

Dal metodo allo stile, dalla persona alla maschera.

Quello che Deleuze fa alla semiotica

Claudio Paolucci, Silvia Zanelli

Abstract. In this work, we will focus on what we consider to be the two most fundamental contributions of Deleuze's thought to semiotics: a certain notion of "style" as a practice of analysis, and – following Deleuze's reversal of Benveniste's linguistic personology –, an impersonal and evenemential theory of enunciation. In particular, on the one hand, the paper focuses on the shifting from semiotics as a methodology to semiotics as style, connected with a certain image the authors share of the discipline. On the other hand, the paper focuses on the concept of *collective assemblage of enunciation* and on the notion of *free indirect discourse*, in order to show that enunciation never involves solely "the subject," but rather a multiplicity of vibrant "enunciative instances". We will emphasize that enunciation is not an act of egoic appropriation, but a scene of capture, where our voice is assembled with multiple signifying forces drawn from the encyclopedia. We will then employ Deleuze's notion of *dramatization* to define the perimeter of the enunciative scene as an evenemential field that assigns us subject-positions. To speak in our own name, something must speak on our own behalf – that is, we must assume these subject-positions by wearing semiotic masks that come from what Deleuze calls the Outside.

La filosofia divenuta scena, personaggi, segni, ripetizioni di un unico evento che non si ripete mai. Vorrei che apriste il libro Deleuze così come si aprono le porte di un teatro, quando si accendono le luci della ribalta e si leva il sipario.

M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*

1. Lo stile: fare un figlio illegittimo

Questo confronto tra Deleuze e la semiotica è forse l'occasione per porre la questione fondamentale dello stile in semiotica. E, retro di questo foglio di carta, la questione correlativa del metodo, e cioè la questione della semiotica come metodologia. In Deleuze, stile e metodologia si oppongono e lo stile è forse il tratto più caratterizzante del pensiero deleuziano, che può inizialmente essere definito come *la forma singolare di un assemblaggio (agencement) che definisce un'antimetodologia*. Certamente un metodo produce le sue singolarità, esattamente come uno stile presenta le sue regolarità, ma là dove lo stile usa il singolare per produrre il regolare, il metodo usa il regolare per produrre il singolare. Com'è noto, la definizione di singolarità viene tratta da Deleuze dalla matematica: la singolarità è "un punto in cui succede qualcosa", un "punto-avvenimento", mentre in un punto regolare il sistema continua a comportarsi seguendo le sue logiche, seguendo le metodologie già apprese che lo regolano. Se la semiotica ha avuto da sempre l'ambizione e l'orgoglio di definirsi come una metodologia, Deleuze disegna invece un'altra strada, che ci porta a non riconoscere il metodo come una via maestra, tanto che, almeno per Deleuze, il metodo non è addirittura nemmeno una via praticabile.

La questione è interessante, tanto più se si considera che in semiotica non ci si è mai davvero occupati della questione dello "stile" né se ne ha una definizione condivisa. A parte il pionieristico lavoro di Patrizia Violi sugli "stili enunciativi", che connetteva con grande lucidità la questione dello stile a quella dell'enunciazione, è soltanto di recente, con la riflessione sull'intelligenza artificiale generativa, che il tema sta diventando oggetto di interesse. Dispositivi come Chat-GPT o, nell'ambito delle immagini,

DALL-E o Midjourney, sono infatti in grado di produrre enunciati “alla maniera di”, catturando un certo stile e presentando essi stessi un determinato “stile enunciativo” nella generazione delle immagini e degli enunciati, che li differenzia gli uni dagli altri. L’Intelligenza Artificiale generativa contemporanea si caratterizza per una proprietà costitutiva del neurosviluppo, che è fondamento e condizione di possibilità di ciò che nell’essere umano viene chiamato “soggettività”, e cioè il pretend play, la capacità di enunciare “come se fossimo qualcun altro”.

Bisogna quindi indagare l’urgenza, in semiotica, del problema dello stile. Lo si consideri innanzitutto come articolazione del rapporto tra una forma dell’espressione e una forma del contenuto: a quali condizioni una forma del contenuto si sviluppa in una forma dell’espressione stilisticamente riconoscibile? A quali condizioni la forma dell’espressione modula un contenuto a tal punto d’essere essa stessa *un modo del contenuto*, uno *stile*? “Modo” va inteso qui in senso estremamente rigoroso, e cioè come manifestazione, affezione o modificazione del contenuto. Lo “stile” sarebbe allora il modo in cui la forma dell’espressione manifesta, modifica o modula il contenuto diventando essa stessa un modo del contenuto e non soltanto la sua forma dell’espressione. Da qui un’ulteriore domanda: a quali condizioni è possibile parlare di *contenuto formale*, dal momento che lo stile espressivo (ad esempio, un paesaggio “alla Van Gogh”) diventa ormai un modo del contenuto fino al punto in cui ne è il significato più riconoscibile, tanto da renderlo una forma capace non soltanto di essere riconoscibile in tutte le sue variazioni, ma innanzitutto di modulare contenuti a venire?

