di tornare più avanti.

Deleuze a rivolgersi nuovamente a Scoto, in occasione del conio del termine di *beccéité* – tratteremo più diffusamente nel quarto ed ultimo capitolo del presente lavoro. Per il momento, ci basti tratteggiare la maniera in cui l’operazione originale portata avanti da Scoto – e che si gioca, nello specifico, intorno alla puntualizzazione dei termini entro cui si articola il plesso *in quid-in quale*³³ – fornisce le coordinate fondamentali della logica sospesa al movimento di forclusione:

- 1) in Duns Scoto, l’essere *neuter* è innanzitutto predicato *in quid* del genere, della specie e dell’individuo³⁴. A sua volta, il tipo *in quid* della predicazione rinvia all’essere in quanto *tantum determinabilis*, in quanto cioè “puro determinabile”, non nel senso della potenzialità della materia prima aristotelica, ma al contrario nell’accezione di ciò che è entro di sé compiuto e autosufficiente, rispetto al quale ogni ulteriore determinazione ha l’aspetto di un’aggiunta proveniente dall’esterno. L’equivalenza tra la neutralità dell’essere e la sua natura di *tantum determinabilis* ha un valore difficilmente sottostimabile ai fini del superamento dell’impostazione dialettica: seguendo questa linea di ragionamento, infatti, è tolta la *negatività* della sostanza – il fatto cioè, per il sostrato, di porsi in astratta identità con sé solo *in virtù* della mediazione del sapere –, la quale costituisce il punto d’avvio della *Erinnerung*.
- 2) in secondo luogo, l’essere scotiano è predicato *in quale* delle differenze ultime e delle proprietà dell’essere. Queste due classi costituiscono l’ambito di ciò che è implicato non *essentialiter*, bensì *virtualiter*³⁵ nella predicazione *in quid*: in tal senso, il *virtuale*³⁶ corrisponde al *tantum determinans*, vale a dire, a ciò che non determina l’*ens* se non comportandosi come un *additum*³⁷, come cioè un fattore *simpliciter simplex* che sopraggiunge dall’esterno e non è suscettibile di entrare in composizione con ciò sui cui si esercita. Considerata infatti la piena attualità dell’essere predicato *in quid*, la determi-

³³ Andrea NANNINI, «Univocità metafisica dell’*ens* e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 103, No. 3, 2011, pp. 389-423: 407: «Le predicazione *in quid* e *in quale* si riferiscono rispettivamente a ciò che indica l’essenza nel modo in cui essa è sostrato e materia, così come fa, per esempio, il genere “animale”; e ciò che indica l’essenza nel modo in cui essa è forma, ossia come fa la differenza specifica “razionale”». Come ben evidenziato da Nannini, risulta difficile attribuire a Scoto un’articolazione di *ens* univoco e differenze individuanti modellata sulla composizione di materia e forma rinvenuta nell’*Isagoge* di Porfirio. E tuttavia, all’opposto di Nannini, riteniamo che il problema così sollevato non si risolva immediatamente nell’espulsione, da parte di Scoto, della predicazione *in quale* dall’ambito della differenza individuante, quanto piuttosto nella risemantizzazione complessiva della diade *in quid-in quale*.

³⁴ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus As Seen In His De Primo Principio*, Roma, Edizioni Antonianum, 1997, p. 44.

³⁵ Più precisamente, Scoto scrive: «[...] omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum [si tratta dei generi, specie o individui, rispetto ai quali l’essere è predicato *in quid*] essentialiter et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter» (*Ord.* I, d. 3, p. I, q. 3; III, p. 85). Non è facile comprendere le ragioni che inducono Scoto a qualificare come «essenziale» la modalità con cui la differenza ultima o individuante è inclusa entro un elemento designato *in quid*. Una maniera di sciogliere l’ambiguità è forse quella di discernere il *tantum determinans* che riveste la funzione di agente dell’individuazione, dal predicato «individuo», che, sebbene includa analiticamente il significato di «essere contratto all’individualità per il tramite di una differenza ultima», rimane nondimeno una perfezione che afferisce all’ambito dell’*in quid*, ovverosia di ciò che è *per se* e concerne l’essenza.

³⁶ Un tentativo di stringere assieme il *virtuale* deleuziano e quello scotiano è rappresentato da: Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction: On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze», *Deleuze Studies*, volume n° 12, III emissione, 2018, pp. 353-373. Nel quarto ed ultimo capitolo del presente lavoro, ci proponiamo di confutare la tesi di Morejón, che riduce l’individuazione implicata *virtualiter* nella predicazione *in quid* di Scoto, alla differenziazione immanente del *problema* deleuziano – indicato come ambito del *virtuale* –, rispetto al quale ci siamo sforzati di mostrare la solidarietà con la logica della ripetizione speculativa.

³⁷ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics*, *op. cit.*, p. 51.

nazione – o meglio, l’individuazione – introdotta dal fattore *tantum determinans* – vale a dire, dalla *haecceitas*, che possiamo equiparare senza indugio agli elementi: dx o dy , del calcolo differenziale – ha un carattere del tutto particolare. Per designarla, Scoto impiega il verbo *contrabo*, in cui forse è da leggere un movimento di *fluidificazione* che opera sui generi, specie o individui predicati *in quid*. In ogni caso, ci sembra di poter dire con sicurezza, a proposito di quest’individuazione per il tramite della *haecceitas*, che essa è tale per cui il genitivo implicato nella formula: “individuazione della forma”, è da intendersi secondo la sua connotazione oggettiva.

2.7 – Conclusione

L’itinerario entro il sistema dell’univocità allestito in *Différence et répétition* e in *Spinoza* ha preso l’avvio da una qualifica della “cesura deleuziana” in termini di *entredit*. Più precisamente, ciò che si è tentato di fare è stato predisporre un’analogia di proporzionalità fra i due valori dell’*entredit* – sia ciò che si occulta nel discorso e sostiene, per ciò stesso, l’articolazione dei significanti, sia l’oggetto *a* che minaccia di far saltare il discorso veritativo che si dispiega a partire dal luogo dell’Altro –, e i valori che il fattore differenziale dx o dy assume in base ai due versanti della “cesura deleuziana”.

In effetti, la ricostruzione del sistema univocista – che ha nel concetto di “ripetizione speculativa” il suo risultato più notevole – ha mostrato di approdare a una qualifica della differenza tale per cui quest’ultima non è pensabile se non nel contesto di un’identità nell’opposizione fra il *negativo* e la *negazione della negazione*. Dal punto di vista del calcolo differenziale e del suo impiego in filosofia, l’intrinsecità della differenza al vincolo che la salda al suo opposto è quanto si trova espresso nel rapporto matematico: dy/dx .

Per converso, la logica che s’incontra dal lato di *Mille plateaux* – a cui s’è dato il nome di “forclusione” in ragione della equivalenza tra il complesso di castrazione e la genesi del senso – è tale per cui il fattore dx o dy – sciolto da ogni vincolo – si oppone, sovvertendolo, al dispositivo dialettico. E tuttavia, che la “ripetizione speculativa” si limiti ad inquadrare la logica di un discorso di tipo veritativo o addirittura normativo, questo è, e resta, un fatto dubbio³⁸. Compito del capitolo che ci accingiamo ad aprire sarà quello di mettere a fuoco – al pari del concetto di forclusione – il carattere d’invenzione che è proprio degli stadi avanzati del complesso d’Edipo.

³⁸ Per quest’interpretazione della logica di Hegel, il riferimento è una volta di più a: Pierpaolo CESARONI, “Il luogo del soggettivo”: Alain Badiou e la dialettica hegeliana, in: *L’ombra di Hegel: Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, a cura di Rametta G., Monza, Polimetria, 2012, pp. 151-188; e, nello stesso volume, a: Niccolò FAZIONI, *Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e in Hegel*.

Capitolo 3

« Schizophréniser le champ de l'inconscient »

La logica deleuziana della "forclusione"

L'investigazione entro *Différence et répétition* e *Spinoza et le problème de l'expression* ci ha consentito di ricostruire i capisaldi della *prima* logica dell'individuazione – cioè a dire, di quella logica dell'univocità che si colloca al di qua della cesura che abbiamo rinvenuto al cuore del pensiero deleuziano. Per designare il movimento specifico sotteso a questa logica dell'univocità, abbiamo ritenuto opportuno coniare il termine di "ripetizione speculativa".

Le novità introdotte dal concetto di *agencement* – vale a dire, dalla resa in funzione anti-psicoanalitica del principio d'individuazione o *beccléité* – ci hanno indotto a postulare, in analogia con la nozione lacaniana di *entredit*, l'emergenza a partire dall'*Anti-Edipe* di elementi di tipo *dx*, *dy* slegati dal rapporto differenziale. Diremo di questi elementi *dx*, *dy* che essi si comportano, in relazione all'ambito del senso inaugurato dalla ripetizione speculativa, alla stregua dell'oggetto *a* nei confronti dell'*Autre*, suggerendo cioè la presenza di un'operazione antitetica a quella che istituisce l'ordine simbolico, e che si configura pertanto come la ripetizione di un suo scacco o di una sua *impasse*.

Mutuando il termine dall'ambito della ricerca lacaniana intorno alla psicosi, abbiamo dato a quest'operazione il nome di "forclusione". L'impiego di questo vocabolo ci appare doppiamente giustificato. In linea generale, sulla scorta del fatto che esso denota la preclusione di un diritto¹, cioè a dire, l'esclusione dall'esercizio di un'attività quale può essere quella che istituisce il meccanismo alla base del simbolico. Più precisamente, in virtù del ruolo che la forclusione svolge in quanto dispositivo posto da Lacan alla base della struttura psicotica o schizofrenica. È in questo senso che la forclusione ci sembra designare appropriatamente il tipo di prospettiva che nasce con l'*Anti-Edipe*, la quale si potrebbe condensare nella formula: «Schizophréniser, schizophréniser le champ de l'inconscient»², ovvero «schizophréniser même la névrose»³.

Non sarebbe possibile tenere in sottotraccia il ruolo di Lacan quale invitato di pietra nel rapporto che Deleuze intrattiene con la psicoanalisi, all'altezza di *Capitalisme et schizophrénie*. Se in *Différence et répétition*, o in *Logique du sens*, gli interlocutori privilegiati sono ancora Freud et Melanie Klein, per ciò che riguarda il nuovo programma inaugurato con l'*Anti-Edipe*, il *medium* del confronto con la psicoanalisi non può che essere rappresentato da colui che ha partorito gli strumenti teorici più utili per svincolarsi dalla tesi, suffragata dallo stesso Freud, secondo cui la psicoanalisi si troverebbe disarmata di fronte alla sindrome psicotica, sia per ciò che riguarda il piano della teoria, sia per ciò che concerne quello della cura.

¹ Sull'accezione fondamentale giuridica con cui il termine è impiegato da Lacan, cf.: Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 66-72.

² Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Anti-Edipe*, *op. cit.*, Paris, Éditions de Minuit, 1972

³ *Ivi*, p. 99.

Muovendo da questi presupposti – e con l'intento di portare alla luce la logica sottesa alla *heccéité* –, ci proponiamo di analizzare in questo capitolo il concetto di forclusione. Le tappe della nostra indagine si sforzeranno di ricalcare i progressi dell'insegnamento di Lacan, ponendo l'accento in particolare su: 1) il passaggio dalla generica nozione di *retranchement* a quella di forclusione del Nome-del-Padre; 2) l'ambivalenza della metafora paterna, cioè a dire, il modo d'intendere la funzione paterna, in quanto catalizzatrice del *capitonnage* diacronico o piuttosto della *separation*, anche detta *lestage* sincronico.

In terzo e ultimo luogo (3.3) – e cioè, dopo aver verificato la consistenza dell'identità fra l'*heccéité* deleuziana e la forclusione lacaniana –, la nostra investigazione toccherà il rapporto tra la *schizophrénie* di Deleuze e le nozioni di *sinthome* e *forclusion généralisée* congegnate rispettivamente dall'ultimo Lacan e dal suo commentatore più notevole, Jacques-Alain Miller. Sarà questo confronto a consentirci di chiarire i termini entro cui si può parlare – a proposito della *heccéité* deleuziana – di una differenza libera, slegata dal vincolo dell'identità e in funzione di supplenza⁴, nonché di «un enfant fait par Deleuze-Guattari dans le dos de Lacan»⁵ e alle spalle della sua stessa produzione risalente al biennio 1968-1969.

3.1 – *La Verwerfung tra rimozione originaria e retranchement*

La vicenda dell'indagine lacaniana intorno alla psicosi ha un'origine piuttosto antica: potremmo infatti collocarne il punto d'avvio nella tesi di dottorato in medicina legale dal titolo: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*⁶, che Lacan dà alle stampe per la prima volta nell'ottobre 1932. In seguito, a partire dal 1953 con il primo seminario consacrato a *Les écrits techniques de Freud* (S I), e fino al 1980 con *Dissolution* (S XXVII), l'indagine sul complesso di fenomeni che si situano al di là della nevrosi emerge in forma intermittente all'interno del tessuto denso di un *retour à Freud* durato quasi un trentennio.

Se alla mole del *Séminaire* si somma quella degli *Écrits*⁷ e degli *Autres écrits*⁸, appare chiaro che l'intento di queste pagine non potrà essere quello di una ricostruzione puntuale della riflessione lacaniana intorno alla psicosi. Ciò che ci proponiamo di fare è piuttosto di restituire i momenti salienti di tale riflessione, circoscrivendo due fasi fondamentali, corrispondenti ad altrettante “svolte” del discorso lacaniano.

La prima di queste fasi si svolge nello stretto giro di anni che va da *Les écrits techniques de Freud* dell'anno 1953-1954, fino ai mesi immediatamente precedenti alla pubblicazione, nel 1958,

⁴ Sulla funzione di supplenza che caratterizza il delirio psicotico – equivalente all'*agencement* di *Mille plateaux* – nei confronti del Nome-del-Padre “inadempiente”, cf. il seguito del capitolo, nonché: Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, *op. cit.*, p. 148.

⁵ Per ciò che concerne l'applicazione della “art du portrait” al caso-Lacan – un'applicazione, se si vuole, “sperimentale”, che Deleuze cioè non ha mai operato per proprio conto –, il riferimento è una volta di più a: Florent GABARON-GARCIA, «L'anti-Œdipe’, un enfant fait par Deleuze-Guattari dans le dos de Lacan, père du ‘Sinthome’», *Chimères*, vol. 72, no. 1, 2010, pp. 303-320.

⁶ Jacques LACAN, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 (1932).

⁷ Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

⁸ Jacques LACAN, *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

dello scritto: *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*⁹. Già a questa altezza appare sorprendente come sia proprio a partire dai testi di Freud che Lacan prende le mosse per delineare il suo concetto di psicosi – ovverosia, per aggirare il giudizio d'insondabilità mosso dal padre della psicoanalisi nei confronti di quelle che egli definiva “nevrosi narcisistiche”.

In particolare, è in *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* – vale a dire, nella relazione clinica sul caso dell'uomo dei lupi¹⁰ – che Lacan ritiene di aver isolato il termine appropriato per designare il meccanismo alla base della schizofrenia. Come riportato da Lacan in *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud*¹¹, è lo stesso Freud a scrivere che il suo paziente, della castrazione: «*ne voulait rien savoir au sens de refoulement, er von ihr nichts wissen wollte im Sinne der Verdrängung*»¹². E per riferirsi a questa particolare modalità di ricusare il contenuto indesiderato alternativa alla rimozione (*Verdrängung*), Freud impiega il termine di *Verwerfung*, che Lacan traduce con “retranchement” (“esclusione”)¹³.

Come scrive lo stesso Freud: «*Eine Verwerfung ist etwas anderes als eine Verdrängung*»¹⁴. Di primo acchito, pertanto, il *retranchement* altro non sarebbe che l'indice di un'operazione – suggerita, ma non esplicitata, dallo stesso Freud – del tutto eterogenea a quella della rimozione, la quale fonderebbe il campo di ciò che si trova al di là della nevrosi, cioè a dire, il campo della psicosi.

Nello stesso 1954 la chiara apprensione del concetto di *Verwerfung* appare nondimeno ostacolata da una certa oscillazione interpretativa. Al lato dell'ipotesi che rinviene nella *Verwerfung* un'operazione antitetica a quella di rimozione, ne sorge infatti un'altra che s'impenna sulla distinzione tra *dénégation* e *Bejahung* caldeggiata da Jean Hyppolite nel suo commentario¹⁵ al *Die Verneinung*¹⁶ di Freud.

A parere del francese – autore, tra l'altro, di quel *Logique et existence* cui Deleuze consacrava in quei mesi una ben nota recensione¹⁷ – il breve testo del 1929 metterebbe a tema un distinguo tra il diniego – la *Verneinung* resa con il termine di “dénégation” –, e l'affermazione primitiva, a carattere orale, che risponde al nome di *Bejahung*: se il primo coincide con il giudizio attributivo, che accorda o meno ad un certo oggetto la proprietà di esistere entro l'ambito della realtà psichica costituito dal *Moi*, la *Bejahung* è l'atto con cui questo stesso ambito è fondato, con cui cioè, sulla scorta del principio di piacere, s'inaugura la divisione tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto.

⁹ Jacques LACAN, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 531-583.

¹⁰ Il testo si trova nel volume 7 delle *Opere* di Freud edite da Boringhieri.

¹¹ Jacques LACAN, *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 381-399.

¹² *Ivi*, p. 386.

¹³ *Ibid.* Per la resa con il termine di “esclusione”, si veda: Sergio BENVENUTO, *La psicoanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2015.

¹⁴ La citazione si trova nel volume 12 delle *Opere* di Freud.

¹⁵ Jean Hyppolite, *Commentaire parlé sur la « Verneinung » de Freud*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 879-887.

¹⁶ Il testo si trova nel volume 10 delle *Opere* di Freud.

¹⁷ Gilles DELEUZE, recensione a: «*Logique et existence (Essai sur la Logique de Hegel)*», di Jean Hyppolite, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 144, 1954, pp. 457-460.

Le circostanze che precedono e inducono l'atto di *Bejahung* sono ben esplicitate da Maleval: «pour appréhender la genèse du sujet, Freud postule l'existence d'un moi-plaisir originel. Il ignore l'opposition entre objectif et subjectif, de sorte qu'il est incapable de reconnaître l'objet en tant que tel, mais il s'avère capable de se prononcer en acte sur ses qualités. Le bon est introjecté, mangé, accueilli ; tandis que le mauvais est expulsé, craché, repoussé. L'opposition s'articule au principe de plaisir-déplaisir, et se trouve supportée par les tendances pulsionnelles orales les plus primitives, couplées en Éros unifiant et Thanatos destructeur»¹⁸.

Con riferimento alla seconda topica sviluppata da Freud in *Das Ich und das Es*¹⁹ del 1923, la *Bejahung* appare pertanto come il movimento autogeno per il tramite del quale il *Moi* originario si ripartisce nel *Moi* propriamente detto – l'ambito cioè del giudizio attributivo o d'esistenza, che per il versante negativo coincide con la rimozione secondaria²⁰ –, e nel *Ça*, cui corrisponde in linea di massima il campo dell'inconscio, e che Freud mette in relazione con la sfera pulsionale. Ciò che emerge con chiarezza da quest'articolazione è pertanto il fatto che la *Bejahung* gode di una priorità logica sulla *Verneinung*, la quale appare di conseguenza come un meccanismo derivato, che non esaurisce la logica della vicenda psichica.

Benché il termine di *Bejahung* indichi genericamente il plesso costituito dal doppio movimento d'introyezione e rigetto, esso è più rigorosamente impiegato per riferirsi alla sola metà affermativa del processo: per designare l'espulsione radicale di un contenuto al di fuori del *Moi*, infatti, Freud fa ricorso al termine di *Ausstoßung*, che analogamente a quello di *Verwerfung*, lungi dall'additare un concetto antitetico a quello di *Verdrängung*, suggerisce piuttosto un'intensificazione del medesimo atto di rifiuto²¹. All'interno del testo sulla *Verneinung* del 1929, questa differenza di grado si traduce, come si è detto, nella priorità logica dell'un termine sull'altro, vale a dire nella priorità logica dell'*Ausstoßung* sul tipo negativo del giudizio d'esistenza cui corrisponde la rimozione secondaria. Appare chiaro, con ciò, che l'enigma posto dall'*Ausstoßung* equivale a

¹⁸ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 46.

¹⁹ Il testo si trova nel volume 9 delle *Opere* di Freud.

²⁰ Da quanto si è detto, traiamo la seguente equivalenza: *Verneinung* = “rimozione secondaria”. Se è vera l'ipotesi per cui la *Verneinung* del *Commentaire* è il medesimo che la *Verdrängung* rinvenuta in *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, allora l'oscillazione semantica che coinvolge la nozione di *Verwerfung* – per cui essa è ad un tempo l'opposto della rimozione e, come si vedrà, la contropartita della *Bejahung* – non ha motivo di sussistere: si tratterebbe infatti, in ambedue i casi, di null'altro che della rimozione originaria implicata nel sorgere del *Moi* propriamente detto. È d'altronde questa la tesi sostenuta in: Franco BALDINI, «Su alcuni passi cruciali dei testi di Freud e sul loro completo fraintendimento da parte di Lacan», *Metapsychologica: rivista di psicanalisi freudiana*, no. 1, 2019, pp. 13-34. Limitatamente alla fase del pensiero di Lacan che va dal 1954 al 1958 – cioè a dire, limitatamente alla fase in cui il *retranchement* è dedotto a partire dalla *Verwerfung* che s'incontra nel caso dell'uomo dei lupi –, non possiamo che concordare con la tesi di Baldini; tuttavia, riteniamo sia scorretto affermare, come fa costui, che «Lacan's theory of psychosis hinges on a misunderstanding of the notion of *Verwerfung*»: come si avrà modo di osservare, l'ambiguità intorno al concetto di *Verwerfung* è risolta da Lacan già a partire dalla pubblicazione di *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* nel 1964.

²¹ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., pp. 40-41. Nel *Commentaire* di Hyppolite la semantizzazione di *Verwerfung*, piuttosto che procedere dal «Eine Verwerfung ist etwas anderes als eine Verdrängung» di *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, si mantiene piuttosto solidale con l'accezione che a Freud giungeva da «son initiateur à la pensée philosophique», Franz Brentano. In questo senso, la differenza che separa la *Verwerfung* o l'*Ausstoßung* da un lato, dalla *Verdrängung* dall'altro, è una differenza d'intensità: «La *Verwerfung* vient sous sa plume [scil.: di Freud] quand il cherche, à propos de la pathologie de l'Homme aux loups, un concept exprimant une exclusion plus prononcée que celle produite par le refoulement».

quello che nella *Metapsicologia*²² del 1915 va sotto il nome di “rimozione originaria” (*Urverdrängung*).

Quest’ultima consiste in ciò, che «la prise en charge dans le conscient est refusée à la représentance psychique (représentance de représentation) de la pulsion. Celui-ci s’accompagne d’une fixation ; la représentance concernée subsiste, à partir de là, sans modification possible, et la pulsion demeure liée à elle»²³. Il destino del rappresentante cui la pulsione si trova fissata²⁴ è quello di costituire il nucleo attrattore per ogni successivo atto di rimozione: «On fera tout autant entrer en ligne de compte l’attraction que le refoulé originaire exerce sur tout ce avec quoi il peut se mettre en liaison. Il est vraisemblable que la tendance au refoulement n’attendrait pas sa visée si ces forces n’agissaient ensemble, s’il n’y avait pas un refoulé préalable qui soit en mesure d’accueillir ce qui est repoussé par le conscient»²⁵. È la forza d’attrazione esercitata dal rimosso originario – cioè a dire, dal *Vorstellungrepräsentant* della pulsione – sui rappresentanti che popolano i sistemi preconscious e conscio (*Moi*), a render conto della necessità avvertita da Freud d’introdurre l’ipotesi della rimozione originaria, e a delucidare la modalità con cui s’articola la priorità logica della *Bejahung* sulla *Verneinung*.

Per concludere, stupisce la rapidità con cui, nel giro di anni che va da *Les écrits techniques de Freud* del 1953-1954 ai mesi immediatamente precedenti alla pubblicazione dello scritto: *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, nel 1958, il significato di *Verwerfung* oscilla tra i due poli dell’opposizione alla *Verdrängung* e dell’identificazione alla rimozione originaria. Paradossalmente, infatti, già dal *Commentaire* di Hyppolite alla *Réponse* che ne fornisce Lacan l’ipotesi è rovesciata: la *Verwerfung* non è più il medesimo che l’*Ausstoßung*, cioè a dire, il medesimo che la rimozione originaria, ma si configura piuttosto come l’opposto stesso di questo rigetto primitivo.

Una volta di più, potremmo sintetizzare con le parole di Maleval il carattere bifronte che contrassegna a quest’altezza il concetto di *Verwerfung*: «Deux processus différentes se trouvent alors englobés sous le concept de *Verwerfung*. À un pôle se trouve l’*Ausstoßung* qui désigne un processus primaire d’expulsion nécessaire à la structuration du sujet. À l’autre l’abolition symbolique de Schreber qui fonde un mécanisme pathologique de nature psychotique»²⁶. Con l’uscita di *D’une question préliminaire* nel 1958, l’oscillazione tra i due poli s’arresta: si consolida l’accezione che identifica la *Verwerfung* con la rimozione originaria, al tempo stesso in cui la funzione abolitiva del simbolico esercitata dal *retranchement* si svincola dal riferimento alla lettera freudiana e si trasferisce nel concetto di forclusione – un’invenzione assoluta di Lacan – il

²² Il testo si trova nel volume 8 delle *Opere* di Freud.

²³ Sigmund FREUD, *La métapsychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 35.

²⁴ L’enigmaticità del concetto di rimozione originaria risiede nella maniera d’intendere quel termine di fissazione sottolineato dallo stesso Freud. Com’è ben messo in evidenza da: Lina BALESTRIÈRE, «Chapitre 1. Le refoulement originaire», in Ead., *Freud et la question des origines*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2008, pp. 113-126, riprendendo Jean LAPLANCHE-Jean Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 160, il suo impiego è bifido, e può consistere tanto nel designare una «fixation de... (d’un souvenir, d’un symptôme)», concepita «comme une véritable inscription (*Niederschrift*) de traces dans un système psychique donné», quanto una «fixation à... (à un stade de développement, un type d’objet)» che si richiamerebbe piuttosto a una «perspective génétique ou, dirions-nous plus volontiers, [à] une perspective historique, une perspective qui tente de donner tout son poids à l’impact de l’histoire du sujet sur son devenir».

²⁵ Sigmund FREUD, *La métapsychologie*, op. cit., p. 35.

²⁶ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 55.

quale, lungi dal designare un generico atto di espulsione, incide piuttosto su un ben preciso oggetto, quel Nome-del-Padre che si configura come l'agente della rimozione originaria.

3.2.1 – *La metafora paterna e la sua ambivalenza*

La fase della riflessione lacaniana intorno alla psicosi che si apre con *D'une question préliminaire* è fondamentalmente caratterizzata dall'apprensione della forclusione in quanto forclusione del Nome-del-Padre.

Indubbiamente, la comprensione di questo concetto deve passare per quella del Nome-del-Padre e della funzione cui esso assolve, cioè a dire, della metafora paterna. Tuttavia, né il Nome-del-Padre né la metafora paterna possono costituire il punto d'avvio della nostra ricostruzione, dal momento che ambedue poggiano su quella che si ritiene comunemente essere l'intuizione primordiale di Lacan²⁷ – l'intuizione cioè su cui egli fa leva per penetrare in maniera originale la mole del pensiero freudiano²⁸. Il contenuto di quest'intuizione è l'inconscio in quanto retto dalle leggi del linguaggio²⁹.

Che l'inconscio si articoli come un linguaggio ha il suo portato nell'abolizione che interessa il soggetto della psicoanalisi. Com'è messo in evidenza da Lacan ne *La direction de la cure*³⁰, il soggetto subisce una scissione – nel lessico di Freud: una *Spaltung* – per il solo fatto di parlare.

In effetti, l'essenziale delle leggi del linguaggio consiste precisamente in ciò, nella *scissione* che s'inaugura tra il significante e l'effetto di significato, che è quanto è reso con la formula: S/s ³¹. Il soggetto dell'enunciazione³² – in buona sostanza, colui che parla, collocato nel sito di s – non sussiste nel contesto della scissione se non in quanto *abolito*, cioè in quanto tale per cui è presupposto al di là dei significanti, benché nel contempo sia solo per il tramite di questi ultimi che egli giunge all'espressione.

In analogia con la struttura del linguaggio si articola il rapporto tra la domanda e il desiderio in seno al soggetto della psicoanalisi. Una volta di più è ne *La direction de la cure* che troviamo

²⁷ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan. L'orientamento lacaniano*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Roma, Casa Editrice Astrolabio, 2021, p. 35. Miller si discosta dall'opinione corrente allorché sostiene che quella dell'inconscio strutturato come un linguaggio sia una tesi secondaria di Lacan. A suo dire, l'intuizione della divisione del soggetto sarebbe il vero punto archimedeo sfruttato dal francese per *sollevare* l'insegnamento di Freud.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Miller individua due opposizioni fondamentali nel pensiero di Lacan: quella tra le leggi della parola e le leggi del linguaggio, e quella tra il desiderio (dedotto a partire dalle leggi del linguaggio) e il godimento. Della seconda tratteremo più avanti; rispetto alla prima, basti ricordare che essa mette a tema l'opposizione tra la logica del riconoscimento (si pensi alle espressioni: *Tu sei la mia donna-Tu sei il mio uomo*, oppure: *Tu sei il mio maestro-Tu sei il mio allievo*) – che si sostiene sul commercio della parola –, e la logica della metonimia, che poggia al contrario sulla dissimmetria fondamentale tra il significante e il suo significato. L'opposizione tra le leggi della parola e le leggi del linguaggio è altresì l'opposizione tra la dottrina depositata nel *Discorso di Roma* del 1953 e quella raccolta ne *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* del 1957, o ancora di più in *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* del 1958.

³⁰ Jacques LACAN, *La direction de la cure*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 585-645.

³¹ *Ivi*, p. 497.

³² La *Spaltung* che incide sul soggetto del linguaggio scinde quest'ultimo nel *soggetto dell'enunciato* – collocato nel sito di S e coincidente con il *Je* significante – e nel *soggetto dell'enunciazione* – reperito dal lato di s come effetto di significato indotto dall'intrusione del significante. In maniera analoga, il soggetto della psicoanalisi si trova scisso tra il *soggetto della catena significante* o *della domanda*, e il *soggetto del desiderio* che non è se non in quanto abolito.

l'indicazione per cui il desiderio «n'est rien d'autre que l'impossibilité de cette parole, qui de répondre à la première ne peut que redoubler sa marque en consommant cette refente (*Spaltung*) que le sujet subit de n'être sujet qu'en tant qu'il parle»³³.

La parola di cui il desiderio esprime l'impossibilità è quella «qui lèverait la marque que le sujet reçoit de son propos»³⁴, cioè a dire, la *marque*, la *barre* della scrittura: \$ o D/d, che il soggetto riceve in virtù dell'intersezione del suo proposito con la catena significante della domanda.

In maniera non dissimile dal soggetto dell'enunciazione, il soggetto del desiderio emerge come l'effetto di significato della domanda. In quanto soggetto abolito, il soggetto del desiderio *appare* infatti al di là dei significanti, benché in verità non lo sia: esso si colloca piuttosto sempre al di qua «d'une autre demande»³⁵, cioè a dire di un raddoppiamento della *marque* che affligge il soggetto della psicoanalisi, insinuandosi nell'intervallo che separa l'un significante dall'altro.

È in questo rinvio della scissione significante ad una nuova scissione significante che si sostanzia il carattere metonimico del desiderio. La *metonimia* coincide con l'aspetto di moltiplicazione e dislocamento della scissione che interessa il soggetto: la premessa su cui poggia consiste infatti in ciò, che un significante non è rappresentante del soggetto del desiderio *che* per un altro significante.

Con l'assunzione del plesso costituito dai due significanti, ci troviamo in condizione di completare il quadro teorico associato all'inconscio inteso come un linguaggio, affiancando alle nozioni di significante S e di effetto di significato *s* quella di effetto di significazione condensata nella formula: $S_2/S_1 = Phallus$.

L'effetto di significazione corrisponde rigorosamente al fallo che s'incontra nella metà di destra dell'equazione. Esso costituisce l'esito di un processo che si articola in due movimenti distinti. Il primo, coincidente con lo sviluppo diacronico *stricto sensu* della catena significante, consiste nel rinvio di S_1 a S_2 , nel quale rinvio è implicata l'obliterazione di S_1 . Il secondo è invece un movimento retrogrado – è a quest'altezza che Lacan fa uso del termine freudiano di *Nachträglichkeit*, reso in francese con *après-coup* – che da S_2 torna su S_1 , agganciando quest'ultimo significante al significato rappresentato dal *Phallus*.

Capitonnage è il nome della fissazione che si produce al termine della componente retroversa del processo di significazione. All'interno del grafo di Lacan³⁶, la saldatura del significante al significato fallico è rappresentata dal matema: $s(A)$, dove A sta per l'*Autre*, cioè a dire per il *trésor* di tutti i significanti.

Se si assume l'obliterazione cui è sottoposto S_1 per il fatto stesso di rinviare ad un altro significante S_2 , potremmo identificare in $s(A)$ e in A i poli del doppio movimento esposto più in

³³ Jacques LACAN, *La direction de la cure*, in *Écrits*, op. cit., p. 634.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Sul grafo del desiderio di Lacan, cfr.: Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Éditions du Seuil, 1998; oppure: Jacques LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 793-827.

alto. Il processo globale che li comprende – cui abbiamo dato il nome generico di significazione – è più rigorosamente denominato *metafora paterna*.

La sua articolazione è restituita dalla formula: Nom-du-Père/~~Désir de la Mère~~ · Désir de la Mère/Signifié au sujet → Nom-du-Père · (A/Phallus)³⁷, dove il Nome-del-Padre sta per S₂, il desiderio della madre per S₁ obliterato e il significato al soggetto per l'effetto di significato = x³⁸, cioè a dire, per l'effetto di significato che in apparenza è presupposto al di là della catena dei significanti.

Come s'inferisce dall'impiego dei termini *Nom-du-Père* o *Désir de la Mère*, la metafora paterna costituisce una formalizzazione del complesso d'Edipo. Se è la madre – identificata con l'*Autre* – che svolge la catena dei significanti responsabili della *Spaltung* che interessa il soggetto, è pur vero che questi significanti afferiscono alla funzione paterna, sono cioè dei significanti paterni, il che è quanto si trova espresso nell'asserzione per cui: «l'*Autre* du langage comporte en lui-même l'*Autre* de la loi représenté par le Nom-du-Père»³⁹.

La triangolazione del rapporto Madre-soggetto introdotta dall'Edipo esibisce un triplo ordine di effetti: «le Nom-du-Père se trouve inscrit, de sorte que la mère devient interdite, prend la place de l'*Autre*, et tombe dans l'oubli, tandis que le phallus est donné comme signifié au sujet»⁴⁰. Prosegue Maleval: «Dès lors il [*scil.*: il soggetto] ne s'éprouve plus livré à la toute-puissance du caprice maternel, il n'est plus soumis à la diversité des significations particulières induites par le désir de la mère, il devient en mesure de s'orienter sur la signification phallique, qui possède une fonction de normativisation du langage»⁴¹.

A quest'altezza, la forclusione del Nome-del-Padre è da intendersi come il mancato intervento «à la place premièrement symbolisée par l'opération de l'absence de la mère»⁴² di S₂, cioè a dire dello stesso Nome-del-Padre. In effetti, «la métaphore paternelle ne s'appuie sur rien de justifiable, elle ne repose que sur le Père mort»⁴³, il che equivale a dire che il Nome-del-Padre *ne s'autorise que de lui-même*⁴⁴ come ciò grazie a cui s'instaurano dei punti di capitone, dei punti s(A) cioè in cui il significante è zavorrato⁴⁵ dal riferimento al *Phallus*.

In mancanza di questo zavorramento, «la chaîne signifiante se déstructure, ce qui entraîne l'irruption dans le réel de signifiants déconnectés, non dialectisables, qui prennent un poids singulier»⁴⁶. Seguendo la formulazione del *Séminaire XI*⁴⁷, il carattere non dialettizzabile dei signifi-

³⁷ Sulla metafora paterna, cfr.: Jacques LACAN, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Écrits*, *op. cit.*, p. 557.

³⁸ Il riferimento è alla formulazione della metafora paterna nei termini del rapporto significante-significato: S/S₁ · S₁/x → S (I/s).

³⁹ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 89-90.

⁴¹ *Ivi*, p. 90.

⁴² *Ivi*, p. 89.

⁴³ *Ivi*, p. 90.

⁴⁴ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, *op. cit.*, p. 9. L'analogia è forte tra la figura dell'analista che *ne s'autorise que de lui-même* – e per il quale una simile posizione è il correlato di una destituzione soggettiva – e il Nome-del-Padre, che non s'intromette nella dialettica madre-bambino se non in quanto *père mort*.

⁴⁵ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁴⁶ *Ivi*, p. 91.

⁴⁷ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2003, p. 233.

canti corrisponde alla solidificazione del rapporto tra S_1 e S_2 , per cui al posto della relazione di metafora designata dal matema: S_2/S_1 , si trova l'aggregato olofrastico che possiamo rendere con la scrittura: S_1-S_2 .

L'olofrase – cioè a dire, l'aspetto linguistico della sintomatologia psicotica, su cui Lacan calca l'accento in questa seconda fase del suo pensiero – nasce dalla mancata apprensione dell'intervallo che separa S_1 da S_2 – intervallo che, in virtù del rinvio dell'effetto di significato al raddoppiamento della *marque*, coincide con la *Spaltung* che interessa il soggetto e si trova assimilato dal desiderio *d*. È a partire da questo misconoscimento della faglia che intercorre tra S_1 e S_2 che il soggetto psicotico si vede preclusa la possibilità di accedere all'ambito del *sensò*, cioè a dire, alla significazione fallica che fa sì che egli si ritrovi nella propria esperienza.

Per concludere, vogliamo porre in evidenza una contraddizione che attraversa la riflessione di Lacan intorno alla metafora paterna. Da un lato, il Nome-del-Padre è inteso come ciò che, interpolando la metonimia con la metafora, effettua la castrazione edipica, disciplina cioè la catena dei significanti per il tramite della significazione, che addita il fallo come ciò di cui l'*Autre* è manchevole. Dall'altro lato, la significazione – cioè a dire, il rapporto di S_2/S_1 che s'instaura a partire dal rinvio dell'effetto di significato al raddoppiamento della *Spaltung* – è già sempre implicata, come si è visto, nel funzionamento metonimico della catena significante.