Come nota con grande lucidità De Donato:

Deleuze è un vero e proprio stilologo [...] e questa nozione di stile costituisce la via privilegiata individuata da Gilles-Gaston Granger per pensare l’emergenza dei *fatti di stile*, momenti in cui *un contenuto formale costituisce una stratificazione sociale, una sovracodificazione storica che rompe le discorsività storiche senza opporvi una a-significanza enunciativa* (2024, p. 111).

Forse un’analisi semiotica dovrebbe essere un “fatto di stile”. “Stratificazione” per noi va ovviamente intesa in senso hjelmsleviano (Hjelmslev 1954): forma dell’espressione che costituisce un modo della forma del contenuto, tanto che la si può trasporre in altre sostanze del contenuto e in altri enunciati, rappresentandone il significato più riconoscibile (“lo stile di Van Gogh”). Forse la semiotica dovrebbe essere proprio uno “stile” in questo senso, molto più che una metodologia, e dovrebbe tendere a costruire una stratificazione sociale che rompe le discorsività storiche con i loro domini culturali, “catturandone i codici”, esattamente come la vespa cattura il codice genetico dell’orchidea, rappresentandone l’apparato di riproduzione (Deleuze, Guattari 1980, “Introduzione”). Il “fatto di stile” come impollinazione? Deleuze sarà molto più brutale ed esplicito nel definire lo stile che dà forma alle sue analisi.

Tuttavia, è proprio per quanto detto finora che *lo stile è una radicale antimetodologia*. Lo si può facilmente vedere analizzando *Semantica strutturale* di Greimas (1966), un libro inaugurale per quello che è poi diventato l’emblema stesso del metodo semiotico, il percorso generativo del senso. In *Semantica strutturale*, sottotitolata non a caso “Ricerca di metodo”, Greimas cerca di importare sul piano del contenuto le tecniche di analisi che avevano dato così buona prova di loro all’interno dei lavori che i linguisti strutturalisti facevano sul piano dell’espressione. Certamente, il piano del contenuto sarà *un oggetto diverso* dal piano dell’espressione, ma il *modo* con cui lo studieremo sarà *lo stesso*. Come nota giustamente Michel Serres (2015, p. 113): “metodo uguale strada, via: la *route de Paris* porta sempre a Parigi”. I viaggi saranno certamente sempre diversi e le destinazioni sempre scelte in base alle inclinazioni di ciascuno, ma il sistema delle strade viene definito dal metodo: lo conosciamo e ci ha portato sani e salvi in posti importanti nel passato. In *Semantica strutturale* allora, quello metodologico è un metalinguaggio di *terzo livello*. Secondo Greimas *l’analisi semiotica* (livello 2) è un metalinguaggio rispetto alla lingua-oggetto (livello 1), al “*testo*” che si tratta di descrivere. “Ma il fatto stesso che la descrizione esiga delle definizioni presuppone un terzo linguaggio, detto metodologico” (Marrone 2021, p. 390), che secondo Greimas (1966) è “destinato a definire i concetti descrittivi e a verificarne la coesione interna”. Il metodo definisce concetti (deleuzianamente, li definisce, non li “crea”) e ne verifica la coesione: per questo, nonostante quello metodologico fosse soltanto uno dei livelli del metalinguaggio, il successivo percorso generativo del senso potrà essere percepito e pensato come metodologia: è un *percorso*, appunto, un sistema delle *strade* che portano in posti in cui siamo stati bene nel passato, come ci diceva Michel Serres.

Vale allora vedere le cose più da vicino. Lo stile è una forma dell'espressione che diventa un modo del contenuto, tanto da diventare riconoscibile e trasponibile, matrice di altre occorrenze. Il metodo è invece il *modo* in cui si studia qualsiasi oggetto di significazione ("testo"): il sistema delle strade, il percorso generativo. Non a caso, Paolo Fabbri, riprendendo la distinzione in livelli metalinguistici di Greimas, pensava alla semiotica come all'inter-relazione di quattro livelli, tra cui occorrerà prestare estrema attenzione proprio a quello metodologico. Partiamo dai livelli più alti: proprio seguendo Greimas e la sua idea della metodologia come interdefinizione dei concetti che ne assicura la coerenza, Fabbri pensa alla semiotica come a una disciplina *teorica* (livello 3), "che faccia interagire modelli e categorie (che relazione c'è tra attante e attore, competenza e performance, enunciazione e discorso?)" (Marrone 2021, p. 394). Questi concetti "vanno poi passati al vaglio di una riflessione epistemologica più ampia, che ne valutino le conseguenze filosofiche" (Marrone 2021, p. 395). Qui Fabbri è davvero filosofo, senza pudori e compromessi, cosa che per altro ha sempre largamente praticato durante tutta la sua vita (si pensi proprio ai tanti studi su Deleuze), insistendo se mai sul fatto che la riflessione epistemologica (livello 4) non può esaurire la totalità della pratica semiotica, come per altro pensano anche entrambi gli autori di questo lavoro.