In effetti, non sembra possibile reperire un modo d'essere della catena significante metonimica anteriore all'introduzione della metafora paterna. Tuttavia, che la metafora si trovi totalmente al servizio della metonimia è una proposizione che fa problema. Innanzitutto perché – come ricorda Jacques-Alain Miller⁴⁸ – l'esperienza analitica è strutturata con dei punti fermi, da ascrivere all'ambito dei fenomeni di resistenza messi a tema da Freud in *Analisi terminabile e interminabile*⁴⁹.

A fare da puntello⁵⁰, secondo Lacan, sono le nozioni di *sintomo*, *padre*, *fallo* e *fantasma*, tutt'e quattro intese come effetti di metafora. La situazione che si viene a delineare è pertanto quella di una metafora o di una significazione bifide – scisse cioè tra un aspetto per cui esse sono ondegianti e metonimiche, e un altro per cui costituiscono invece un puntello, cioè a dire una fissazione o una stasi.

Come si avrà modo di osservare nella prossima sezione, la ricostruzione degli aspetti prettamente metaforici del sintomo, del padre, del fallo e del fantasma non esigerà di andare al di là del *capitonnage*, né di battezzare una nuova fase del pensiero di Lacan. Piuttosto – e benché la trattazione richieda d'introdurre un nuovo operatore, costituito dalla nozione di oggetto *a* –, si tratterà di approfondire la dinamica della significazione, e in particolar modo, lo statuto del fallo che s'incontra nella posizione del significato.

⁴⁸ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, op. cit., p. 96.

⁴⁹ Il testo si trova nel volume 11 delle *Opere* di Freud.

⁵⁰ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, op. cit., p. 96.

3.2.2 – Dalla metafora paterna alla separazione: il godimento come l'opposto del desiderio

L'approfondimento del processo implicato dalla metafora paterna si gioca sotto il segno dell'opposizione tra desiderio e godimento⁵¹. Ci troviamo dinanzi ad un'opposizione ben più radicale che non quella che articola la metonimia alla metafora: come si avrà modo di osservare, infatti, quest'ultima si trova rimaneggiata – e in un certo senso: ripetuta – proprio a partire dal clivaggio che separa il desiderio dal godimento.

Ci domandiamo in primo luogo: che cos'è, in buona sostanza, il godimento – vale a dire, ciò che nel francese di Lacan va sotto il nome di *jouissance*? In analogia con la struttura del linguaggio, definiamo il desiderio come l'effetto di significato indotto dall'introduzione della domanda, cioè a dire, del significante. In questo senso, il desiderio d è un fattore assimilabile al soggetto abolito $\$$ o al significato s . In termini matematici scriveremmo: $d \equiv \$ \equiv s$. Il suo statuto di effetto implica un duplice carattere di negatività: in primo luogo, il desiderio è inteso retroattivamente – a partire cioè dall'intromissione del significante – come ciò che è già sempre trapassato e consumato nella determinazione. L'aspetto dell'esser già sempre trapassato nel significante del desiderio è quanto Lacan denomina con il termine di *castrazione* e indica con il matema: $-\varphi$.

In secondo luogo, il desiderio è inteso come ciò che non è se non presupponendosi al di là della catena dei significanti – vale a dire, come ciò che non è se non in virtù di un'astratta negazione della prima negazione designata da $-\varphi$. A questo secondo aspetto della negatività del desiderio – che individua, come s'è visto al livello della significazione, il suo oggetto, cioè il *Phallus* – si può associare il registro dell'immaginario.

In entrambi i casi, ciò che emerge con chiarezza è lo statuto del desiderio in quanto *passion du signifiant*, in quanto cioè effetto dell'azione del significante. L'aspetto di passività e inerzia proprio del desiderio è quanto è da tenere a memoria nel confronto con l'ambito costituito dal godimento.

Il godimento incontra almeno due significati nel contesto della riflessione lacaniana. In primo luogo, esso è godimento *sostanziale*, è il godimento come sostanza dell'individuo bruto – cioè a dire, dell'organismo vivente elementare, caratterizzato dalla proprietà omeostatica, che reperiamo all'inizio del grafo del desiderio sotto il simbolo: Δ ⁵².

Dall'intersezione del vettore che nasce da Δ con quello del significante, il sostrato biologico della vita riceve la *Spaltung* che fa sorgere il soggetto come effetto di significato, il che è quanto si trova espresso nella sequenza: $\Delta \rightarrow [S] \rightarrow \$$. In virtù della triplice equivalenza che si è isolata più in alto, nonché dell'identità che si è suggerita tra d e $-\varphi$, possiamo ora scrivere: $\Delta \equiv \varphi$. Il godimento come sostanza è pertanto ciò che nei termini della logica definiamo come l'identità immediata dell'indeterminato con sé, lo $A = A$ destinato a rovesciarsi nello $A \neq A$ della castrazione.

⁵¹ *Ivi*, p. 90 e sg.

⁵² *Ivi*, pp. 101-102.

In secondo luogo – ed è su questa definizione che vogliamo calcare l'accento –, il godimento è godimento *residuale*, è il *resto* di godimento che si trova espresso dall'oggetto a ⁵³. La trattazione dell'oggetto a – del significato e dell'ufficio di questa invenzione assoluta di Lacan – ci occuperà più in là nel corso del capitolo; per il momento, ci basti dire che il godimento come resto è individuato da due ordini di attributi:

- 1) la *positività*, ovverosia il carattere per cui, al contrario del desiderio, il godimento s'identifica con l'azione stessa del significante, piuttosto che con l'effetto di quest'ultima. Che il godimento sia *action du signifiant* non equivale però a dire che il godimento sia autore della *Spaltung* che inaugura il soggetto abolito. L'azione che è qui a tema è di tutt'altro tipo, e consiste nei due aspetti: de «la barre [*scil.*: il significante] qui par la main de ce démon frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde de sa concaténation signifiante»⁵⁴, e del portato di quest'operazione di *Aufhebung*, cioè a dire, del significante come assimilato alla Cosa freudiana, al ζa , del significante come *sinthome*.
- 2) la *separatezza*, vale a dire il carattere per cui, al contrario del desiderio – che reperisce il proprio oggetto in $s(A)$, cioè a dire, nel punto di *significato dell'altro* collocato al di qua dell'*Autre* –, il godimento è da situare nell'aldilà di A , lì dove, nel grafo del desiderio, si incontra l'oggetto *voix*.

L'opposizione tra desiderio e godimento si ripercuote sulla maniera d'intendere quel fallo in cui ci siamo imbattuti all'altezza della castrazione e della metafora paterna. Il primo volto del fallo è quello che si costruisce in analogia con la negatività del desiderio. Seguendo questa linea, il fallo è da intendersi come:

- 1) la *passion du signifiant* in senso stretto, cioè a dire come il $-\varphi$ che compare nel posto dell'effetto di significato indotto dal significante.
- 2) il *significante del desiderio*, vale a dire il *Phallus* che compare in $s(A)$, al termine cioè del vettore retroverso della significazione. Il *Phallus* rappresenta l'*oggetto del desiderio*. Anche il *Phallus*, così come $-\varphi$, è una *passion du signifiant*, che resta in rapporto di dipendenza con la sfera del simbolico proprio in virtù dell'astratta negazione che rivolge ad S_1 . Che per la negazione su cui poggia l'identità del *Phallus* valga l'attributo dell'astrattezza, ciò si mostra nell'aspetto metonimico della catena significante – ovverosia, nel fatto per cui ciascun significante si trova già sempre stretto fra due significazioni, tra quella cioè che induce nei confronti del significante obliterato, e quella che si prepara a partire dalla sua stessa obliterazione.

La *Schwebung* del *Phallus* tra l'individuazione dell'effetto di significazione e la reiterazione della metafora paterna è l'indice del carattere immaginario dell'oggetto del desiderio. Tuttavia, quest'aspetto immaginario dell'oggetto del desiderio contrasta con lo statuto del *Phallus* in quanto rappresentante, in quanto cioè significante che afferisce all'ambito del simbolico.

È proprio lungo questa contraddizione che si muove il nostro approfondimento del fallo in direzione del godimento. A proposito dell'aspetto significante del *Phallus* Lacan scrive: «C'est

⁵³ *Ivi*, p. 107.

⁵⁴ Jacques LACAN, *La signification du phallus*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Minuit, pp. 685-696: 692.

la seule indication de cette jouissance dans son infinitude qui comporte la marque de son interdiction, et, pour constituer cette marque, implique un sacrifice : celui qui tient en un seul et même acte avec le choix de son symbole, le phallus»⁵⁵.

Il godimento nella sua infinitezza implica di per sé la propria interdizione, allo stesso modo in cui diciamo dell'astratta identità dell'indeterminato con sé che essa scivola immediatamente nel suo contrario, cioè a dire nella determinazione. All'interdizione del godimento si è dato il nome di castrazione: $-\varphi$. La castrazione richiama un proprio marchio, che noi identifichiamo con il *Phallus*. È ben vero che sotto il *Phallus* riemerge l'oggetto del desiderio nel suo carattere immaginario: ciò nonostante, preso di per sé – isolato cioè secondo il suo aspetto *formale*, di contro a quello *materiale* – il *Phallus* è un significante che afferisce all'ordine del simbolico.

Si tratta per giunta di un significante del tutto particolare, tale cioè per cui la sua selezione coincide con il suo sacrificio, con il suo essere rigettato in una posizione di *ek-sistenza*. L'*ek-sistenza* che è qui a tema corrisponde al tratto di separatezza che individua il godimento, a quel trovarsi nell'aldilà dell'*Autre* che Lacan designa con il matema: $S(\mathcal{A})$.

$S(\mathcal{A})$ è innanzitutto il significante del fatto che non vi è un Altro dell'Altro – cioè a dire, del fatto che non vi è alcuna istanza che si possa far garante dell'eshaustività del discorso che discende da A.

In stretta correlazione con questo primo significato, $S(\mathcal{A})$ è secondariamente il significante del fatto che A non è completo, che A è deficitario di un fattore – di quel medesimo fattore $S(\mathcal{A})$ che addita pertanto il fatto stesso della propria mancanza. In questo senso, $S(\mathcal{A})$ coincide con l'aldilà dell'*Autre* dove si colloca il godimento.

Con quanto si è detto, siamo ora in grado d'introdurre l'equazione: $\Phi \equiv S(\mathcal{A})$ ⁵⁶, dove Φ sta per il secondo volto del fallo, per il fallo cioè in quanto *significante del godimento*: $S(a)$ ⁵⁷. L'identità $\Phi \equiv S(\mathcal{A})$ esprime pertanto il godimento secondo il lato della separatezza. Come *separazione*, quest'attributo del godimento si articola con l'*alienazione* a formare la diade entro cui si snoda il discorso di Lacan a partire dal *Séminaire XI* del 1964:

- 1) l'*alienazione* è innanzitutto da intendersi come l'alienazione del soggetto nel linguaggio. È in virtù dell'introduzione del significante, infatti, che il soggetto può apparire nel luogo dell'effetto di significato come il soggetto abolito: $\$$ o $-\varphi$, ovvero, come il soggetto alienato da sé. In effetti, sarebbe un errore intendere l'alienazione come l'alienazione del soggetto nell'*Autre*, dal momento che sia il soggetto sia la sua controparte si trovano parimenti invischiati nell'alienazione del linguaggio, la quale si sostiene sul plesso costituito da metonimia e metafora.

Piuttosto che nella negatività implicata dall'effetto di significato, infatti, il nucleo dell'alienazione risiede nell'aspetto della negatività che coincide con l'identificazione immaginaria dell'oggetto del desiderio – identificazione che, come s'è visto, è supportata dal *Phallus* incontrato al termine della metafora paterna. La situazione che si

⁵⁵ *Ivi*, p. 822.

⁵⁶ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan, op. cit.*, p. 113.

⁵⁷ *Ivi*, p. 173.

viene a configurare è quella di una *dialettica immaginaria* che ripropone al livello del simbolico il funzionamento dello *stade du miroir*. Il fulcro attorno a cui s'articola questa dialettica è rappresentato dal fallo immaginario: esso costituisce ad un tempo l'oggetto del desiderio della madre (l'*Autre*), e l'oggetto che il bambino (il soggetto) tenta d'incarnare al fine di legare questo desiderio.

Il tratto immaginario dell'oggetto del desiderio è alla base dell'insoddisfazione strutturale che s'accompagna a quest'ultimo – sia dal lato del soggetto sia da quello dell'*Autre* –, la quale insoddisfazione viene alla luce nell'andamento metonimico della catena significante.

In definitiva, l'alienazione del soggetto nel linguaggio coincide con la dissimulazione del godimento nella domanda – in base alla tesi di Lacan che assimila l'*Ich*, l'*Io*, alla Cosa freudiana. È in buona sostanza la posizione del nevrotico, di colui cioè che rifugge il desiderio dell'Altro in favore dell'articolazione significante che ha nel *Phallus* come oggetto immaginario il suo portato. Ben inteso, il desiderio che qui è a tema non è il desiderio secondo il lato del suo oggetto, bensì il desiderio secondo il lato della sua *causa*, cioè a dire secondo quell'aspetto del godimento che si trova condensato nell'oggetto *a*. La postura del nevrotico è pertanto ben espressa dall'equazione: $\Phi \equiv D$ ⁵⁸, che esibisce l'identificazione alienante del godimento con la domanda.

È dunque Φ il fallo che l'attraversamento dell'Edipo salvaguarda dall'ingestione da parte della madre – secondo la formula impiegata da Lacan a proposito dell'omosessualità, dove al contrario quest'ingestione si verifica. In effetti, l'essenziale della *separazione* consiste in ciò, nel messaggio di secondo grado che è un *message d'interdiction* rivolto alla madre: «*Tu ne réintégreras pas – et ce sont toutes les formes bien connues de ce qu'on appelle l'instinct maternel qui rencontrent ici un obstacle – Tu ne réintégreras pas ton produit*»⁵⁹. Se la reintegrazione qui a tema è quella che si produce per il tramite della metafora, non vi è dubbio che il *produit* dell'interdizione lacaniana è il resto di godimento – associato da Lacan con il materiale di scarto al centro della sessualità anale.

- 2) la *separazione* è da intendersi come la rottura della dialettica immaginaria per il tramite dell'introduzione di un elemento *separato* – cioè a dire, di un elemento reperito nell'aldilà dell'*Autre* coincidente con il resto del godimento.

Come s'è visto, la sostanza della separazione risiede nel messaggio di secondo grado, nel *message sur un message* che incarna l'effetto della catena superiore del grafo su quella inferiore. Il luogo in cui s'esercita il messaggio di secondo grado è quello designato dalla formula: $\$ \diamond a$, vale a dire, il luogo del *fantasma*. Il messaggio di secondo grado è tale che per definizione s'esercita su di un messaggio anteriore – precisamente sul messaggio che incontriamo in $s(A)$. La significazione che si produce in $s(A)$ lega il significante S_1 al significato, cioè a dire all'oggetto immaginario del desiderio sotteso al *Phallus*.

Il messaggio di secondo grado incide su questa fissazione del significante al significato interdicendola. È quanto si trova espresso nella proposizione di Lacan già ri-

⁵⁸ *Ivi*, p. 114.

⁵⁹ Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 202.

cordata: «Il devient alors la barre qui par la main de ce démon frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde de sa concaténation signifiante»⁶⁰. Il soggetto della frase è il fallo in quanto significante del godimento, è il Φ che s'incarica di farsi operatore dell'*Aufhebung*. Se ci esprimiamo in questi termini è perché riteniamo che vi sia *Aufhebung* ogni volta che si registra un'attività d'obliterazione.

Così la metafora – che implica di per sé una tale operazione di *barrage* – si trova ripetuta secondo i due lati dell'alienazione e della separazione. Se dal lato dell'alienazione il Nome-del-Padre appone il suo marchio sul significante S_1 , elevandolo al rango di rappresentante per il soggetto, dal lato della separazione l'esito dell'*Aufhebung* è duplice.

Da un lato, il significante del godimento Φ «frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde de sa concaténation signifiante»: il significato a carattere immaginario è così elevato al rango del *reale* – un'operazione che ci sembra riassumere il senso del doppio attraversamento del fantasma prospettato da Lacan. Dall'altro lato, l'*Aufhebung* fa sentire i suoi effetti altresì nella sfera del simbolico. A tal proposito, Lacan prende a modello la scrittura di Joyce.

Come sostiene Maleval: «C'est parce qu'il se révèle 'désabonné à l'inconscient', c'est-à-dire à l'articulation S_1 - S_2 , que Joyce retient particulièrement l'attention de Lacan : nul mieux que lui ne met en évidence l'essence du symptôme quand, dans *Finnegans Wake*, il produit du S_1 sans effet de vérité, de sorte que le lecteur ne saisit plus que la jouissance d'une écriture dont le sens reste en suspens. [...] Il manie la lettre hors des effets de signifié à des fins de jouissance pure – 'il coupe le souffle du rêve»⁶¹.

In primo luogo, l'inconscio che è a tema in questo breve estratto è da identificarsi con l'*Autre* del linguaggio. È uno dei caratteri salienti dello stile di pensiero lacaniano quello per cui egli aggancia la riflessione alla pratica dell'analisi – e nel caso particolare, fa discendere il concetto dell'inconscio da quello di *transfert*, cioè a dire dall'emersione nel contesto dell'analisi del *Sujet-supposé-savoir*.

In secondo luogo, il *désabonné* che si trova riferito all'inconscio serve da indice della presenza dell'*Aufhebung*. Quello di revoca è infatti uno dei significati principali che il verbo assume nel tedesco corrente, nonché una delle accezioni richiamate dallo stesso Lacan all'altezza del *Séminaire V*⁶².

Infine, il *symptôme* rappresenta l'elemento di novità accolto in queste poche righe – e sotto le spoglie del *sinthome*, il fulcro della riflessione che impegna l'ultimo Lacan. Se il *symptôme* si colloca senz'altro dalla parte della *jouissance*, il *sinthome* esibisce l'approfondimento dell'aspetto per cui il reale del godimento entra in relazione con il significante – vi si associa cioè per donare vita a degli « S_1 sans effet de vérité, [...] hors des effets de signifié».

L'analisi del *sinthome* – cioè a dire, della maniera in cui s'articolarono i due aspetti dell'*Aufhebung* al livello della separazione – richiede che si introduca la nozione di oggetto *a*. Al presente, ci limitiamo a porre l'accento sull'evoluzione dell'ufficio paterno che si trova implicata dalla messa in gioco del godimento. Dopo il padre del

⁶⁰ Jacques LACAN, *La signification du phallus*, in *Écrits*, op. cit., p. 692.

⁶¹ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 142.

⁶² Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 344.

registro immaginario – che «intervient de la façon la plus évidemment mythique comme étant celui dont le désir submerge, écrase, s'impose à tous les autres»⁶³, – e dopo il padre dell'ordine simbolico che esercita la sua funzione in qualità di Nome-del-Padre, oltretutto in qualità di *père mort* in seno all'*Autre* –, è il padre del reale ad essere a tema nella separazione – il padre cioè che esibisce la nozione del proprio assassinio e appare pertanto «comme celui qui a été assez loin dans la réalisation de son désir pour savoir à quel objet petit *a* ce désir réfère»⁶⁴.

L'oggetto *a* è anch'esso dal lato del godimento – motivo per cui è possibile ampliare l'equazione esposta più in alto, scrivendo: $\Phi \equiv S(\mathcal{A}) \equiv a$. Ciascuno dei tre matemi dispiega un tratto del godimento: se $S(\mathcal{A})$ ne esprime la *separazione*, e Φ la *positività* secondo il lato per cui esso è l'agente dell'*Aufhebung*, *a* condensa l'aspetto per cui il godimento va in uno con il significante per dare vita al *sinthome*.

In effetti, agli esordi della riflessione di Lacan intorno al godimento – così come agli esordi di ciascuna analisi –, l'oggetto *a* non si colloca nettamente dal lato della *jouissance* – motivo per cui appare lecito postulare l'esistenza di un'operazione ulteriore, che lo situi nell'aldilà dell'*Autre*.

L'oggetto *a* fa anzitutto la sua comparsa nella formula del fantasma: $\$ \diamond a$. A quest'altezza, *a* si configura come l'oggetto immaginario che interviene nel posto della mancanza del godimento – come il +1 cioè, che supplisce al -1 generato dalla castrazione: $-\varphi$. L'equazione del perverso esibisce con chiarezza questa funzione di surrogazione: $perversion = a/\Phi \equiv S(\mathcal{A})$ ⁶⁵.

Come è evidente, ci troviamo dinnanzi a un punto di assoluta incompletezza nella riflessione di Lacan. È certo che il tratto reale dell'oggetto *a* si trova già implicato nella formula del perverso, dove l'identità $\Phi \equiv S(\mathcal{A})$ compare al denominatore – ed esprime pertanto la misura comune degli oggetti del fantasma. Nel contempo, tuttavia, la qualità positiva (+1) di *a* sembra fare il paio con il suo carattere immaginario al fine dell'occultamento della perdita di *jouissance* indotta dall'ingresso entro la sfera del linguaggio.

L'oscillazione tra i due aspetti di *a* è troncata dall'intervento di Φ «qui dans le silence de la structure s'égal[e] au poinçon qui articule le $\$$ et le *a* du fantasme fondamental»⁶⁶. L'*Aufhebung* operata da Φ completa il doppio attraversamento del fantasma che *ritaglia* l'oggetto *a* allontanandolo verso il luogo del godimento.

Eppure, in questa rilocalizzazione e ridefinizione di *a*, Lacan conserva per la sua invenzione quel tratto di positiva residualità che la contraddistingueva al livello del fantasma, e che ora lo induce – sulla scorta del lessico marxiano – a conferirle la denominazione di *plus-de-jouir*⁶⁷. In effetti – benché implicato altresì nel godimento inteso come $S(\mathcal{A})$ o come Φ –, l'aspetto di positiva residualità proprio della *jouissance* si trova specialmente incarnato dall'oggetto *a*.

⁶³ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 107.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, op. cit., p. 113.

⁶⁶ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 110.

⁶⁷ L'espressione s'incontra in: Jacques LACAN, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

Se si vuol comprendere come il godimento e il significante entrino in rapporto all'altezza del *sinthome* – ovvero, se si vuol comprendere in cosa consista il fine ultimo dell'analisi, reperito da Lacan nell'identificazione del soggetto al sintomo –, l'apprensione del godimento come resto si rivela imprescindibile.

A tal proposito, riteniamo che si debbano prendere sul serio le affermazioni di Miller depositate in questo breve estratto: «L'ek-sistenza del godimento si presta ad essere confusa con ciò che è propriamente sostanza: sostanza che non si troverà mai dalla parte dell'Altro, fatto di articolazioni, di rinvii e di rappresentazioni. Dalla parte dell'Altro c'è assenza di sostanza, mentre dalla parte del godimento c'è al contrario la possibilità di trovarla. Lacan spinge molto lontano l'opposizione tra il godimento e l'Altro, i quali si contrappongono come l'universo e il Non-Essere, ma se è il godimento che ek-siste, che è sostanza, siamo costretti a dire che l'Altro non esiste. È la frase sorprendente che trovate in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*: rispetto alla sostanza godimento, l'Altro non è che sembiante del significante. In questa prospettiva, non c'è sembiante del godimento. Questi due termini si contrappongono, e si coniugano paradossalmente soltanto nell'esperienza analitica. Da ciò consegue anche il paradosso della posizione dell'analista, quello di installare questo famoso posto del godimento nel luogo del sembiante»⁶⁸.

Appare chiaramente che l'esito cui, a parere di Miller, giunge Lacan – quello di una radicale opposizione del godimento al sembiante, cioè al significante – è la conseguenza diretta della prospettiva che domina il testo. Questa prospettiva poggia a sua volta sull'ipotesi esposta nelle primissime righe, lì dove si afferma che l'ek-sistenza del godimento è suscettibile di venir confusa con la sostanza. È cioè solo se s'intende il godimento come sostanza che quanto avviene nell'esperienza analitica – ovvero, la congiunzione del godimento con il sembiante – si carica di una tonalità paradossale.

Al contrario, dove il godimento è appreso come resto, lì il congiungimento della *jouissance* al significante non fa problema. Con l'intento di dar corpo a quest'ultima affermazione, ci rifacciamo agli strumenti del calcolo differenziale che abbiamo introdotto nel capitolo precedente – considerati alla luce della trattazione offertaci da Hegel nell'*Anmerkung* della sua *Logica*. Con l'azzardo costituito dall'ipotesi: $a \approx dx^2$ ci accingiamo a chiudere questa sezione consacrata alle vicende del pensiero lacaniano.

In Hegel, l'*Aufhebung* prendeva le mosse dal rigetto del limite inteso secondo la forma: $dx^2/dx = 0$ o $dx/x = 0$ – cioè a dire, del limite in quanto *relation d'égalité* che si esercita su fattori di diverso grado.

In maniera analoga, l'*Aufhebung* operata da Φ incide sul rapporto: $a^R/a^I = 0$, cioè a dire sul rapporto tra l'oggetto a in quanto *causa* del desiderio e l'oggetto a in quanto *oggetto* del desiderio a carattere immaginario.

Ancora in Hegel, i fattori dx^2 o dx – slegati dall'operazione di limite – corrispondono al sapere della nullità del vero con il quale prende avvio la *Erinnerung* – cioè a dire, al sapere in quanto *negazione della negazione* in virtù del quale il sapere mediato toglie la propria astratta nega-

⁶⁸ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan, op. cit.*, p. 187.

tività e si pone come il *negativo*. La formula dell'identità nell'opposizione del negativo e della negazione della negazione è: dy^2/dx^2 o dy/dx .

Allo stesso modo, il resto a^R è il sapere della nullità di a^I a partire dal quale il sapere mediato – raccolto in S_1 – toglie la propria astratta negatività e si pone come il *negativo*. La formula dell'identità nell'opposizione del negativo e della negazione della negazione è a quest'altezza la formula dell'identità nel *sinthome* del significante e del resto di godimento: $S_1 \equiv a^R$.

In ultimo, così come in Hegel i termini: dy^2/dx^2 o dy/dx , costituiscono i «*moments qualitatifs d'un tout du concept*», così in Lacan gli oggetti che nascono dalla congiunzione del godimento con il significante costituiscono la gamma dei *sinthomes* di un soggetto. Ciò che si produce è pertanto una moltiplicazione degli operatori Φ dell'*Aufhebung*, e cioè a dire, una *pluralisation du Nom-du-Père*.

3.3 – *Conclusion: la forclusion généralisée a confronto con la schizophrénie deleuziana*

Il complesso dei fenomeni che si sostiene sulla costellazione: Φ , a e *sinthome*, – cioè a dire, l'*Aufhebung* di a ad opera di Φ e la relativa istituzione del *sinthome* – è quanto in Jacques-Alain Miller va sotto il nome di *forclusion généralisée*, il cui simbolo è: \mathcal{A}^{69} .

L'impiego del termine di *forclusion* per designare l'esito del complesso di castrazione si giustifica a partire dalla più antica riflessione di Lacan intorno alla psicosi e al suo dispositivo. In effetti, ciò che Miller produce è un recupero della nozione di *Verwerfung* e dell'oscillazione semantica che vi è implicata.

È certo che la *Verwerfung* cui Miller assimila la forclusion è da intendersi secondo il lato per cui essa è l'equivalente dell'*Ausstoßung*, cioè a dire del rigetto primitivo la cui contropartita è rappresentata dalla *Bejahung*. Non è difficile in effetti ravvisare nel luogo designato da $S(\mathcal{A})$ l'equivalente – entro il quadro del pensiero lacaniano – del *refoulé originaire* che, collocato nell'aldilà del *Moi*, funge da nucleo attrattore per ogni successivo atto di rimozione. In questo senso, la *forclusion généralisée* – e con essa, l'*Aufhebung* che è a tema sul versante della separazione – altro non è che la rimozione originaria postulata da Freud all'origine del *Moi* e della rimozione secondaria che vi si articola – rimozione secondaria il cui omologo lacaniano è senz'altro rappresentato dalla metafora intesa secondo il lato dell'alienazione.

In Lacan – che sul punto segue l'indicazione di Freud –, il rimosso originario è un significante: si tratta di Φ , cioè a dire del significante del godimento $S(a)$ che sotto le spoglie di $S(\mathcal{A})$ addita una mancanza nel luogo dell'*Autre*. E tuttavia – a leggere con attenzione nella formula di Miller – si scopre che l'identificazione del rimosso con Φ non è da intendersi alla stregua di un posizionamento di Lacan all'interno della diatriba sulla *fixation*⁷⁰.

In effetti, per Lacan non si tratta di favorire l'una o l'altra delle due accezioni – di preferire cioè la fissazione come *fixation de...* – la quale implica un'identificazione del rimosso originario

⁶⁹ L'espressione s'incontra in: Jacques-Alain MILLER, *Ce qui fait insigne*, seminari inediti del 27 maggio e del 3 giugno 1987.

⁷⁰ Per la diatriba sulla *fixation*, cfr.: nota 24 del presente capitolo.

con il *Vorstellungrepräsentant* – alla fissazione come *fixation* à... – che indica al contrario nella pulsione l'oggetto dell'*Ausstoßung*. Se Lacan stabilisce nel significante l'oggetto della rimozione, è ben vero infatti che questo significante – pluralizzato nella gamma dei Φ o dei *sinthomes* che individuano l'*Io* – non è per nulla il *Vorstellungrepräsentant* di Freud, non è cioè rappresentativo di alcunché.

Così come in Hegel il *proprium* del sapere assoluto consiste in ciò, che «Derrière le rideau il n'y a rien à voir» – o che, come scrive Hyppolite, «le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret» –, parimenti al livello della *forclusion généralisée* «le secret de la clinique universelle du délire» – lì dove con *délire* è da intendersi la creazione *ex nihilo* del *sinthome* – «c'est que la référence est toujours vide»⁷¹. In effetti, la *référence* che è qui a tema è null'altro che il referente pulsionale del *Représentant* freudiano. Dal momento che la pulsione definisce la sessualità nella misura in cui quest'ultima si rivela conforme alla struttura della *Spaltung*⁷², non è difficile leggere entro il carattere *vide* di questo referente l'abolizione del nesso che subordina a^R all'identificazione immaginaria dell'oggetto del desiderio a^I .

«L'impossibilité inhérent à la cause, le vide de la référence, l'absence d'un métalangage»⁷³ – in una parola, l'aspetto *begrifflich* del *sinthome* –, costituiscono allora un recupero dell'accezione per cui la *Verwerfung* è l'opposto della *Verdrängung* – è cioè il dispositivo a fondamento della schizofrenia. È certo che il *délire* di cui parla Miller – il «*délire commun*», corrispondente alle «*croyances moïques*»⁷⁴ – non è il medesimo che il delirio psicotico effetto della «forclusion restreinte». E tuttavia – al di là della differenza di struttura su cui torneremo fra poco – i due *délires* condividono il tratto dell'apoditticità, cioè a dire l'aspetto per cui i significanti in gioco si sottraggono alla modulazione retroattiva del significato indotta dal progresso del discorso.

Ciò cui approda Miller è pertanto la razionalizzazione della più antica intuizione di Lacan intorno al meccanismo della psicosi – di quell'intuizione cioè che fa convergere in uno l'*Ausstoßung* alla base del *Moi* e la *Verwerfung* all'origine del delirio.

Una simile razionalizzazione non è d'altronde pensabile al di là del riferimento al *sinthome*, ovverosia al protagonista della riflessione più tarda del medesimo Lacan; il suo esito consiste in ciò: che l'*Aufhebung* a tema sul versante della separazione è concepita ad un tempo come l'opposto esatto della metafora paterna osservata dal lato dell'alienazione – e come il suo compimento, cioè a dire come la verità del complesso d'Edipo che emerge nondimeno solamente *ex post*.

All'*Aufhebung* sul versante della separazione si può associare lo schema: $a^I \rightarrow [\Phi] \rightarrow a^R \rightarrow \text{sinthome}$. Ciò che è a tema in questa formulazione è il recupero del resto di godimento occultato nella significazione – o, il che è lo stesso, del soggetto dell'enunciazione alienato nel soggetto dell'enunciato.

In effetti, è proprio nei termini dell'alternativa tra l'*énoncé* ed l'*énonciation* che Miller allestisce la sua formalizzazione dell'*Aufhebung*. E/ $-e \cdot \Sigma$, lì dove E sta per il fatto *che si dica* – cioè a dire per l'enunciazione o per il *sinthome* –; $-e$ per *ciò che si dice* – ovverosia per l'*énoncé*, per il

⁷¹ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 153.

⁷² Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, op. cit., p. 88.

⁷³ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 153.

⁷⁴ *Ibid.*

significato $-$, in quanto però abolito; e Σ per *ciò che si intende*, per la pura *voix* inarticolata che corrisponde al godimento nel suo aspetto sostanziale⁷⁵.

Una volta che si è sottratto il *ciò che si dice* – ovvero, che si è abolito il significato: $-e$ o $-s(A) -$, ciò che resta è il rapporto del *sinthome*, di $S(a)$, con la *voix* del godimento sostanziale. Il prodotto di E con Σ equivale a una localizzazione del godimento sostanziale al livello del *sinthome* – la quale localizzazione costituisce sotto un certo aspetto il *proprium* della separazione.

Al lato della *voix*, l'esempio proposto da Miller è quello del *regard*⁷⁶. In alcuni casi – in primo luogo, quello del *voyeur* –, lo sguardo perde il suo potere di nullificazione: anziché proseguire con l'obliterazione di S_2 a partire da S_3 , il *voyeur* resta ghermito dallo spettacolo che gli si presenta nel luogo dell'effetto di significazione corrispondente con S_1 .

La prima fase d'insistenza dello sguardo nell'oggetto a^l del feticismo coincide con l'alienazione di S_1 nella dialettica immaginaria, cioè a dire con la dissociazione dello sguardo – immobilizzato nell'oggetto del desiderio a^l – dall'occhio e dalla funzione scopica che vi è ordinariamente associata.

A seguito dell'alienazione interviene la separazione. Com'è indicato da Miller: «nel momento in cui sente un rumore (è questo ciò che Sartre cerca di descrivere) [il *voyeur*] si accorge che [il suo sguardo] lo riguarda»⁷⁷. Ciò che è a tema con l'intervento del rumore è con tutta evidenza il taglio – o *barrage* – esplicito da Φ nei confronti dell'effetto di significato. Incidendo su a^l l'operatore Φ vi estrae il resto di godimento a^R – un'operazione del tutto equivalente all'*Erinnerung* hegeliana che esibisce il *vero* come il mero presupposto dal pensiero.

Lo spettacolo di a^l è pertanto esibito come la semplice apparenza che cela l'identità nell'opposizione del sapere con sé – cioè a dire, l'identità $S_1 \equiv a^R$ condensata nel *sinthome*. In effetti, dal momento in cui a^l si mostra nella sua verità – in quanto cioè sguardo *separato* o resto di godimento – il *voyeur* percepisce che questo sguardo lo riguarda, che cioè a partire dall'istituzione del *sinthome* si produce per lui un *sensu* ed egli si ritrova nella propria esperienza.

È certo che lo psicotico condivide con il *voyeur* la perplessità di fronte al venir meno del potere di nullificazione. Anch'egli sperimenta l'alienazione di S_1 nell'oggetto a^l del desiderio. E tuttavia, mancando dell'accesso all'*Aufhebung* dal lato della separazione – è questo il senso più maturo della forclusione del Nome-del-Padre, quello cioè per cui essa grava sul significante $\Phi -$, lo psicotico trova che il suo godimento è privo di localizzazione.

A quest'altezza della riflessione lacaniana, la delocalizzazione del godimento rimpiazza le turbe del linguaggio in qualità di componente principe della sintomatologia psicotica⁷⁸. Ben più che l'olofrase, la delocalizzazione del godimento rispetto al *sinthome* esprime il *proprium* dello psicotico, per il quale dietro al termine di a^l non si cela il resto di godimento a^R , quanto piuttosto il godimento senza riserve del *Surmoi*, espresso dal simbolo: Σ .

⁷⁵ Jacques-Alain MILLER, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan, op. cit.*, p. 171. Ad onore del vero, Miller non si riferisce alla formula in termini di *Aufhebung*.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 174-175.

⁷⁷ *Ivi*, p. 175.

⁷⁸ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père, op. cit.*, p. 152.

Quale tipo di fenomeni è implicato nella delocalizzazione del godimento? In virtù dell'omologia di struttura fra il significante e la zona erogena⁷⁹, il *tourment d'organes* si configura come la manifestazione privilegiata della *jouissance* psicotica.

L'omologia di struttura fra il significante e la zona erogena si articola lungo gli assi della binarietà e della bipolarità⁸⁰. Dal lato del significante, la binarietà coincide con il rinvio di S_1 a tutto ciò che è non- S_1 , ovverosia a tutti i potenziali S_2 che arrestano retroattivamente l'oscillazione del significato legato ad S_1 . La bipolarità al contrario si sostanzia nel rinvio di S_1 ad un movimento libidico del corpo: si tratta del movimento di *coupure* che taglia via dal corpo l'oggetto a del godimento⁸¹.

Dal lato del corpo, la binarietà consiste nel rinvio della zona erogena a tutte le altre zone erogene del medesimo corpo; la bipolarità per converso, nel rinvio ad una zona erogena del corpo altrui – la quale nondimeno si caratterizza per la sua assenza fondamentale⁸².

È chiaro che il plesso costituito dai due tipi di rinvio – binario e bipolare – ripete la struttura bifronte dell'alienazione e della separazione. La bipolarità in particolare si configura come il riferimento interno della catena significante all'esperienza della propria abolizione – cioè a dire, all'esperienza del godimento.

In effetti, la *coupure* a tema nella bipolarità altro non è che il *barrage* operato da Φ . L'*Aufhebung* che così si produce isola l'oggetto a^R dal nucleo immaginario della dialettica soggetto-*Autre*, ovverosia dall'oggetto a^I . L'oggetto a^R è l'operatore del *lestage* che incide su S_1 – *zavorrandolo* con il riferimento al resto di godimento ed istituendolo pertanto come *sinthome*.

Una volta di più, sarà utile ribadire il carattere non sostanziale dell'oggetto a^R isolato dal movimento di *coupure*. Tale oggetto a^R sta in effetti per il sapere della nullità di a^I – sapere a partire dal quale il sapere mediato di S_1 toglie la propria astratta negazione e si pone come il *negativo*.