Tuttavia, il livello metodologico non è collocato qui. Secondo Fabbri, il lavoro della semiotica è innanzitutto *empirico* (livello 1), analisi di insiemi significanti e incontro con il senso dato, perché già prodotto e costruito nei testi, nei discorsi e nelle culture, di cui la semiotica ha l'ambizione di descrivere i linguaggi:

Proprio in ragione di questo suo carattere costruttivista, l'analisi empirica, per avere efficacia esplicativa, ha bisogno di un *metodo* che permetta di dirigere verso quegli insiemi significanti uno sguardo orientato, attuando una ricognizione che vada alla ricerca di pertinenze prestabilite, che trasformi la primitiva percezione di una qualche presenza del senso in un vero e proprio testo, macchina per significare che, mescolandosi e ridicendo una molteplicità d'altri testi, costituisce la dinamica delle culture che Lotman chiama semiosfera. [...] Insomma, nell'analisi testuale non tutti i metodi vanno egualmente bene (Marrone 2021, pp. 393-4).

Il metodo serve insomma a cercare pertinenze stabilite in precedenza che, una volta attivate, trasformino la percezione del senso nella presenza di un testo. Per questo nell'analisi testuale non tutti i metodi vanno bene: vanno bene quelli che trasformano il senso in testo sulla base di pertinenze già stabilite, effetto di buone pratiche, che hanno dato già prova di efficacia, esattamente come faceva Greimas in *Semantica strutturale*, in cui la ricerca di metodo era il trasporre sul piano del significato tecniche di analisi sviluppate tutte sul piano del significante.

Il metodo è la striatura di uno spazio liscio: non a caso, proprio Deleuze e Guattari (1980) identificavano lo spazio striato con lo spazio strutturale, in cui l'interdefinizione reciproca dei concetti creava una struttura topologica e relazionale in cui "i posti e le posizioni avevano più importanza degli elementi che le venivano a occupare". In uno spazio striato, la forma dell'organizzazione globale determina le unità locali: per questo le pertinenze sono prestabilite e l'analisi empirica seguirà il percorso generativo, il sistema delle strade tracciate dal metodo.

In un primo tempo, l'imprenditore aveva classificato i prodotti in vendita nella maniera più ordinata possibile, dunque la più comoda per i clienti abituali, che sapevano orientarsi senza difficoltà. Per qualche settimana, questo itinerario metodico funzionò, e il fatturato andò alle stelle. L'identico si ripete, come fa meglio? Un bel mattino, colto da un'intuizione improvvisa, il commerciante sovvertì i reparti, in modo che la massaia alla ricerca di porri, biforcando, si imbattersse in profumi e scarpe, e comprasse due cose più una. Colpo di fortuna! La lezione non mancò di convertire mille adepti; ormai, nei negozi il labirinto si mescola all'ordine. [...] Parente della ricetta, il metodo permette di scoprire ciò che tutti sanno già da un pezzo. Infatti i profumi si trovano nel reparto profumeria e i libri nelle biblioteche. Non conosco alcun metodo che abbia mai aperto la strada a qualche invenzione, né alcuna invenzione trovata con metodo. Se qualche inventore trovava quel che cercava, lo avrebbe già trovato, perché era appunto quel che cercava. Al contrario, il rischio ingenerato dall'esodo, termine opposto al metodo, va verso un'informazione talvolta inattesa tra porri e scarpe, tra la mela che cade e l'attrazione universale (Serres 2015, pp. 113-4).

Se il metodo è la striatura di uno spazio liscio, *lo stile è la lisciatura di uno spazio striato*, e cioè il concatenamento tra elementi appartenenti a domini eterogenei (porri e scarpe) che riconfigura le frontiere che li separavano e costruisce una rete sotterranea tra le pertinenze prestabilite che ci hanno condotto in precedenza nei luoghi in cui ci aspettavamo di trovarle. Quando l'analisi si insubordina al metodo e costruisce forme dell'espressione capaci di diventare modi trasponibili del contenuto, lo stile si sostituisce al metodo. Quando è metodo di analisi, la forma dello spazio della semiotica è data dalla sua configurazione globale: c'è un livello semio-narrativo, uno discorsivo, uno enunciativo etc. Quello semio-narrativo ha un asse paradigmatico (quadrato semiotico) e uno sintagmatico (narratività), quello discorsivo ha una dimensione di attorializzazione, una di spazializzazione e una di temporalizzazione etc. La forma dello spazio della semiotica è striata e la singola analisi si muoverà dentro questi confini già tracciati. Al contrario, quando è stile di analisi, la forma della semiotica non è data dall'organizzazione globale dello spazio che ha individuato dei livelli semiotici a partire da pertinenze prestabilite. Al contrario, questa forma globale dipenderà dall'istanza che percorre lo spazio e ne concatena localmente singolarità eterogenee. La singola analisi ritracerà localmente i confini, gli stessi che nella semiotica come metodologia sono supposti orientare lo sguardo al fine di mettere il senso nelle condizioni di significare.