È evidente pertanto che il *sinthome* si costruisce intorno ad una mancanza: dell'oggetto a^I per ciò che concerne la sfera del significante, della zona erogena del corpo altrui per ciò che riguarda il corpo della psicoanalisi. Una simile mancanza è precisamente ciò che lo psicotico non può mettere a fuoco. In effetti, egli si arresta all'alienazione del corpo proprio nell'immagine del corpo altrui – alle metamorfosi e ai tormenti cioè che in questa alienazione sono implicati.

Come si è detto a proposito del *voyeur*, l'immagine del corpo altrui a^I è l'oggetto feticistico – il che significa che qualsivoglia oggetto può rivestire questo ruolo all'interno del circuito pulsionale orale, uditivo o scopico. La funzione dell'oggetto all'interno del circuito pulsionale è contronatura – è cioè quella di sovvertire l'ordine organico derivato dall'anatomia. Ciò può avvenire in due direzioni: per congiunzione di forze afferenti a diversi apparati del medesimo or-

⁷⁹ Per ciò che concerne l'omologia tra *signification pleine* e *corps* psicoanalitico, il riferimento è a: Serge LECLAIRE, *Compter avec la psychanalyse*, seminario inedito sul tema della rimozione elargito presso l'École Normale Supérieure di Parigi nell'anno 1966-1967.

⁸⁰ *Ivi*, p. 8 (98).

⁸¹ *Ivi*, p. 9 (99).

⁸² *Ivi*, p. 10 (100).

ganismo – è il caso delle *mains-bouches*, degli *yeux musculaires* o del *regard perçant*⁸³ –, o per congiunzione di forze afferenti ad organismi diversi – è il caso di Schreber⁸⁴ e delle mutilazioni cui soggiace a motivo della trasformazione divinamente imposta da uomo a donna.

Se il primo ordine di fenomeni è più prossimo al quadro del perverso, il secondo si colloca decisamente dal lato dello psicotico. In ambedue i casi, ciò che si segnala con chiarezza è l'immanenza del godimento delocalizzato al concetto e alla fenomenologia della pulsione.

La logica dell'individuazione esposta in *Mille plateaux* – e centrata sulla nozione di *heccéité* – si rivela congruente con la struttura del godimento dislocato e del *tourment d'organes* che sono a tema nella più tarda indagine di Lacan intorno alla psicosi. Nell'*heccéité* così come nel godimento delocalizzato il nucleo dei fenomeni di metamorfosi è costituito dalla pulsione. Scrive Deleuze a proposito dell'*agencement* – cioè a dire, della nozione di *heccéité* secondo il suo impiego all'interno della critica della psicoanalisi – che ciascuna delle sue componenti è «l'affect en lui-même, la pulsion en personne»⁸⁵.

In effetti, si può concepire la logica deleuziana dell'individuazione che sfugge al principio dell'univocità ontologica proprio a partire dal concetto di forclusione. L'oggetto a^I costituisce l'*entredit* del discorso – cioè a dire, il fulcro immaginario della dialettica che si colloca *fra ciò che si dice*, tra lo S_1 articolato dal bambino e lo S_2 dispensato in risposta dalla madre.

L'oggetto a^I può nondimeno abbandonare la sua posizione di *sottinteso* e determinare per conseguenza l'*impasse* della significazione. È ciò che abbiamo espresso nei termini di un venir meno del potere di nullificazione sotteso al progresso del discorso significante. A quest'altezza, il complesso d'Edipo si biforca secondo i suoi due possibili esiti.

Da un lato, l'intervento del Nome-del-Padre – cioè a dire dell'operatore Φ – induce la separazione dell'oggetto a^R . Il complesso d'Edipo si risolve allora nel complesso di castrazione, dal momento che il *proprium* dell'oggetto a^R consiste nell'esibire la nullità del *Phallus* immaginario che s'incontra al cuore della dialettica soggetto-*Autre* – cioè a dire, al cuore dell'alienazione. Il *sintbome* in cui si raccoglie l'identità $S_1 \equiv a^R$ esprime da ultimo il fatto per cui *vi è del senso* – per cui cioè un senso non completamente dicibile si viene a produrre in virtù dell'identità nell'opposizione del significante (dal lato del conscio) e del resto di godimento (dal lato dell'inconscio).

Dall'altro lato, la forclusione del Nome-del-Padre fa sì che lo psicotico si arresti al livello dell'alienazione. L'oggetto a^I è conservato nella sua sostanzialità, il che – in virtù dell'omologia di struttura fra la *signification pleine* e il *corps* psicoanalitico – implica la mancata definizione della zona erogena – cioè a dire, del correlato corporeo del *sintbome*.

La trasformazione dell'attitudine istintuale – vale a dire, della funzionalità organica innata, vincolata all'anatomia – indotta dall'ingresso nel simbolico di Δ , si arresta pertanto al livello della pulsione e del suo circuito. L'alienazione del corpo proprio nell'oggetto a^I dell'immaginario si manifesta nella congiunzione di forze afferenti a diversi apparati del medesimo organismo – è il caso delle *mains-bouches*, «qui saisissent mais aussi avalent» l'oggetto a^I di tipo orale – o nella

⁸³ *Ivi*, p. 17 (107).

⁸⁴ Il testo del caso Schreber si trova nel volume 6 delle *Opere* di Freud.

⁸⁵ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Éditions du Minuit, 1980, p. 317.

congiunzione di forze afferenti ad organismi diversi – allorché l'oggetto a^I non appartiene ad un circuito anatomico diverso da quello dell'organo perverso, ma si colloca al di là dell'organismo stesso in un «hanneton» o in una «souple»⁸⁶, in un animale cioè o in un oggetto inanimato.

Non avremo difficoltà a riconoscere nel secondo ordine di fenomeni legati al *trouble d'organes* la vicenda di Slepian o del piccolo Hans presentate in *Mille plateaux* – la vicenda cioè dell'assemblaggio di un *agencement* a partire da certe «Participation[s] contre nature», lì dove è questione di «mettre des éléments ou matériaux dans un rapport qui arrache l'organe à sa spécificité pour le faire devenir 'avec' l'autre»⁸⁷.

In procinto di chiudere il capitolo consacrato al pensiero di Lacan – e di aprire l'altro dedicato alla maniera in cui Duns Scoto e la sua metafisica donano un *surplus* d'intelligibilità alla logica dell'*heccété* – ci domandiamo: che tipo di rapporto tra il significante e il suo referente è implicato nel concetto della *jouissance* delocalizzata?

Può accadere in effetti – è il caso di Schreber o della giovane sposa della *Metapsicologia* del 1915⁸⁸ – che intorno al *tourment d'organes* si costruisca un delirio. Nel caso di Schreber, ad esempio, lo sdegno che egli sperimenta di primo acchito dinanzi all'indecorosa fantasticheria di una trasformazione da uomo a donna svanisce a mano a mano che le suggestioni iniziali si vanno ad organizzare in un sistema coerente, a carattere mistico-teologico.

È certo che in un simile delirio, la posta in gioco sia la medesima che nel *délire* della *forclusion généralisée*: quella cioè di articolare il significante al godimento. È altrettanto certo però che il godimento a tema dal lato della *forclusion généralisée* è il resto a^R che esibisce la nullità di a^I – cioè a dire, la nullità del referente. Da ciò si sviluppa il carattere dimidiato del senso raccolto nel *sinthome*, di quel senso cioè rispetto al quale tutto ciò che si può dire è *che vi sia del senso* – il che è quanto Lacan esprime con arguzia allorché definisce il *sinthome* come «l'absence d'angoisse»⁸⁹ o come «la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine»⁹⁰.

Al contrario, il godimento dello psicotico ha carattere sostanziale e satura la denotazione dei significanti di cui si avvale il delirio. Alla stregua del *sinthome*, pertanto, il delirio appare come lo sforzo di fissare il godimento per il tramite del significante. La formazione psicotica si configura in effetti «comme une tentative pour mettre en place une suppléance au Nom-du-Père défaillant»⁹¹, e in questo senso – cioè a dire, nei termini della *suppléance* – si può parlare della *schizophrénie* come di «un enfant fait par Deleuze-Guattari dans le dos de Lacan». E tuttavia – se di *sforzo* si tratta – è perché in virtù del carattere sostanziale del godimento i rapporti tra il significante e il suo referente si articolano secondo la diade stimolo-risposta – cioè a dire, secondo il principio dell'omeostasi che informa di sé il continente del desiderio opposto al godimento di a^R .

⁸⁶ Serge LECLAIRE, *Compter avec la psychanalyse*, op. cit., p. 17 (107).

⁸⁷ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 316.

⁸⁸ L'esposizione del caso s'incontra nelle ultime pagine de: *L'inconscio*, terza sezione della *Metapsicologia* contenuta nel volume 8 delle *Opere* di Freud.

⁸⁹ Jacques LACAN, «Clôture des journées des cartels des 12 et 13 avril 1975», *Lettres de l'École freudienne de Paris*, aprile 1976, p. 258.

⁹⁰ Jacques LACAN, «RSI» (seminario del 18 febbraio 1975), *Ornicar?*, no. 4, 1975, p. 106.

⁹¹ Jean-Claude MALEVAL, *La forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 148.

Capitolo 4

Il «conceptus ultimae differentiae» La filosofia di Scoto alla prova della heccéité di Deleuze-Guattari

La varietà di punti di vista con cui Deleuze aggancia la filosofia di Duns Scotto – e in particolare, la migrazione dell'interesse dalla triade di *univocità*, *distinzione formale* e *distinzione modale*, analizzata in *Différence et répétition* e in *Spinoza*, alla nozione di *haecceitas*, mutata in *heccéité* e consegnata alle pagine di *Mille plateaux* – ci ha indotti a ritenere che duplice fosse il giudizio del francese sulla neutralità dell'*ens* scotiano.

Più precisamente – all'altezza del secondo capitolo –, abbiamo suggerito l'ipotesi dell'esistenza di una faglia che isola due momenti ben distinti nel pensiero di Deleuze. L'uno al di qua dello spartiacque rappresentato dall'*Anti-Œdipe*, nel quale la logica dell'individuazione si rivela inseparabile dall'impianto univocista – e nel quale, pertanto, la neutralità dell'*ens* si configura come un *vitium* della metafisica scotiana tale da indurre Deleuze a sostenere che la compiuta messa in opera dei concetti di *univocità*, *distinzione formale* e *distinzione modale* debba attendere l'intervento di Spinoza e della sua *Ethica*; l'altro raccolto nel secondo tomo di *Capitalisme et schizophrénie*, in quel *Mille plateaux* cioè in cui a tema è l'*heccéité* – un principio d'individuazione slegato e opposto alla logica dell'univocità.

Il terzo capitolo ci ha consentito d'inquadrare il meccanismo sotteso all'*heccéité* a partire dal pensiero di Jacques Lacan – in particolare, a partire dall'alternativa tra la *forclusione* del Nome-del-Padre e la *separazione* che questo Nome-del-Padre nelle vesti di Φ può apportare. Se la logica dell'*agencement* – così come si presenta nei casi di Slepian o del piccolo Hans – cade dal lato della forclusione – cioè a dire, dal lato del godimento delocalizzato e del *tourment d'organes* che la forclusione comporta –, la *forclusion généralisée* ipotizzata da Miller si rivela al contrario del tutto congruente con la ripetizione speculativa che – per il tramite di Hegel – si è reperita al cuore di *Différence et répétition* e di *Spinoza et le problème de l'expression*.

Il quarto capitolo che ci accingiamo ad aprire avrà il compito di esplorare quegli aspetti della filosofia di Scotto che *possono* aver indotto Deleuze ad impiegare un calco di *haecceitas* per designare la sua versione del principio d'individuazione – un concetto che quanto al contenuto egli congegna invece a partire da materiali spinoziani.

È certo che l'impiego reiterato dell'ibrido *heccéité* al posto della forma di *eccéité* in cui Deleuze dice risiedere la sua «erreur féconde»¹ può esser giudicato il testimone di un tentativo semicelato di dare nuovo valore al pensiero del *Doctor Subtilis*. E tuttavia, nulla può diminuire il carattere di azzardo che si lega a quest'ultima sezione del nostro lavoro. Il percorso che in essa ci proponiamo di tracciare si articola in cinque tappe:

- 1) resoconto sintetico delle prime cinque *Quaestiones* di *Ord.* II, d. 3, p. 1, cioè a dire del testo che va comunemente sotto il nome di *De principio individuationis*. Calcheremo in

¹ Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Éditions du Minuit, 1980, p. 318.

particolare l'accento sulle *Quaestiones* 1 e 2, che esibiscono i due attributi fondamentali del principio d'individuazione scotiano: I) il suo carattere *positivo*, e II) il fatto di essere *distinto* dalla differenza specifica;

- 2) esposizione della congruenza tra il quadro che emerge a partire dalle sei *Quaestiones* e la risemantizzazione cui il *Doctor Subtilis* sottopone le categorie di *in quid* e *in quale*;
- 3) esposizione dell'*equivocità* implicata nella doppia predicazione *in quid* e *in quale*;
- 4) rielaborazione del problema della neutralità dell'*ens*;
- 5) difesa della tesi per cui l'individuazione scotiana è un'individuazione *della* forma nel senso oggettivo del genitivo – ovverosia, per cui il principio d'individuazione si comporta da *causa* nei confronti della *natura communis*.

Tra i vari lavori consacrati al rapporto tra Deleuze e Scoto, il testo di Gil Morejón dal titolo: *Differentiation and Distinction: On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze*², si distingue per l'acume dei ragionamenti che vi sono depositati. Sarà quest'opera a ricoprire il duplice ruolo di guida e di termine di confronto per lo svolgimento della nostra indagine.

4.1 – *Le sei Quaestiones del De principio individuationis*

L'*Ordinatio* di Scoto è il testo che sotto il nome di *Opus Oxoniense* Deleuze definisce «de plus grand livre de l'ontologie pure», nel quale «l'être est pensé comme univoque»³. È da ritenere che simili elogi vadano attribuiti in particolare a *Ord.* II, d. 3, p. 1, cioè a dire a quella sezione del testo che va comunemente sotto il nome di *De principio individuationis*.

Il *De principio individuationis* prende le mosse da un problema squisitamente teologico, quello «de la distinction des anges en personnes»⁴. Com'è indicato da Scoto, tuttavia: «pour voir ce qu'il en est de cette distinction chez les anges, il faut commencer par s'enquérir de la distinction des substances matérielles en individus»⁵, il che è quanto ci si propone di fare enucleando l'uno dopo l'altro i fondamenti delle diverse opinioni sul tema dell'individuazione.

Le opinioni sottoposte al vaglio di Scoto sono sei e si trovano enunciate nella forma dell'interrogativa indiretta:

- 1) «Utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis», ovvero: «si la substance matérielle est individuelle ou singulière de soi, c'est-à-dire par sa nature»⁶.

² Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction: On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze», *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 12, no. 13, 2018, pp. 353-373.

³ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 57.

⁴ Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, introduction, traduction et notes par Gérard Sondag, Paris, Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2005, p. 71: «Circa distinctionem tertiam quaerendum est de distinctione personali in angelis».

⁵ *Ibid.*: «Ad videndum autem de ista distinctione in eis, primo quaerendum est de distinctione individuali in substantiis materialibus [...]».

⁶ *Ibid.*

- 2) «Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua», ovvero: «si la substance matérielle est de soi individuelle par quelque chose de positif et intrinsèque»⁷.
- 3) «Utrum substantia materialis per actualem existentiam sit individua vel ratio individuandi aliud», ovvero: «si la substance matérielle est individuelle par l'existence actuelle ou si la raison de son individuation est autre»⁸.
- 4) «Utrum substantia materialis per quantitatem sit individua vel singularis», ovvero: «si la substance matérielle est individuelle ou singulière par la quantité»⁹.
- 5) «Utrum substantia materialis sit haec et individua per materiam», ovvero: «si la substance matérielle est 'celle-ci' en raison de la matière, c'est-à-dire si elle est individuée par la matière»¹⁰.
- 6) «Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem per se determinantem naturam ad singularitatem», ovvero: «si la substance matérielle est individuée par une entité positive qui détermine par soi la nature à la singularité»¹¹.

La *Quaestio* 7 con cui si chiude la *pars* I della *distinctio* 3 ritorna sul problema dell'individuazione angelica: «Utrum sit possibile plures angelos esse in eadem specie», «s'il est possible qu'il y ait plusieurs anges dans une même espèce»¹², cui Scotto risponde affermativamente a partire dai risultati delle sei *Quaestiones* precedenti. In particolare, Scotto rigetta le opinioni esposte nelle *Quaestiones* da 1 a 5, mentre adibisce la *Quaestio* 6 all'enunciazione della sua propria teoria intorno all'individuazione¹³. E tuttavia, a torto si crederebbe che le prime cinque *Quaestiones* – e particolarmente la 1 e la 2 – non rechino indizi fondamentali per la comprensione dell'impianto scotiano:

1. la prima opinione – che cioè la sostanza materiale sia individuale in virtù della sua natura – è la posizione attribuita da Scotto al filosofo e teologo inglese Ruggero di Marston¹⁴. Seguendo questa tesi, si dirà che «the very nature of a thing, or its specific difference, is that by virtue of which there are individuals of that species»¹⁵. E tuttavia, una contraddizione si annida in questa posizione, dal momento che essa implica «that the nature of 'stoneness' is what accounts for the individual differences between *this* and *that* stone, whereas it seems clear that *what two things have in common* cannot be that by which they are distinguished from one another»¹⁶. Sulla scorta di questa contraddizione, l'opinione espressa nella *Quaestio* 1 del *De primo principio* si rivela insostenibile.

Per stanare gli indizi intorno all'individuazione contenuti nella *Quaestio* 1 è necessario focalizzarsi sulla maniera d'intendere la *natura communis* promossa da Scotto nel corso

⁷ *Ivi*, p. 103.

⁸ *Ivi*, p. 113.

⁹ *Ivi*, p. 119.

¹⁰ *Ivi*, p. 169.

¹¹ *Ivi*, p. 177.

¹² *Ivi*, p. 225.

¹³ *Ivi*, p. 190: «Ad quaestionem igitur respondeo quod sic».

¹⁴ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 356.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* Morejón fa riferimento al paradosso esposto da Scotto in: *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, §3; ovvero in: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 73.

della trattazione. In base alle parole di Morejón – che riconduce la natura alla differenza specifica –, si dirà che la *natura communis* scotiana altro non è che l'equivalente della *forma*. E tuttavia, Scoto si appresta a definire la *natura communis* come ciò che gode di unità reale o sufficiente, benché inferiore per grado all'unità numerica propria dell'individuo¹⁷. L'analogia con la *distinzione formale* inquadrata nel primo capitolo¹⁸ è palmare: ciò consente di ampliare la disuguaglianza proposta da Scoto, precisando che così come la distinzione reale (*distinctio realis*) è inferiore per grado alla distinzione numerica (*distinctio numeralis*), ma superiore nel contempo alla distinzione di ragione (*distinctio rationis*), così l'unità reale della *natura communis* è inferiore per grado all'unità numerica dell'individuo ma superiore nel contempo all'unità dell'*ens rationis* – cioè a dire, all'unità dell'universale che non ha esistenza all'infuori del pensiero.