Esiste un rispetto dei maestri che ci ha guidato, ma ci ha anche frenato. Ci ha indirizzato a trovare strutture profonde, sintassi attanziali, conversioni enunciative, manifestazioni discorsive. Ci ha indicato dove entrare nel rizoma. Ma il rizoma ha molteplici entrate e ognuno può lisciare lo spazio striato lasciato in eredità dai suoi maestri. Uno degli autori di questo lavoro ne ha avuto uno che aveva uno stile che rompeva le discorsività storiche senza striare il territorio: la semiotica era per Umberto Eco il modo di tenere insieme in un campo la sua abilità di catturare codici eterogenei per spiegare problemi appartenenti a domini differenti. Secondo Eco,¹ nessun dominio culturale è in grado di risolvere tutti i problemi che è in grado di porre. Per questo, per risolvere problemi marcati "estetica" e appartenenti al dominio dell'arte occorre uscire da questo stesso dominio per entrare in quello della fisica e della teoria dell'informazione, catturarne i codici e costruire concatenamenti enciclopedici, che non a caso avevano la forma liscia del rizoma.

Si può mirare alla singolarità attraverso la regolarità oppure fare il contrario. Il metodo mira alla produzione della regolarità non solo in una singolarità che non era stata analizzata per produrre ed elaborare il metodo, ma in tutte le singolarità che seguiranno. Lo stile punta a produrre singolarità al di là di tutte le regolarità del metodo. E tutto questo è ben visibile proprio dallo stile di Deleuze, dalla postura che le sue analisi assumono nel relazionarsi agli autori *con* cui lavora (e non *su* cui lavora). L'idea di Deleuze è proprio quella di costruire un concatenamento con l'autore oggetto di analisi, e cioè una relazione in cui scompare la discernibilità dei termini in rapporto.

L'aspetto forse più affascinante e irriducibile del pensiero di Deleuze è proprio la sua capacità di trascinare con sé i concetti e la loro dinamicità con un preciso *stile* di pensiero. Per Deleuze lo stile è la possibilità stessa di fare filosofia, di mettere in esercizio e in variazione continua gli autori *con* cui si lavora e non *su* cui si lavora. L'enunciato di altri diventa istanza di co-enunciazione di chi enuncia. Il pensatore francese è un vero e proprio "stilologo" (De Donato 2024, p. 111). Lo stile deleuziano, lungi dall'essere solo una categoria estetica, è proprio la condizione del pensiero di funzionare e di macchinare.

Deleuze teorizza esplicitamente l'idea che lo stile della sua filosofia sia quello del "figlio illegittimo".

Nelle sue parole:

Il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire la storia della filosofia come una specie di inculata, o che poi è lo stesso, di Immacolata Concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorre che l'autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorre passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni (Deleuze 1990, p. 16).

¹ Cfr. Paolucci (2017).

Il *modo* di cavarsela è proprio uno stile, una cifra, una forma dell'espressione che diventa un modo del contenuto, una firma che non porta un nome, ma fa filtrare molte voci eterogenee nella propria "calligrafia concettuale", che, di fatto, è una torsione e una trasformazione degli autori con cui si pensa. Il lettore di Deleuze deve riconoscere l'autore di cui Deleuze tratta (Bergson, Kant, Spinoza etc.), però deve anche riconoscere che non lo sta riconoscendo come lo aveva conosciuto. Questo stile è germinativo e generativo, e non è esente da effetti paradossali, che per Deleuze sono proprio quelli più interessanti.

Nel fare dei bambini alle spalle si producono quasi sempre "fallimenti, aborti, pezzi scombinati" (Deleuze, Guattari 1980, p. 87). La lezione è quella che ci propone lucidamente Michel Serres quando scriveva il libro che abbiamo citato, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente* (Serres 2015). Deleuze ci mostra qualcosa di simile: c'è tutta una minorità nello stile rispetto al metodo, una possibilità di incedere con zoppia, sghebbi e senza la pretesa di produrre dei calchi di ciò che si studia, ma di maneggiare piuttosto i testi e gli autori sino a renderli deformi, in un certo senso irriconoscibili a loro stessi. Fare un figlio illegittimo con un autore significa allora rimettersi in contatto con ciò che virtualmente è l'eredità di quell'autore – il suo patrimonio genetico che si trasmette al figlio, appunto - ma che non è mai stato espresso esplicitamente nel padre. Deleuze dice qualcosa di molto sottile, ovvero che si può riconoscere un autore dal fatto che non lo si riconosce più.

Come nota bene Vignola (2018, pp. 20-23), d'altra parte lo stile deleuziano del figlio illegittimo non va solo in una direzione, ma comporta almeno due movimenti simultanei, perché è una doppia cattura. Da un lato infatti c'è il *far fare* un figlio, ma anche il *farsi fare* un figlio illegittimo:

è stato Nietzsche, che ho letto tardi, a tirarmi fuori da tutto ciò. A lui infatti è impossibile imporre un simile trattamento. Figli prendendovi alle spalle, è lui che ve li fa fare. Vi dà una passione perversa: la passione di dire cose semplici a proprio nome, di parlare per affetti, intensità, sperimentazioni (Deleuze 1990, p. 17).

Anche noi, nel parlare a nostro nome, non siamo esenti da un certo effetto di ventriloquia per cui gli autori *attraverso* cui parliamo, parlano per noi.

Per Deleuze fare filosofia è produrre ritratti deformati, ritratti che ci dicano qualcosa in più rispetto agli oggetti di studio che considerano. Scrive Deleuze:

La storia della filosofia non è una disciplina particolarmente riflessiva, assomiglia piuttosto all'arte del ritratto in pittura. Si tratta di ritratti mentali, concettuali. Come in pittura bisogna farli somiglianti, ma con mezzi dissimili, differenti: la somiglianza deve essere prodotta, e non essere un mezzo di riproduzione (ci si accontenterebbe di ripetere quello che il filosofo ha già detto (Deleuze 1990, p. 18).

Non è del resto questa la capacità iconica di *produrre la somiglianza* tipica del segno?

Lo stile deleuziano per *pensare con* è quello della macchinazione filosofica. Installare una macchina che si congiunga in *agencement* agli autori che si legge significa poter rendere visibile qualcosa che ad occhio nudo non vedremmo.

Allora lo stile deleuziano è in un certo senso protesico, proprio perché funziona come una protesi che si assembla a ciò che si legge e che ci fa vedere qualcosa che altrimenti non potremmo vedere: "una maniera di leggere per intensità, in rapporto con il fuori, flusso contro flusso, macchina con macchine, eventi che non hanno nulla a che fare con un libro, libro fatto a pezzi fatto funzionare con altre cose, quali che siano" (Deleuze 1990, p. 19). Manipolando i segni che i testi producono possiamo vedere qualcosa in più. Lo stile deleuziano ha dunque anche una forte componente euristica, una dimensione di *guessing*.

È come se il pensiero di Deleuze esista soltanto modulando la voce di un autore altro attraverso la propria, costruendo un concatenamento in cui non è più davvero possibile scoprire chi abbia veramente la parola. Da qui la grande lezione di Deleuze, quella che uno dei due autori ha cercato di mettere in pratica in tutti i suoi libri: pensare consiste nel modulare un punto di vista "altro" attraverso il nostro. Interpretare un grande pensatore, rileggere un grande classico è come fargli fare un figlio illegittimo: se lui lo leggesse non dovrebbe veramente riconoscersi, ma dovrebbe altrettanto sapere con certezza che è opera sua. Non dovrebbe riconoscersi perché ovviamente dentro il Kant, il Bergson o il Bacon di

Deleuze pulsa il pensiero di Deleuze, ma dovrebbe sapere perfettamente che è suo perché in quella lettura ci sono i suoi geni migliori, quella riattivazione di un pezzo di noi stessi che sono i figli, che sono diversi da come eri tu, ma sono proprio tuoi, anche qualora tu non li riconosca. Da qui quella che è l'essenza stessa dello stile di Deleuze: il far fare figli illegittimi ai suoi autori. Tu non lo riconosci, ma sai perfettamente che è figlio tuo. E se Bergson leggesse oggi "Il Bergsonismo", forse non si riconoscerebbe, ma saprebbe certamente che Deleuze è figlio suo, così come lo è quel libro, che ne modula la voce attraverso la propria. E questo ci porta dritta alla questione dell'enunciazione.

2. Un'assemblea di molte voci, il concatenamento collettivo di enunciazione

Deleuze, in aperta polemica con Benveniste (Deleuze, Guattari 2017, pp. 129-131; p. 200) crea un nuovo apparato² concettuale per pensare al problema dell'enunciazione, che chiamava "concatenamento collettivo di enunciazione". Secondo Deleuze la questione, così come viene posta da Benveniste, va ribaltata e cambiata di segno: il soggetto va pensato come il portato di tutta una serie di forze impersonali che lo precedono e di cui non si può semplicemente appropriare, ma da cui è involupato in un concatenamento. Enunciare ha un'agency, ma questa agency non appartiene a "io". Enunciare significa allora convocare sempre tutta una serie di istanze semio-linguistiche che ci eccedono, scoprendo in atto un lavoro pre-individuale che *ci dispone* a prendere parola. Per Deleuze, è il concatenamento collettivo di enunciazione a determinare i processi relativi di soggettivazione (Deleuze, Guattari 1980, p. 134), e non viceversa.