Più avanti nel testo, la configurazione della *natura communis* viene ulteriormente precisata: «bien qu'elle n'existe réellement jamais sans l'une ou l'autre de ces déterminations [*scil.*: universalità e singolarità], elle n'est pourtant, de soi, aucune de celles-ci, mais les précède toutes naturellement ; c'est dans cet état d'antériorité naturelle que le 'ce-que-c'est' d'une chose est par soi l'objet de l'intellect, qu'il est considéré comme tel par le métaphysicien et exprimé dans la définition»¹⁹. Il breve estratto qui sopra riportato dona un *surplus* d'intelligibilità al problema dell'individuazione in Scoto su almeno tre fronti: I) la *natura communis* è anteriore alle sue declinazioni secondo il versante dell'universalità o della singolarità, e pertanto esibisce le medesime proprietà strutturali dell'*ens* neutro; II) la *natura communis* si rivela identica all'aspetto *quidditativo* della cosa, ed è a questo titolo che rientra nella definizione; III) la determinazione dell'universalità, dacché era associata all'unità dell'*ens rationis* – in virtù dell'omologia tra l'*ens* e la *natura communis* –, si trova ora a ricoprire il ruolo dell'*infinito* opposto al *finito* della singolarità – lì dove sia l'infinito sia il finito null'altro sono che i *modi* intrinseci dell'*ens*, e si collocano pertanto dal lato dell'individuo e della distinzione numerica (*distinzione modale*) che lo supporta.

Al termine del nostro breve *excursus* entro la *Quaestio* 1, tre sono gli elementi dell'architettura scotiana che siamo in grado di stabilire: i) la distinzione numerica – cioè a dire, la distinzione individuante o *modale* – è diversa dalla differenza specifica o *distinzione formale* che si fa garante della *natura communis* e della sua unità; ii) se la *natura communis* è forma, non lo è né nel senso dell'astratto universale che non possiede esistenza extramentale, né – in virtù di I) e II) – nel senso della forma che *si compone* con il genere; iii) l'universale non ha esistenza reale se non sotto le spoglie dell'*infinito* – ovvero sia, sotto le spoglie di una delle due declinazioni fondamentali del *modus intrinsecus*. In buona sostanza, ciò che è a tema nello sviluppo dell'impianto scotiano

¹⁷ Ord. II, d. 3, p. i, q. 1, §8; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, op. cit., p. 75.

¹⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 52-53: nel primo capitolo si è omesso di riportare la definizione che Deleuze fornisce della distinzione tra i *sens* come di «une distinction réelle (*distinctio realis*)» che «n'a rien de numérique, encore moins d'ontologique : c'est une distinction formelle, qualitative ou sémiologique».

¹⁹ Ord. II, d. 3, p. i, q. 1, §32; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, op. cit., p. 89.

è un duplice scambio: non più l'universale ma la *natura communis*; non più il singolare ma l'individuale.

2. nella *Quaestio* 2 del *De principio individuationis*, Scotus replica affermativamente all'interrogativo che dà avvio alla sezione – «si la substance matérielle est de soi individuelle par quelque chose de positif et intrinsèque» –, accogliendo sia l'aspetto della positività sia il carattere dell'intrinsecità alla sostanza materiale che si vuole ascrivere al fattore positivo individuante. In tal senso – *contra* Enrico di Gand e la sua opinione per cui l'individuazione è il risultato di una doppia negazione²⁰ –, il *Doctor Subtilis* schiera un argomento imperniato sul distinguo tra l'apprensione dell'individualità secondo l'intelletto, la forma o secondo «le fondement prochain et intrinsèque»²¹. Scotus lo proclama a chiare lettere: «Je ne me demande pas par quoi une nature est singulière ou individuelle en prenant ces termes comme des intentions secondes»²², dal momento che la causa di un'intenzione seconda è l'intelletto, il quale associa la qualifica di *singolare* alla natura come il predicato al soggetto²³.

In maniera non dissimile, Scotus precisa che: «Je ne me demande pas non plus par quoi une nature est formellement une d'une unité numérique réelle»²⁴ – cioè a dire, in virtù di che cosa la forma o *natura communis* di un'unità numerica, di un individuo, è tale.

Secondo la forma o la *definizione* un individuo è in effetti ciò «qui ne se laisse formellement pas diviser en plusieurs êtres dont chacun serait le même que lui»²⁵. Al contrario, l'universale – o meglio, la *natura communis* – è precisamente ciò che «se divise proprement en ses parties subjectives»²⁶. È chiaro pertanto che – *formaliter* – l'elemento in virtù del quale l'individualità si rivela incompatibile con la divisione in parti soggettive altro non è che il fatto stesso per cui l'individuo *non è* la specie cui afferisce – il che è quanto Scotus ha di mira allorché scrive: «je demande non pas par quoi cela lui répugne formellement (il est évident que, formellement, c'est par repugnance que cela lui répugne) [...]»²⁷. La negazione al cuore del concetto d'individuo²⁸ riflette la contraddizione tra l'*instantiability* della forma e l'indivisibilità dell'unità numerica²⁹.

²⁰ Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §47; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 105. Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 357: Morejón rende l'espressione: «Quia unum non dicit nisi privationem divisionis in se», corrispondente alla prima metà della *twofold negation*, scrivendo: «[...] an individual is *not* its species».

²¹ Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §48; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 107.

²² *Ibid.*; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 105.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 105-107.

²⁵ *Ibid.*; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 107.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ All'ambiguità generata dall'*individuo* nelle vesti di *natura communis*, si è fatto cenno nella nota 34 del Capitolo 2.

²⁹ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 358. Il riferimento è a: Timothy B. NOONE, «Universals and Individuation», *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di Thomas Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 114. L'*instantiability* di cui parla Noone non è da confondere con l'*attualizzabilità* della materia prima aristotelica: se di potenzialità si tratta, questa è da intendere nell'accezione del *tantum determinabilis* scotiano – ovvero sia, di ciò che è entro di sé compiuto e autosufficiente, rispetto al quale ogni ulteriore determinazione ha l'aspetto di un'aggiunta proveniente dall'esterno.

L'opinione di Enrico di Gand intorno all'individuazione esibisce pertanto la sua validità al livello dell'apprensione formale del rapporto tra l'universale e il particolare. E tuttavia, se la domanda che si pone Scoto è infine quella che verte su ciò «par quoi cette repugnance est en lui [*scil.*: l'individuo]», ovvero sia su «quel est le fondement prochain et intrinsèque de celle-ci [*scil.*: la ripugnanza]»³⁰ – se l'indagine ha cioè di mira l'agente o la *causa* dell'individuazione, reperito sul versante della distinzione modale –, allora la risposta costituita da «*this negation*» si rivela indubbiamente «insufficient and circular»³¹. In effetti, si domanda Scoto, «pourquoi la négation constitue ce sujet-ci» – cioè a dire l'individuo –, dal momento che la negazione – alla stregua di ogni *natura communis* – «est la même chez celui-ci que chez celui-là»³²? L'anteriorità della negazione rispetto alle sue istanziazioni è ciò che determina la reiterazione del problema scotiano, e di conseguenza la circolarità implicata nella risposta. Con ciò, si è guadagnata la soluzione della *Quaestio 2*: «rien n'est absolument incompatible avec la nature d'un être par le fait d'une simple privation, mais par quelque chose en lui de positif»³³, o ancora: «toute imperfection formellement incompatible avec une chose l'est en raison d'une perfection que celle-ci possède»³⁴ – lì dove l'*imperfection* coincide con la negazione al cuore del concetto di individuo, e l'incompatibilità con la contraddizione tra l'*instantiability* e l'indivisibilità. La positività del principio d'individuazione è infine ciò che serbiamo del nostro breve *excursus* entro la *Quaestio 2*³⁵.

3. La *Quaestio 3* è affrontata da Scoto «sans arguments préliminaires pour et contre»³⁶. Il rapido svolgimento si concentra allora sulla demolizione della tesi per cui è l'atto d'esistere ciò che individua o contrae la *natura communis*.

In effetti, è il parere di alcuni che sia l'atto – e non la potenza – ciò che «détermine et distingue» – un'opinione che a detta di Scoto affonda le sue radici in *Metafisica*, VII³⁷. Il conseguente è che «la distinction ultime se fait par l'acte ultime»; ma l'atto ultimo degli individui si situa nondimeno sul piano dell'*esse existentiae*, «puisque tout être autre que lui se conçoit comme en puissance par rapport à lui»³⁸ – cioè a dire,

³⁰ Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §48; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 107.

³¹ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 358.

³² Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §56; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 111.

³³ Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §49; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 107.

³⁴ Ord. II, d. 3, p. I, q. 2, §52; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 109.

³⁵ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 358: Morejón sottolinea con il corsivo il «by virtue of what» che traduce il «quo» dell'originale latino. In tal senso, egli ricava dalla *Quaestio 2* il carattere di *virtualità* che definisce il rapporto d'intrinsecità che il principio d'individuazione intrattiene con la sostanza materiale. Da parte nostra, giungeremo al virtuale scotiano per altra via – cioè a dire, per enucleazione dei termini entro cui si sviluppa il problema della predicazione *in quid e in quale*.

³⁶ Ord. II, d. 3, p. I, q. 3, §59; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 113.

³⁷ Ord. II, d. 3, p. I, q. 3, §60; ovvero: *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

come *esse essentiae*³⁹. Ergo il problema dell'individuazione si gioca intorno al distinguo tra l'*esse existentiae* e l'*esse essentiae*.

L'argomento di Scoto non rifiuta l'assimilazione dell'individuo all'attualità ultima – piuttosto, egli obietta che l'*esse existentiae* possa coincidere con questa attualità. In effetti, «ce qui n'est de soi ni distinct ni déterminé ne peut être ce qui distingue et détermine immédiatement autre chose»⁴⁰ – il che coincide con la situazione in cui si trova l'atto di esistere in quanto *esse existentiae*. Difatti, l'*esse existentiae* non è di per sé né distinto né determinato, dal momento che ciò che lo determina è precisamente l'*esse essentiae*: se non si potesse presumere un tale rapporto di dipendenza fra i due, si dovrebbe ammettere «une coordination propre des existences, différente de la coordination des essence» e fondata su di un sistema di «différences propres, autres que celles de l'être de l'essence»⁴¹. Il quadro che si verrebbe a delineare confligge tuttavia con il presupposto fondamentale dell'univocità ontologica. Infine, se l'*esse existentiae* è consustanziale alla coordinazione delle essenze – cioè a dire, alla coordinazione dei predicati dal più generale sino all'individuo –, ciò significa che anche per esso vale l'argomento di *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 2, §56 imperniato sulla circolarità, dal momento che «it can be asked through what the existence is a *thi*»⁴².

4. Nella *Quaestio* 4, Scoto ha di mira l'opinione per cui è la *quantitas* di materia o il rapporto tra una tale *quantitas* e la forma ad individuare la *natura communis*. Prima d'inoltrarci nell'argomento scotiano – in verità alquanto conciso – è bene precisare che la materia qui a tema non è del tipo che entra in composizione con la forma. In effetti, è infruttuosa la ricerca di uno sviluppo del tipo: potenza → atto, entro la filosofia di Scoto: la materia dal lato dell'essenza è già in atto secondo la distinzione formale – ovvero sia in qualità di *natura communis* e di *tantum determinabilis*⁴³. La materia che impegna la trattazione di Scoto all'altezza della *Quaestio* 4 è pertanto la materia come *accidens*.

L'accidente è da intendere secondo la funzione che Boezio gli attribuisce nel *De Trinitate*, per cui: «La diversité des accidents suscite la différence numérique, car trois hommes ne diffèrent ni par l'espèce ni par le genre mais par leurs accidents»⁴⁴. Per Scoto, l'argomento di Boezio è destinato a cadere, «for the simple reason that an individual substance is prior – by nature and by definition – to its accidents, and it is absurd to argue that anything can cause what precedes it»⁴⁵. Pertanto, la *quantitas*

³⁹ Come si evince dall'uso di *esse essentiae* ed *esse existentiae*, una volta di più il bersaglio polemico di Scoto è da individuare nella figura di Enrico di Gand.

⁴⁰ *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 3, §60; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 113.

⁴¹ *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 3, §61; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 115.

⁴² Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 358. Morejón cita a sua volta: *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 3, §64.

⁴³ *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 4, §207; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, pp. 219-221: «La matière relève véritablement de la quiddité, toute espèce de matière (puisqu'elle a une forme au plan de l'universel) possède immédiatement une quiddité et lui est immédiatement identique».

⁴⁴ *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 4, §67; ovvero: Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁵ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 359.

di materia – che si situa decisamente dal lato dell'accidente – non potrà essere annoverata tra i fattori che contraggono la forma all'individualità.

Lo stesso ragionamento si applica per Scoto all'opinione che reperisce il *principium individuationis* nella diversità del rapporto tra la forma e la materia – lì dove quest'ultima è da intendere una volta di più come la *quantitas* di materia che si colloca sul versante dell'*accidens*. In effetti, com'è ben esplicitato da Morejón: «Given that the form, *ex hypothesi*, is identical in the case of two members of a species, the difference in the relationship between their forms and the matter that together constitute them will turn out to be nothing other than the difference in their matter»⁴⁶. Il rapporto tra la *quantitas* di materia e la forma si rivela nient'affatto relazionale, giacché il secondo dei fattori coinvolti ha un carattere squisitamente statico⁴⁷: la diversità tra due o più rapporti riposerà allora esclusivamente sulla *quantitas* di materia – il che consente di reiterare senza variazioni l'argomento invalso per la prima metà della *Quaestio*.

5. Vi è una seconda via per la quale la tesi ilemorfica può tentare di render conto dell'individuazione. Si tratta dell'opinione – esposta nella *Quaestio* 5, la più breve del trattato – per cui «la substance matérielle est 'celle-ci' en raison de la matière».

Se la *Quaestio* 4 poneva a tema la materia come *accidens*, la 5 si concentra sulla materia nell'accezione di *dynamis*, ovvero sia di pura potenzialità. L'opinione riposa in buona sostanza su degli argomenti *pro* tratti da Aristotele – particolarmente da *Metafisica* V, VII e XII, nonché dal capitolo 1 del *De caelo*. *Contra* l'opinione, il *Doctor Subtilis* schiera alcuni passi del medesimo Aristotele – tra cui il più rilevante ci sembra essere *Metafisica* XII, capitolo 2⁴⁸ – e un argomento *ad absurdum* che si gioca sulla definizione della materia come *dynamis*. In effetti, se la *dynamis* designa la capacità per la materia di ricevere la forma, reperire nella materia il principio dell'individuazione «seems to entail locating the source of the greatest unity (*unitas maxima*) and actuality in a principle that is ordinarily the source of multiplicity and potentiality»⁴⁹. Dalla contraddizione che così si ingenera discende l'insostenibilità dell'ipotesi di partenza.

4.2 – *Il plesso in quid-in quale e la struttura dell'individuazione*

Il lettore che abbia accolto le confutazioni di Scoto a proposito della *natura communis* (q. 1), della negazione (q. 2), dell'atto d'esistere (q. 3), della materia nel senso dell'*accidens* (q. 4) o nell'accezione di *dynamis* (q. 5), si sentirà ora in diritto di sapere in cosa consiste il *principium individuationis*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 370-371: il rapporto tra l'*accidens* e la forma è analogo al rapporto: dx/x , attenzionato nei capitoli secondo e terzo del presente lavoro. Come si avrà modo di constatare, la soluzione di Scoto al problema dell'individuazione non consiste nel disgiungere dx dal riferimento a x – il che si traduce nella composizione di un rapporto differenziale del tipo: dy/dx –, ma nel reperimento di un agente *contrabens* situato al di là dell'essenza e delle sue componenti (il genere, la specie, l'individuo e perfino l'*accidens*, come s'evince da *Ord.* II, d. 3, p. I, q. 4, §138 – lì dove si trova riesposto l'argomento della circolarità a proposito della *quantitas* di materia).

⁴⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ, 5, 1071 a 27-29.

⁴⁹ Timothy B. NOONE, «Universals and Individuation», *op. cit.*, p. 117; citato da: Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 360.

di cui si va alla ricerca. «Or si l'attente est légitime – scrive Sondag – elle sera déçue si ce qui est attendu est un nom»⁵⁰.

In effetti, se il nome sta per la natura della cosa, il *proprium* dell'operazione svolta tra le *Quaestiones* 1-5 consiste nell'aver escluso le determinazioni quidditative dalla lista dei candidati al ruolo di *principium individuationis*. Per Scotto, non v'è alcuna *res* che possa individuarne un'altra – giacché ciò implicherebbe la distinzione al livello della *natura communis*, e non dell'individuo⁵¹. Al contrario, ciascuna *res* – per il fatto di sussistere in qualità di *realitas* comune – è suscettibile di venir individuata, «que ce soit la substance seconde, la matière ou les accidents». In breve: «Il existe une 'réalité (*realitas*) commune' [...] et une 'réalité individuelle' [...] pour toute 'chose' (*res*)»⁵².

Se si tiene ferma l'equivalenza tra la *res* e l'*ens* di Scotto, l'articolazione di *realitas* (o *natura*) *communis* da un lato, e di *realitas* individuale dall'altro, ricalca la divisione tra l'ambito della predicazione *in quid*, e l'ambito della predicazione *in quale*, così com'essa si viene a precisare in vari luoghi della *Ordinatio*. In effetti, la teoria di Scotto circa la predicazione non è costituita di un sol blocco, ma si articola in base alle due metà di un'opinione più ortodossa – depositata nelle *Quaestiones super Porphyrii Isagogem* –, e di un'attitudine più originale coincidente con l'opera di risemantizzazione del concetto – e affidata per l'appunto alle pagine dell'*Ordinatio*.

Per lo Scotto lettore di Porfirio, il binomio *in quid-in quale* null'altro esprime che la maniera in cui il genere e la specie – cioè a dire, la materia e la forma – si articolano in seno all'essenza⁵³. Se al genere, che designa la componente materiale dell'essenza, conviene la predicazione *in quid* o *per modum essentiae*, alla specie, che risponde invece alla componente formale, si attribuisce la predicazione *in quale* o *per modum informantis*. Il sistema predisposto da Scotto è tale per cui la divisione tra *in quid* e *in quale* è interna al campo dell'essenza – è cioè tale per cui l'aspetto quidditativo è identificato *tout court* con l'una delle componenti del plesso ileomorfo, la materia.

In alcuni passi della *Ordinatio*⁵⁴ al contrario, ciò cui si assiste è la ricalibratura del binomio *in quid-in quale* a partire da quella che si potrebbe definire una variazione di scala. Da un lato, il

⁵⁰ Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, p. 360: l'esclusione delle entità quidditative dal novero dei candidati al ruolo di *principium individuationis* è ciò che fa dire a Morejón che in Scotto «there is no science of the singular».

⁵² Giovanni DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, *op. cit.*, pp. 56-57. La nozione di *res* è avvolta da una certa ambiguità: se da un lato designa l'uno dei due poli – la *réalité commune*, ovvero sia la determinazione quidditativa –, dall'altro si pone come il termine medio fra la detta *réalité commune* e l'ambito dell'individuatione. È certo che in virtù dell'omologia di struttura tra la *natura communis* e l'*ens* scotiano, quest'ambiguità è la medesima che circonda l'essere e la sua predicazione. Come si avrà modo di osservare, l'ambiguità si toglie nel momento in cui l'essere è inquadrato come ciò che: 1) è predicato *univocamente* delle determinazioni quidditative; 2) è predicato *equivocamente* delle realtà individuali.