Il piano "Postulati della linguistica" di *Mille Plateaux* è cruciale nella definizione del concatenamento collettivo di enunciazione e nel ribaltamento delle coordinate personologiche fornite da Benveniste. Secondo Deleuze, "Benveniste elabora una personologia linguistica, molto vicina al Cogito" (Deleuze, Guattari 1980, p. 200) e Deleuze non può tollerare che la soggettività risieda nell' "ego che dice ego", appropriandosi del linguaggio nel discorso. Per questo può dire che la semiotica deve affrancarsi da una "personologia" di derivazione linguistica. In *Persona* (Paolucci 2020) si è provato a prendere proprio questa strada. Secondo Benveniste, "quando ci si riflette seriamente, si vedrà che non ci sono altre testimonianze oggettive dell'identità del soggetto fuorché [...] il fatto che è nella situazione di discorso in cui *io* designa il parlante che quest'ultimo si enuncia come soggetto" (Benveniste 1966, p. 315). Per Deleuze il problema va invece ribaltato e visto in anamorfosi: il parlante non si appropria della lingua mettendola in funzione e al contempo enunciandosi come soggetto, ma è *espropriato* nella lingua, attraversato dai suoi variabili ed eterogenei regimi di segni. Deleuze allarga così il bacino delle istanze enuncianti che sciamano nell'enunciazione e prova a mostrarci come esse non possano essere perimetrare e relegate nel rimbalzo, che egli rileva come angusto, fra "*langue*" e "*parole*". In questo senso Deleuze è vicino a Hjelmslev, ma certamente vedrebbe come un modesto passo in avanti la quadripartizione in "schema", "norma", "uso" e "atto", quando per lui è la "chiacchiera" a rappresentare lo sfondo di ogni enunciazione che deve sostituire la *langue* saussuriana. "Chiacchiera" è un concetto chiave in *Essere e Tempo* di Heidegger e Deleuze nota con grande lucidità come non sia possibile farne la dimensione inautentica dell'esistenza, visto che rappresenta il "con-esserci" che il linguaggio ci ripete incessantemente e dentro cui siamo gettati. La "chiacchiera" è l'elemento dell'enunciazione nel senso in cui la placenta è l'elemento del bambino.

Con la nozione di concatenamento collettivo di enunciazione Deleuze tenta dunque di esplicitare quell'assemblaggio di istanze personali e impersonali che costituisce la chiacchiera, e cioè quali istanze semiotiche partecipino alle dinamiche dell'*evento* enunciativo (Deleuze 1969), ridistribuendo il ruolo che il soggetto e la persona assumono nell'enunciazione. La cifra egoica dell'enunciazione proposta da Benveniste non può che indispettare Deleuze, che ha in mente invece, nella stretta alleanza con Guattari,

² Il francese proposto da Benveniste è "*appareil*": nel caso deleuziano ci piace pensare di poter risvegliare la letteralità dell'"*appareil*", che oltre che essere definibile come apparato è anche un apparecchio (e in quanto tale ci sposta nel regime del macchinico). L'enunciazione per Deleuze è proprio un crocevia macchinico di varie istanze che agiscono insieme, riunite in assemblaggio.

– fedele compagno di avventure semiotiche³ –, un’idea di enunciazione libera indiretta, impersonale ed evenemenziale, pienamente coerente con il flusso carsico che innerva l’ispirazione di tutta la sua opera filosofica, ovvero la questione dell’immanenza. Se per Benveniste l’enunciazione è un atto irriducibilmente soggettivo⁴, per Deleuze la stessa è una complessa dinamica che articola la parola personale per via delle mille parole, voci e istanze impersonali da cui la persona è attraversata.

Il soggetto è *dipendente* (Deleuze, Guattari 1980, p. 139) da un concatenamento molecolare che riunisce in sé molti regimi di segni. Enunciare è un atto distribuito tra varie istanze: il corpo tiene un suo discorso, la società tiene un suo discorso, le norme e gli usi tengono un discorso; discorsi che agiscono all’interno della parola individuale e forniscono uno sfondo per ogni atto personale e soggettivo. Ridurre l’enunciazione all’ego significa amputarne delle parti, riducendo l’enunciazione a un atto creatore di schizia la cui reggenza appartiene a “ego, qui e ora” (Coquet 2016). Al contrario, si tratta per Deleuze di *irridurre* (Latour 1984)⁵ le istanze che sciamano in assemblea nell’enunciazione.

Per seguire questo suggerimento avuto da Paolo Fabbri, in *Persona* uno degli autori provava a sostituire alla situazione allocutiva proposta da Benveniste, di fatto tesa a designare la reggenza dell’“io” all’interno del campo dell’enunciazione, un *campo di enunciazione* immanente senza soggetto ispirato proprio dal pensiero di Deleuze e dall’illeità propria della terza persona delocutiva, di cui parlavano sia Gustave Guillaume che Emanuel Levinas:

Che cos’è questo ‘il’ della terza persona che non appartiene più a nessuna persona? Io dico che, ben lungi dall’essere un ‘il’ appartenente a ciò che è anonimo, si tratta al contrario di un ‘il’ appartenente alla singolarità pura. Davvero questo ‘il’ appartiene alla pura singolarità. E cioè, alla singolarità staccata da qualsiasi persona. [...] Quando dico ‘succede’ o quando dico ‘piove’, anche lì ci troviamo di fronte a due formule che tendono a essere estreme. Piove (*Il pleut*). Che cosa sarebbe questo ‘il’? Che cosa designa questo segno? Non designa più una persona. Designa quindi cosa? Designa un evento. C’è quindi l’‘il’ dell’evento. Si ritrova questo ‘il’ dell’evento nella formulazione ‘c’è’ (‘il y a’). ‘C’è’ o l’‘il’ di ‘piove’ (*il pleut*) rimandano a un evento. Un evento non è una persona. [...] Un evento, al contrario, è qualcosa di estremamente singolare ed è individuato. Ecco, occorre dire che l’individuazione dell’evento non è dello stesso tipo dell’individuazione della persona (Deleuze 1980).

Per Deleuze è necessario liberare l’enunciazione dal suo legame con la dimensione soggettiva e molare dell’individualità e il pronome della terza “persona” nella forma impersonale del verbo definisce “non un autore dell’azione che azione che non si conosce bene, ma il carattere di questa stessa azione che, in qualche modo, non ha un autore” (Levinas 1978, p. 50), tanto che Guattari (1977, p. 163) parlerà di un “programma di edipizzazione linguistica” che consiste nell’agglutinare l’enunciazione in un atto di matrice egoica, proponendo “un superamento delle semiotiche centrate sull’umano, con un passaggio irreversibile a semiotiche che mettono in gioco apparati teorici e tecnologici sempre più differenziati, sempre più artificiali” (Guattari 1977, p. 169). Da qui l’idea di “concatenamento macchinico” (*agencement machinique*), che affianca quella di “concatenamento collettivo di enunciazione”, anticipando le riflessioni latouriane sui collettivi formati da attori umani e non-umani.

Un concatenamento è infatti un agglomerato dove l’agentività è distribuita fra istanze di vario genere, di cui solo una minima parte appartiene al soggetto o all’enunciatore umano. Si può pensare a un concatenamento come ad uno sciame di eterogeneità. Come nota Bennet a proposito della nozione deleuziana di concatenamento:

³ Vale la pena sottolineare come Guattari nutrisse un interesse vivissimo per questioni semiotiche e che molte delle riflessioni deleuziane in questo specifico ambito siano state catalizzate proprio dal suo “amico nel concetto”. A proposito cfr. in particolar modo Genosko (2008).

⁴ Come nota Sibertin-Blanc riflettendo sulla critica deleuziana a Benveniste: “il processo di produzione enunciativa è immediatamente schiacciato su un atto individuale, cioè in realtà sulla coscienza soggettiva che il locutore ha rispetto agli enunciati di cui si riconosce come causa” (2014, p. 308).

⁵ Il termine è mutuato da Latour, ma troviamo che possa essere felicemente trasdotto alla nozione di concatenamento collettivo di enunciazione proposta da Deleuze. Il principio è lo stesso: non tanto ridurre le istanze, ma farle proliferare e moltiplicare.

immaginare che la fonte generativa degli effetti somigli a uno sciame significa considerare sempre le intenzioni umane in competizione e coalizione con molti altri sforzi, perché un'intenzione è come un sassolino gettato in uno stagno, o una corrente elettrica inviata attraverso un filo o una rete neurale: vibra e si fonde con altre correnti, per affettare ed essere affetta (Bennett 2010, p. 82, cfr. anche Aurora 2012, pp. 141-157).

La traduzione italiana della nozione di “*agencement collectifs*” con il termine concatenamento restituisce solo in parte la complessità concettuale e pratica a cui Deleuze fa riferimento. Uno degli autori aveva ricevuto in questo senso un suggerimento fondamentale da Paolo Fabbri, che gli suggeriva di tradurre *agencement* non come “concatenamento”, bensì come “assemblaggio” o “composto” (cfr. Fabbri 2020: 207-224). L’assemblaggio ha infatti un doppio significato, perché da un lato incarna il senso chimico del composto, su cui ritorneremo, ma dall’altro fa riferimento anche all’idea dell’assemblea, cioè all’unione di voci eterogenee con pari dignità di parola, che vengono tenute insieme in una stessa stanza, senza con questo essere unificate, sottoposte a sintesi o dialettizzate. Dentro la nostra parola personale si riuniscono e pulsano molte altre istanze enuncianti: i nostri enunciati sono sempre assemblee, luoghi in cui si riuniscono voci eterogenee. Si potrebbe giocare con la traduzione e conferire anche una tonalità pragmatista alla nozione di *agencement*: alla lettera, infatti, l’*agencement* è anche una disposizione.⁶ L’*agencement* è dunque niente di più e niente di meno che la capacità di disporre ed “arrangiare” delle connessioni e definisce quel potere congiuntivo della “e” che si sostituisce alla predicazione dell’“è” tanto caro a Deleuze.