⁵³ Cfr. il passo già citato di: Giovanni DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio 19, §§5-6: del predicare si dice che esso «dividitur [...] in quid et in quale tamquam primos modos praedicandi [...]». Intelligendum quod praedicari in quid est praedicare essentiam per modum essentiae. Hoc convenit generi, quia genus accipitur a parte materiali et ideo praedicat essentiam per modum substantis, qui est modus essentiae. Per oppositum, differentia accipitur a parte formali, et ideo praedicat essentiam modum informantis, et ideo in quale».

⁵⁴ È il caso, ad esempio, di: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3; III, §137: «Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia ipso concurrat duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per intelligibile aut includit essentialiter rationem entis vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens creatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter

perimetro della predicazione *in quid* si espande fino ad includere la totalità dei fattori essenziali: genere, specie ed individui o accidenti⁵⁵. Nel *De principio individuationis*, l'ampliamento del campo d'azione dell'*in quid* è denotato dall'innesto nella categoria di *natura communis* dell'elemento di volta in volta indiziato da Scoto: al livello di q. 1, per ciò che riguarda la specie; al livello di q. 2, per ciò che riguarda l'individuo; e al livello di q. 4, per ciò che concerne invece l'*accidens*.

L'esigenza di estendere l'ambito d'applicazione dell'*in quid* riposa sull'originalità del programma gnoseologico di Scoto. In effetti, è noto che l'univocità dell'essere – la quale è reputata in genere l'intuizione primaria del *Doctor Subtilis* – è in verità nulla di più che la conseguenza del dispositivo messo in opera al fine di consolidare lo statuto della teologia⁵⁶. Se la teologia è possibile, ciò è dovuto al fatto che il suo oggetto (Dio) condivide con l'essere creato le medesime proprietà ontologiche – e non, come è il caso per l'analogia di proporzionalità, il medesimo rapporto fra i termini equivoci di *esse* ed *essentia*⁵⁷. La comunanza di proprietà ontologiche riposa a sua volta sul punto d'avvio di tutta la metafisica scotiana – di cui la teologia, pertanto, non rappresenta che una *pars*: la qualifica dell'*ens* come del primo oggetto d'intellezione. Da ultimo, perché l'*ens* si qualifichi come il primo oggetto d'intellezione, è necessario che il suo concetto sia *simpliciter simplex* – che sia cioè «conceived by a single intellection, that is by a single act of apprehension of the understanding»⁵⁸, e sia tale che «it cannot be resolved into more fundamental notions or concepts»⁵⁹.

In effetti, al livello dell'inquadramento porfiriano del plesso *in quid-in quale*, non vi è modo di qualificare il concetto di *ens* come *simpliciter simplex*, giacché non vi è modo di pensarlo prescindendo dalla sintesi della materia con la forma che l'attualizza. L'apprensione dell'essenza è pertanto l'esito di due atti diversi – l'uno che ha di mira il genere, l'altro la specie –, così come due sono le nozioni più elementari in cui il suo concetto può essere disciolto. All'opposto, ciascuno dei fattori accolti nella predicazione *in quid* al livello della *Ordinatio* – cioè a dire il genere,

et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid' includuntur in illis quibus ens est sic univocum».

⁵⁵ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus As Seen In His De Primo Principio*, Roma, Edizioni Antonianum, 1997, p. 44: «'Being' is predicated univocally *in quid* about genus, species, individuals (and the essential parts thereof) [...]». Non vi è dubbio che le «essential parts» degli individui corrispondano agli accidenti – e ciò sulla scorta dell'opinione di Boezio esposta in *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, §67.

⁵⁶ Andrea NANNINI, «Univocità metafisica dell'*ens* e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 103, No. 3, 2011, pp. 389-423: 389-390.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 395-396: Tommaso d'Aquino è il padre della *proportio proportionalitatis*, cioè a dire dell'analogia di proporzionalità. La configurazione della *proportio proportionalitatis* è un'espressione del tipo: $x/y = p/q$. La maniera in cui x si relaziona ad y è la medesima che la maniera in cui p si relaziona a q . E tuttavia, x e p da un lato, o y e q dall'altro, benché siano degli omologhi (l'essere per essenza di Dio e l'essere per partecipazione della creatura, in rapporto rispettivamente con la bontà come attributo di Dio e la bontà come attributo della creatura), sono al contempo e anzitutto dei termini *equivoci*, giacché con lo stesso nome designano realtà affatto diverse. Nelle parole di Nannini: «Essa è (in quanto *proportio proportionalitatis*) l'esser-altro (*diversas proportiones*) della medesima cosa che vien detta di Dio e della creatura (*ad aliquid unum*: ad esempio essere, bene, ecc.), a seconda che sia in Dio o nella creatura (*diversas proportiones ad aliquid unum*)». In effetti, se Dio è l'*ipsum Esse* – se in Dio cioè non vi è scarto tra l'essere e l'essenza, per cui egli è la bontà, è la sapienza, e così via –, la creatura dal canto suo è tale per cui conserva un margine di potenzialità rispetto al proprio *esse* – il che si esprime nella sua dipendenza dall'attività creatrice di Dio, e nella sua partecipazione (nel senso in cui ciò che è partecipato si rivela anteriore ed eminente a paragone del partecipante) all'*Esse*.

⁵⁸ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus*, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ *Ibid.*

la specie, l'individuo e l'accidente – gode di una piena attualità – e pertanto, di una immediata concepibilità – in virtù della *distinctio formalis* che lo individua come unità reale.

È certo che l'attualità della *natura communis* è tale da caratterizzarsi per la sua pura determinabilità – il suo concetto è cioè *simpliciter simplex* in qualità di *tantum determinabilis*. E tuttavia, il tono paradossale di quest'affermazione si toglie allorché l'attualità del *Doctor Subtilis* è correttamente inquadrata: non l'opposto della potenzialità, entro la logica ilemorfica – ma il fatto per cui il *conceptus determinabilis* esclude ai fini della propria pensabilità ogni fattore *determinans*, e viceversa il *conceptus determinans* prescinde per la propria intelligibilità da ogni elemento *determinabilis*⁶⁰.

È così che Prentice può scrivere: «[...] *pure determinability*. This is a determinability, not in the sense of pure potency, as with prime matter, but in the sense that it is concept of that first *already constituted* reality to which all differentiating determinations are added. Its determinability is pure in that it enjoys such irresolvability that all building-up starts from it, (or all stripping-down ends up with it), in the order of concepts»⁶¹.

Che l'*ens* sia – in qualità di nozione *simpliciter simplex* – il *first known*⁶² da parte dell'intelletto è quanto costituisce a nostro avviso l'intuizione primaria del *Doctor Subtilis*. La tesi dell'univocità ontologica ne espone l'immediata conseguenza: giacché nulla nel campo dell'essenza è bisognoso di determinazioni ulteriori per assicurare la propria intelligibilità, a nulla nel campo dell'essenza è da attribuire la predicazione *in quale* o per *modum informantis* dell'essere. In effetti, è la predicazione *in quale* ad introdurre la morfologia analogica – e pertanto, *equivoca* – entro l'essere⁶³. In ragione di ciò, delle categorie di genere, specie, individuo e accidente, l'*ens* si predicherà *univocamente* – ed in particolare, secondo la modalità dell'*in quid*.

Si è visto come il punto di Archimede della metafisica scotiana – cioè a dire, la qualifica dell'*ens* come del *first known* – si riveli dipendente dalla nozione di *simpliciter simplex*. Il rigetto del *compositum* ilemorfico sotteso al vincolo della pensabilità «by a single intellection» si traduce nella

⁶⁰ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3; III, §133: «Sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositum per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quid nihil unius includit aliquid alterius – [...] – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae».

⁶¹ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus*, *op. cit.*, p. 45 (il secondo corsivo è mio).

⁶² *Ibid.*

⁶³ Al livello delle *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, l'intervento della predicazione *in quale* può essere reso con l'espressione: *genus/species-x = genus/species-y*. In virtù del fatto che il genere non gode d'intelligibilità all'infuori della sua attualizzazione da parte della forma, si può dire della specie che essa è un termine *equivoco*, giacché non è il medesimo designato quello che si trova contratto dal tipo-*x* o dal tipo-*y*. Nel sistema allestito da Scoto al contrario – lì dove i *conceptus determinabiles* di genere, specie, individuo o accidente sono già di per sé *attuali* –, ciascuna *natura communis* è una nozione *simpliciter simplex* ed il *first known* da parte dell'intelletto – è cioè coinvolta in quell'omologia di struttura con l'*ens* cui si è fatto cenno all'altezza della *Quaestio* 1. (È l'omologia di struttura a spiegare l'indifferenza con cui, nel testo, ci si è di volta in volta riferiti all'essere stesso o alle determinazioni quidditative). Che l'omologia di struttura si risolva nell'univocità ontologica – cioè a dire, nella situazione in cui l'*ens* è l'unico designato per tutte le diverse *realitates communes* – è un fatto dubbio, sospeso alla dimostrazione della nullità dell'essere concepito *in sé*. Da parte nostra, ci limitiamo a dire dell'*ens* scotiano che esso è il prototipo di ogni determinazione che si declina secondo la modalità dell'*in quid*.

reciproca esclusività del *conceptus determinabilis* nei confronti del *determinans*, e del *conceptus determinans* in rapporto al *determinabilis*. È sul secondo mezzo di questo chiasma che porteremo ora la nostra attenzione.

L'elemento *tantum determinans e simpliciter simplex* che fa da contraltare alle diverse determinazioni quidditative è nient'altro che il *principium individuationis* di cui il Nostro va in cerca. Vi è una simmetria fra i due versanti della nozione di *simpliciter simplex* tale da consentirci d'indovinare – a partire dal solo *tantum determinabilis* – alcuni degli elementi che caratterizzano l'assetto del *principium individuationis*: 1) alla stregua dell'unità reale, anche l'unità del numero si sostiene su di uno speciale tipo di distinzione – ed in particolare, sul tipo della *distinctio modalis*; 2) così come al concetto di *ens* o alle diverse determinazioni quidditative pertiene la specie della predicazione *in quid*, così il campo d'azione del *principium individuationis* è rappresentato dalla varietà della predicazione *in quale*.

Qual è – in buona sostanza – il *proprium* della predicazione *in quale*? Notiamo che è all'altezza di questa domanda che un aspetto lasciato in precedenza sullo sfondo – cioè a dire, quello del virtuale caratterizzante il rapporto d'intrinsecità fra la sostanza materiale e il fattore positivo d'individuazione – può cominciare a precisarsi.

In effetti, a proposito dell'*in quale* Prentice scrive: «For therein Scotus says that being is said univocally about all its referents, but about some it is said *in quid* and about others it is said *in quale*. But of those about which it is said *in quale*, being enters their definition as an *additum*. This is shown as follows: if I wish to define 'rational' or 'risible' with regard to man, I shall have to introduce the subject into the definition, in order to be able to be to speak at all, saying e.g. 'rational is *something*, i.e. a *being*, which can reason', or 'risible is *something* which can laugh'»⁶⁴. Ogni qualvolta si tenta di dar conto di una *realitas* comune, ci si accorge che un qualcosa – il *something* di Prentice – si trova implicato virtualmente in qualità di *additum* nella sua definizione. *Additum* e virtuale sono dei concetti indiscernibili per ciò che riguarda la metafisica del *Doctor Subtilis*⁶⁵.

⁶⁴ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus*, *op. cit.*, pp. 50-51: che Prentice allarghi le maglie dell'univocità per includervi anche la predicazione *in quale* è forse da attribuire al fatto che in *Ord.* I, d. 3, p. I, q. 3; III, §137 la *differentia ultima* responsabile dell'individuazione è tale da essere inclusa *essentialiter* «in includente essentialiter rationem entis» – nei vari genere, specie, individuo o accidente per cui vale la predicazione *in quid*. E tuttavia, non si può prescindere nella caratterizzazione dell'*in quale* dal distinguo più elementare avanzato da Scotus in apertura di paragrafo: «dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia ipso concurrunt duplex primitas, scilicet *communitatis et virtualitatis*» (il corsivo è mio) – il distinguo cioè tra l'aspetto di comunanza proprio delle varie determinazioni quidditative, e il tratto di virtualità che è giocoforza imputare all'*intero* ambito della predicazione *in quale*. È solo con riferimento alla clausola della virtualità che è poi possibile introdurre una diversificazione in seno al campo dell'*in quale*, tra le *differentiae ultimae* ricomprese *virtualiter-essentialiter* nelle *realitates communes* – di un simile assetto ibrido si è tentato di dar ragione in una nota del capitolo secondo –, e le *passiones entis* inclusevi al contrario *virtualiter-virtualiter*.

⁶⁵ È su questo punto che le nostre considerazioni divergono da quelle di: Gil MOREJÓN, «Differentiation and Distinction», *op. cit.*, pp. 360-361: in effetti, se ci troviamo d'accordo con la tesi per cui «the common nature is not thinkable as indifferent, event though it is logically pre-individual», e «the positive contracting factor is not the only positivity at play in differentiation: the common nature, too, is positive and determinate, although on its own it is neither singular nor universal», è altrettanto vero che non possiamo dividerne l'esito prospettato da Morejón allorché scrive: «The pre-individual determinacy is what Deleuze, in *Difference and Repetition*, calls the 'virtual'». L'aspetto diversificato e positivo della *natura communis* si deve alla *distinctio formalis* e coincide con l'univocità dell'*ens* che su quest'ultima si sostiene; quest'aspetto però nulla ha a che vedere con il problema della virtualità, il quale si colloca decisamente dal lato del *principium individuationis* e della predicazione *in quale*.

Si rievochi l'ammonimento di Sondag, a detta del quale la nostra ricerca del *principium individuationis* «sera déçue si ce qui est attendu est un nom». In effetti, l'aspetto virtuale dell'*additum* si rivela precisamente in ciò, nel fatto che esso non designa una nuova *realitas communis* che si aggiungerebbe alle precedenti specificandole – nel qual caso l'*additum* ricadrebbe nel campo del *tantum determinabilis*, dal quale nondimeno il *compositum* è stato espunto –, ma esibisce piuttosto il fatto per cui è la medesima realtà o *res* – genere, specie, individuo o *accidens* che sia⁶⁶ – ad essere intesa secondo il lato per cui essa è individua – cioè a dire, per cui essa è *causa*⁶⁷.

La nozione di *causa* si rivela decisiva ai fini della nostra indagine. È ben vero che Scoto fornisce una vera e propria caratterizzazione dell'*additum* in termini di *quantitas virtutis* – cioè a dire di *gradus* afferente ad un'intensità⁶⁸; e tuttavia, è nostro convincimento che l'intendere il *principium individuationis* alla stregua della possibilità, per la *realitas communis*, di operare in qualità di causa – un'opzione ermeneutica d'altronde già implicata nell'argomento contro l'*accidens*, al livello di q. 4 – consenta di meglio inquadrare la maniera in cui, per Scoto, l'intervento dell'*additum* si rivela congruente con la reintroduzione dell'equivocità, veicolata dalla predicazione *in quale*.

Una volta di più, lo schema a quattro membri della *proportio proportionalitatis* illustra la maniera in cui l'equivocità è reimmessa nella filosofia per il tramite della predicazione *in quale*. Lo sviluppo è il seguente, per *razionale* inteso alla stregua di una realtà comune: *additum-x/razionale* = *additum-y/razionale*. È ben vero che il rapporto tra la *natura communis* e il soggetto virtuale della predicazione – in breve, il rapporto di causalità – si ripete identico sui due versanti

⁶⁶ *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, §§187-188: «et si quaeras a me quae est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, estne materia vel forma vel compositum, respondeo: omnis entitas quiditativa [...] est de se indifferens 'ut entitas quiditativa' ad hanc entitatem et illam, ita quod 'ut entitas quiditativa' est naturaliter prior ista entitate ut haec est, – et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est 'hoc') in quantum natura, ita nec materia 'in quantum natura' includit suam entitatem (qua est 'haec materia'), nec forma 'in quantum natura' includit suam. Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura', – sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum».

⁶⁷ L'apparentamento tra l'*additum* e le cause aristoteliche è quanto ci sembra suggerito da Scoto nel passo già citato di *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 5, §138, dove il riferimento è una volta di più a: ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ, 5, 1071 a 27-29: «Patet etiam idem, per eundem XII, cap. 2, ubi vult quod principia sunt eadem sicut et principia: 'Et horum', inquit, 'quae sunt in eadem specie, diversa, non specie sed quia singularium: aliud tua materia et movens et species, et mea, sed ratione tamen universali eadem'» (il corsivo è mio).

⁶⁸ Non vi è modo in questa sede di affrontare con eshaustività il tema della *quantitas virtutis* – senz'altro una delle sezioni più affascinanti della metafisica scotiana –, e rinviamo perciò a: Andrea NANNINI, *Univocità metafisica dell'ens*, *op. cit.*, pp. 410-416: per Nannini, la *quantitas virtutis* coincide con la nozione di *ultima realitas entis* – cioè a dire, con l'aspetto per cui la realtà comune si coagula nell'individuo. La *quantitas* che è a tema non si riferisce certo ad una grandezza estensiva, ma è al contrario la *quantitas* di una potenza (*virtus*), ovvero sia il *gradus* di un'intensità; la *virtus* che si trova parcellizzata dalla distribuzione dei gradi è infine nient'altri che la stessa *natura communis* (a tal proposito, è utile rievocare il celebre esempio di: Giovanni DUNS SCOTO, *Tractatus de primo principio*, edizione a cura di Pietro Scapin, Padova, Liviana, 1973, §127: dove l'*albedine* sta per l'*ens* o la realtà comune, e la gradazione di *magis* e *minus* per i *modi* intrinseci – l'infinito ed il finito già citati – che la contraggono). Non è difficile confondere l'immanentismo di Spinoza – presso il quale la nozione di *conatus essendi* si sovrappone a quella di *modo* – con l'intrinsecità del *modus* o *gradus* quale è reperita in Scoto: è d'altronde la tesi per cui propende lo stesso Nannini, a detta del quale il dispositivo del modo intrinseco punta nella direzione di un superamento globale della predicazione *in quid* e *in quale* (da lui intesa alla maniera delle *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*). Dal canto nostro, riteniamo di aver abbastanza saldamente installato l'individuazione nel campo dell'*in quale* – nonché di aver abbastanza chiaramente dato conto della maniera in cui è da intendere la nozione di virtualità, e con essa quella di *virtus* –, per poter affermare che l'approdo della teoria scotiana del *gradus* non è la definizione di una nuova realtà univoca – qual è il *modo* in Spinoza –, ma piuttosto la reintroduzione di un tanto di equivocità entro la metafisica dell'*ens*.

dell'espressione. E tuttavia, l'essenziale di questo tipo d'articolazione risiede una volta ancora nelle «*diversas proportiones ad aliquid unum*», nel fatto cioè che – in qualità di causa formale – *razionale* è invariabilmente la *mia* o la *tua* – lì dove la disgiunzione è senz'altro da intendere in senso esclusivo.

4.3 – Conclusioni. L'esito della neutralità dell'ens

Per concludere il nostro *excursus* entro la filosofia di Scoto, si rievochi la definizione di neutralità dell'ens che Deleuze consegna alle pagine di *Spinoza et le problème de l'expression*: «la perspective théologique, c'est-à-dire 'créationniste', le forçait à concevoir l'Être univoque comme un concept *neutralisé, indifférent*. Indifférent au fini et à l'infini, au singulier et à l'universel, au parfait et à l'imparfait, au créé et à l'incrédé»⁶⁹. È una formula che conserva ai nostri occhi tutto il suo valore; essa esprime il fatto per cui il *proprium* della neutralità risiede in ciò, che l'ens *neuter* si sottrae ad ogni interazione con il finito e l'infinito – cioè a dire, con i due poli entro cui s'articola il concetto d'individuazione.

Si dirà pertanto che la neutralità dell'ens coincide con la posizione del *tantum determinabilis* – e che la sua ragione risiede nel vincolo del *first and fully known concept*⁷⁰ che si applica all'essere e alle realtà comuni. Forgiando il concetto di *tantum determinabilis*, Scoto si oppone all'idea che la forma possa determinare il genere, e che l'accidente possa individuare la forma; e tuttavia, se si torna con la mente all'analisi delle due triadi di *Spinoza* svolta nel secondo capitolo, ci si rende conto che la scansione di genere-specie-accidente ricalca l'altra di sostanza-attributo-modo in rapporto alla quale la *Erinnerung* – e con essa, il sapere della nullità dell'oggetto presupposto, che vi è alla base – costituisce il meccanismo propulsore. Con ciò che s'è detto, la neutralizzazione dell'ens operata da Scoto – per il fatto di confinare il *principium individuationis* al di là del campo della sostanza, cioè a dire, al di là del campo del *sensu* – acquisisce l'aspetto di un *anàlogon* della forclusione lacaniana al livello della teoresi medievale⁷¹.

Il meccanismo d'individuazione isolato da Scoto ha dato prova di reintrodurre una dose di equivocità in senso alla metafisica dell'ens; lo stesso carattere di equivocità è da ascrivere al dispositivo dell'*heccété* che si trova allestito da Deleuze all'altezza di *Mille plateaux*.

L'esteriorità del *tantum determinans* all'ambito della quiddità implica nondimeno un ultimo ordine di conseguenze. In effetti, l'intendere la *realitas* comune alla stregua di una causa trasforma – per così dire, *ex post* – l'intelligibilità di una materia che resta di per sé *fully known* in base alla predicazione *in quid*. In questo senso, si dirà del *principium individuationis* scotiano che esso è un'individuazione della forma nell'accezione oggettiva del genitivo – laddove in *Spinoza*, ad esempio, l'immanenza del *principium* alla sostanza fa sì che l'accezione soggettiva ed oggettiva del genitivo vengano a coincidere.

⁶⁹ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 58.

⁷⁰ Robert P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus*, op. cit., p. 49.

⁷¹ In effetti, la neutralità si rivela il medesimo che la forclusione, giacché entrambe si risolvono nell'azione negativa rivolta contro la possibilità che il senso si ingeneri per il tramite di uno sviluppo immanente alla sostanza.

Conclusione

In chiusura del lavoro, è d'obbligo rievocare l'interrogativo da cui esso ha preso l'avvio. La formulazione che ne abbiamo fornito è la seguente: è possibile, e se sì in che misura, definire il meccanismo d'individuazione reperito al di là dell'*Anti-Edipe* come coestensivo al carattere *neuter* dell'*ens* scotiano? La maniera in cui s'è articolato il quesito – nonché i termini in cui lo si è espresso – ha richiesto di accostarne la soluzione per gradi.

In primo luogo, che vi siano un aldilà e un aldi quà rispetto all'*Anti-Edipe* è una tesi che ha cominciato ad acquistare forza con l'analisi della presenza scotiana nell'opera di Deleuze. Vi è in effetti un mutamento nell'attitudine con cui il filosofo francese aggancia la riflessione del *Doctor Subtilis*: se, nel giro degli anni in cui vedono la luce *Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression* e *Logique du sens*, l'accento cade sulla nozione di “univocità” e sui concetti ad essa correlativi di “distinzione formale” e “distinzione modale”, con la stesura di *Mille plateaux* – destinato ad ultimare il progetto di *Capitalisme et schizophrénie* – l'interesse si polarizza sulla nozione di *haecceitas*, e cioè a dire, sul problema dell'individuazione *stricto sensu*.

Pertanto, con riferimento al ruolo che vi riveste Scoto – ma si potrebbe dire ugualmente: con riferimento agli obiettivi generali del suo pensiero –, la morfologia del campo deleuziano si viene a configurare nel modo che segue: al di qua dell'*Anti-Edipe*, una filosofia tale per cui l'individuazione non è che una *pars* dell'impianto univocista – rispetto al quale impianto, con la sua tesi dell'*ens* neutro, Scoto sugellerebbe la propria estraneità; al di là dell'*Anti-Edipe*, il tentativo di allestire un pensiero dell'individuazione intesa secondo la sua autonomia – e dove, del *vitium* costituito dalla neutralità, non si fa più parola.

Nel capitolo secondo, si è proceduto a caratterizzare l'impianto univocista che fa la sostanza del *primo* Deleuze. A tal proposito, si è potuto constatare che il perno del sistema dell'univocità risiede nel movimento di ripetizione: a partire dall'equivalenza tra le triadi di *Spinoza* e il dispositivo dialettico di Hegel – nonché alla luce delle formule coniate dallo stesso Deleuze –, si è assegnata a una tale ripetizione la qualifica della speculatività.

Ancora nel capitolo secondo, si è avuto modo d'inquadrare i tratti essenziali di quel meccanismo d'individuazione che si situa al di là dell'*Anti-Edipe*. In particolare, se ne è ravvisata nel concetto di “forclusione” la chiave di volta, e ciò per un duplice ordine di ragioni: 1) poiché *schizoanalyse* è il nome del programma teorico che abbraccia i due volumi del 1972 e del 1980, e la forclusione è per l'appunto l'arnese concettuale di cui si giova Lacan – la guida di Deleuze in materia analitica – per dare ragione del complesso di fenomeni che si situa al di là della nevrosi, e cioè a dire, della schizofrenia; 2) poiché la forclusione denota il mancato accesso agli stadi più avanzati del complesso d'Edipo – di quel complesso d'Edipo cioè, il cui attraversamento completo è eguagliato da Deleuze alla genesi del senso entro il paradigma univocista.

Il capitolo terzo si è consacrato alla ricostruzione del tentativo, da parte di Lacan, di dar ragione dei fenomeni schizofrenici. E tuttavia, la rassegna dei vicoli ciechi in cui s'infilava l'indagine di Lacan prima di approdare al tipo definitivo della forclusione – cioè a dire, alla forclusione del Nome-del-Padre, lì dove quest'ultimo è inteso come Φ – non ha potuto prescindere da un

ragguaglio sulla maniera in cui il corifeo del *retour à Freud* tenta di mettere in forma la logica del complesso d'Edipo. È così che ci si è familiarizzati con le due versioni della metafora paterna: l'una che si fa garante della dialettica immaginaria tra il soggetto, l'*Autre* e il *Phallus*; l'altra che – imperniata sulla *Aufhebung* indotta da Φ – disarticola questa stessa dialettica per il tramite dell'oggetto *a* del godimento. In quest'ultima accezione, il processo cui dà adito il Nome-del-Padre è quanto Jacques-Alain Miller ha denominato *forclusion généralisée*. Di questa *forclusion*, si è registrata la profonda affinità con il dispositivo della *Erinnerung* – e perciò, a quella ripetizione di tipo speculativo che si è rinvenuta al cuore del sistema univocista.

Da ultimo il concetto di forclusione ci si è presentato sotto una duplice veste: 1) dal punto di vista *formale*, come l'opposto del movimento di *Aufhebung* in cui consiste l'azione di Φ ; 2) dal punto di vista *materiale*, come il dominio della logica della pulsione e del *tourment d'organes* che essa implica – un dominio che si è rivelato in tutto e per tutto congruente con l'ambito dell'*agen- cement*, definito in *Mille plateaux* come l'equivalente psicoanalitico della *heccéité*.

Il quarto ed ultimo capitolo ci ha impegnati con la riflessione di Scoto intorno al *principium individuationis*. In primo luogo, l'analisi delle *Quaestiones* 1-5 di *Ord. II*, d. 3, p. 1 ci ha consentito di escludere che un tale *principium* riposi in alcuno dei fattori che partecipano all'essenza – specie (q. 1), accidente (q. 4) o genere (q. 5) che sia. In secondo luogo, l'esonero dei costituenti essenziali dall'ufficio dell'individuazione è stato messo in rapporto con la risemantizzazione cui Scoto sottopone le categorie di *in quid* e di *in quale* ereditate da Porfirio.

La risignificazione dei concetti di *in quid* e di *in quale* è guidata dal duplice vincolo del *first and fully known* che si applica all'essere. Più precisamente, è richiedendo che il concetto di *ens* sia *simpliciter simplex* che Scoto inaugura la divaricazione tra l'ambito del *tantum determinabilis* – l'ambito cioè delle realtà essenziali, a cui l'essere è attribuito univocamente *in quid* – e quello del *tantum determinans* – che esibisce il fatto per cui le medesime realtà sono individue e predicate *in quale*, allorché le si intenda alla stregua di cause.

Da ultimo, se s'identifica – come s'è fatto – nel criterio del *simpliciter simplex* il segreto della neutralità dell'essere, si scopre che da quest'ultima dipende la maniera scotiana di confinare il *principium individuationis* al di là del campo della sostanza – cioè a dire, al di là del campo del senso che s'ingenera immanentemente. Il quesito da cui ha preso l'avvio il nostro lavoro acquista allora una piena fondatezza, giacché i suoi due membri – l'aldilà dell'*Anti-Œdipe* e il carattere *neuter* dell'*ens* scotiano –, designando ambedue un meccanismo d'individuazione, si rivelano omogenei.

Alla domanda, se i principi cui fanno capo i sistemi d'individuazione proposti da Scoto e dal *secondo* Deleuze – cioè a dire, se la neutralità dell'*ens* e la forclusione – si rivelino congruenti, si è ora in grado di fornire una risposta affermativa. E tuttavia, non la si fornirà senza accompagnarla con una riserva, giacché la neutralità dell'*ens*, non meno che la forclusione, è interessata dal distinguo tra il punto di vista formale e materiale.

Dal punto di vista formale, in effetti, la neutralità è il medesimo che la forclusione, poiché entrambe si risolvono nell'azione negativa rivolta contro la possibilità che il senso si ingeneri per il tramite di uno sviluppo immanente alla sostanza. Dal punto di vista materiale, al contrario,

che l'equivocità implicata nel lato *in quale* dell'*ens* scotiano faccia il paio con il *tourment d'organes* dello psicotico è e resta un fatto dubbio¹.

¹ A tal proposito, rinviamo al lavoro di: François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 217-256. Lo studio di Zourabichvili intorno alla «logique de la chimère» implicata nel più basso dei livelli della conoscenza – cioè a dire, nel livello immaginativo – sembra puntare nella direzione di un apparentamento tra l'equivocità ontologica (la «confusion» di cui parla Zourabichvili) e i «rêves de transformations surnaturelles» che si generano dal mancato accesso al campo delle “nozioni comuni”.

Bibliografia¹

1. EDIZIONI

1. Opere di Gilles Deleuze

- (Rec. a) «Logique et existence (Essai sur la Logique de Hegel)», di Hyppolite J., *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 144, 1954, pp. 457-460.
- *La philosophie critique de Kant : Doctrine des facultés*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1963).
- *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 (1968).
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- (con F. Guattari), *Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- (con C. Parnet), *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- (con F. Guattari), *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte, 2013 (1981).
- *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- *Immanenza: una vita...*, Milano, Mimesis, 2010 (1995).

2. Opere di Giovanni Duns Scotto

- I., 7: *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinatio: liber secundus a distinctione prima ad tertiam*, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- I., 3: *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Ordinatio: Liber primus, Distinctio terza*, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- *Tractatus de primo principio*, edizione a cura di P. Scapin, Padova, Liviana, 1973.
- Duns Scot J., *Le principe d'individuation (De principio individuationis)*, introduction, traduction et notes par G. Sondag, Paris, Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2005.
- Duns Scotto G., *Trattato sul primo principio*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Milano, Bompiani testi a fronte, 2008.

3. Opere di Sigmund Freud

- *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard – Folio essais, 1989 (1905).
- *Métapsychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018 (1915).
- *Le moi et le Ça*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Éditions Payot, 1968 (1923).

¹ La bibliografia è comprensiva di tutte le opere consultate ai fini della stesura del presente lavoro. Il criterio di enumerazione è cronologico per ciò che riguarda la sezione "Edizioni" (ove si sono usate edizioni più recenti, l'anno dell'originale è precisato fra parentesi); alfabetico per ciò che riguarda invece la sezione "Studi".

- «Analyse terminée et analyse interminable», *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 39, issue 3, 1975 (1937), pp. 371-402.
- *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1977 (1968-2006).

4. Opere di Jacques Lacan

- *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966
- *Le Séminaire. Livre XI. Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

5. Opere di Georg W. F. Hegel

- *Wissenschaft der Logik I*, Nürnberg, Johann Leonhard Schrag, 1812-1816, I, tr. fr. par P.J. Labarrière et G. Jarczyk, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre. L'être. Édition de 1812*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1972.

B. STUDI

1. Su Deleuze e Scotto

- Di Maio F., *Univocità e individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scotto* [tesi di laurea magistrale], Bologna, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2019.
- Heredia Ríos E.A., «Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal», *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, vol. 65, 2009, pp. 1-10.
- Leclercq S., «La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccécité», *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 2, 2003, pp. 143-158.
- Morejón G., «Differentiation and Distinction: On the Problem of Individuation from Scotus to Deleuze», *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 12, no. 13, 2018, pp. 353-373.
- Salinas Leal H.H., «Materiales para una aproximación al escotismo de Gilles Deleuze: univocidad del ser y modo intrínseco en *Diferencia y repetición*», *Universitas Philosophica*, vol. 74, 2020, pp. 173-196.
- Widder N., *John Duns Scotus*, in: *Deleuze's Philosophical Lineage*, edited by G. Jones and J. Roffe, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 27-43.
- «The Univocity of Substance and the Formal Distinction of Attributes : The Role of Duns Scotus in Deleuze's Reading of Spinoza», *Parrhesia*, vol. 33, 2020, pp. 150-176.

2. Su Spinoza e sul rapporto tra Spinoza e Scotto

- Lubinu P., «L'univocità dell'essere in Duns Scotto e Spinoza», *Foglio Spinoziano*, 2003.

Manzini F., «Spinoza en scotiste. Étude de quelques questions communes à Duns Scot et Spinoza», *Quaestio*, vol. 8, 2008, pp. 519-534.
Zourabichvili F., *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

3. Su Duns Scotto

Boulnois O., «Analogie et univocité selon Duns Scot : la double destruction», *Les Études philosophiques*, no. 3/4, 1989, pp. 247-369.
Dezza E., «L'univocità dell'essere nel "De primo rerum principio"», *Miscellanea francescana*, vol. 108, 2008, pp. 111-138.
Nannini A., «Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scotto», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 103, no. 3, 2011, pp. 389-423.
Prentice R.P., *The Basic Quidditative Metaphysics Of Duns Scotus As Seen In His De Primo Principio*, Roma, Edizioni Antonianum, 1997.

4. Su Gilles Deleuze

Badiou A., *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Paris, Fayard, 2013.
Calamari M., «The Mathematical Model of Smooth and Striated Spaces and the Connectivity Problem», *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 11, issue 3, 2019, pp. 328-355.
- «Riemann-Weyl in Deleuze's Bergsonism and the Constitution of the Contemporary Physico-Mathematical Space», *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 9, issue 1, 2015, pp. 59-87.
Montefameglio A., *La filosofia dello spazio di Gilles Deleuze* [tesi di laurea magistrale], Padova, Università degli Studi di Padova, 2018.
Organisti U.J., «L'univocità dell'essere come esperienza della prossimità: l'estetica nell'ontologia deleuziana», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 93, no. 4, 2001, pp. 616-666.
Smith D.W., *The Doctrine of Univocity: Deleuze's Ontology of Immanence*, in: *Deleuze and Religion*, edited by M. Bryden, London, Routledge, 2001, pp. 163-179.
Widder N., «The Mathematics of Continuous Multiplicities: The Role of Riemann in Deleuze's Reading of Bergson», *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 13, issue 3, 2019, pp. 331-354.
- «The rights of simulacra: Deleuze and the univocity of being», *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001, pp. 437-453.

5. Sulla psicoanalisi

Baldini F., «Su alcuni passi cruciali dei testi di Freud e sul loro completo fraintendimento da parte di Lacan», *Metapsychologica: rivista di psicanalisi freudiana*, no. 1, 2019, pp. 13-34.
Balestrière L., *Chapitre 1. Le refoulement originare*, dans: *Freud et la question des origines*, sous la direction de L. Balestrière, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2008, pp. 113-126.
Dor J., *Introduction à la lecture de Lacan : L'inconscient structuré comme un langage ; La structure du sujet*, Paris, Denoël, 1985, pp. 114-127.

- Fazioni N., *Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e in Hegel*, in: *L'ombra di Hegel: Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, a cura di G. Rametta, Monza, Polimetria, 2012, pp. 103-149.
- Freymann J.-R., 5. *La forclusion*, dans: *Les mécanismes psychiques de l'inconscient*, sous la direction de J.-R. Freyermann, Toulouse, Érès, 2019, pp. 57-71.
- Gabarron-Garcia F., «L'anti-Œdipe', un enfant fait par Deleuze-Guattari dans le dos de Lacan, père du 'Sinthome'», *Chimères*, vol. 72, no. 1, 2010, pp. 303-320.
- House J., «The Ongoing Rediscovery of Après-Coup as a Central Freudian Concept», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 65, issue 5, 2017, pp. 773-798.
- Kirshner L., «Rethinking Desire: The *Objet Petit a* in Lacanian Theory», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 53, issue 1, 2005, pp. 83-102.
- Landman P. – Pommier G., *Le refoulement originaire : mythe ou événement ?*, dans: *Le Refoulement. Pourquoi et comment*, sous la direction de P. Landman et G. Pommier, Toulouse, Érès, 2013, pp. 59-84.
- Leclaire S., *Compter avec la psychanalyse*, presso l'École Normale Supérieure de Paris, 1966-1967.
- Maleval J.-C., *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- Miller J.-A., *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan. L'orientamento lacaniano*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Casa Editrice Astrolabio, 2021.
- Szcech Y., *The Lacanian Subject: from Mathematics to Jouissance* [tesi di dottorato], London, King's College London, 2015.

6. Su Hegel e sul rapporto tra Hegel e Deleuze

- Beretta P., «L'assoluto contraccolpo in se stesso. La questione dell'origine tra Hegel e Derrida», *Nóema*, vol. 4, no. 2, 2013, pp. 22-80.
- De Pretto D., *Differenza e contraddizione: Deleuze critico di Hegel*, in: *L'ombra di Hegel: Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, a cura di G. Rametta, Monza, Polimetria, 2012, pp. 57-102.
- «Il genio del foggiar nubi»: *Hegel e l'immagine del pensiero secondo Deleuze*, in: *Metamorfosi del trascendentale 2: da Maimon alla filosofia contemporanea*, a cura di Rametta G., Padova, Cleup, 2012.
- Hyppolite J., *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- Lèbre J., *Hegel a l'épreuve de la philosophie contemporaine : Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002.