Da qui l’idea centrale, secondo Deleuze, che prima dell’enunciazione non ci siano la tela vuota o la pagina bianca, ma “un mondo di roba” con cui connetterci:

Quest’idea, disastrosa in letteratura, è quella secondo cui lo scrittore si trova di fronte a una pagina bianca [...] Che cosa c’è sulla pagina bianca prima che io cominci a scrivere? C’è il mondo infinito [...] Prima che voi parliate c’è un mondo di roba. Per quanto vi sforziate di mettere in ordine nella vostra testa dovete sempre superare la prova del passare all’atto, si tratti di parlare o di scrivere, che è un’incredibile eliminazione, un’incredibile epurazione [...] Passo alla pittura. È altrettanto stupido credere che la tela sia una superficie bianca. Una tela non è una superficie bianca, credo che i pittori lo sappiano molto bene. Prima che comincino, la tela è già piena (Deleuze 2023, pp. 39-42).

Di fatto, Deleuze ci mette in cammino verso una topologia della soggettività *nell’enunciazione*, che stacca l’agency enunciativa dall’io-qui-ora, dove la semiotica l’aveva localizzata, e va oltre l’eredità dello schema linguistico degli *embreyeurs* convertiti in discorso (attorializzazione, spazializzazione, temporalizzazione). In *Persona* (Paolucci 2020) si è provato a seguire semioticamente questa strada, in cui a rigore “non vi è enunciazione individuale e neppure soggetto d’enunciazione” (Deleuze, Guattari, 2017, p. 133).

La battaglia concettuale che Deleuze e Guattari allestiscono ha un preciso *nemico necessario*, la “semiologia significante”, l’idea che la semiotica sia l’impresa di dire sul senso qualcosa di sensato. Per Deleuze e Guattari occorre costruire una nuova semiotica, che definiscono come una “*semiotica a-significante*” (Deleuze, Guattari 1980, pp. 127- 223; Guattari 1977; Guattari 1979; sul tema cfr. anche Croce 2019). Essa orbita attorno a un’agenda quadruplice: 1) abbandonare il glottocentrismo, e cioè la derivazione linguistica delle categorie della semiotica; 2) prendere congedo dal paradigma del significante in quanto correlato mentale, come ad esempio nel concetto saussuriano di “immagine acustica”; 3) ripensare l’enunciazione in senso evenemenziale; 4) tratteggiare la cartografia di una semiotica non centrata sull’umano. Tutte queste operazioni sono preliminari e fondamentali, al fine di allestire la nozione di concatenamento collettivo di enunciazione.

⁶ Ci riferiamo in particolar modo alla nozione di “*habitus*”, così come viene proposta da Peirce. L’“*habitus*” è cioè una risoluzione generale o una disposizione condizionale ad agire. L’ “*habitus*” peirceano, alla soglia tra interno ed esterno, tra il fisico e lo psichico, tra il naturale e il sociale, è una disposizione ad agire in certi modi in determinate condizioni. Gli “*habitus*” ci attraversano e ci dispongono all’azione, non sono abitudini che possediamo, ma un mare in cui nuotiamo. Scrive Peirce: “Habit or disposition that is, some general principle working in a man's nature to determine how he will act” (CP 2.170). Sul tema cfr. Fabbrichesi (2016), ma anche West, Andreson (2016).

Non è un caso che Deleuze sottolinei e ribadisca più volte, anche in chiave polemica, che una teoria dell'enunciazione non possa essere costruita a partire dal linguaggio verbale e dalle sue categorie (*embreyeurs*, io-qui-ora). Deleuze e Guattari mostrano sempre interesse per processi di produzione segnica indipendenti e liberi sia da deissi che da una logica antropologica. Si può leggere allora il piano “Viseità” di *Mille Plateaux* in diretta continuità con “Postulati della linguistica” e con “Su alcuni regimi di segni”. Il problema è quello di sfigurare il viso, seguire la genealogia delle sue maschere e dei suoi tratti, fino a mettersi in contatto con ciò che è “inumano nell'uomo” (Deleuze, Guattari 1980, p. 251). Disfare il viso è forare il muro significante, “uscire dal buco nero della soggettività” (Deleuze, Guattari 2017, p. 273). L'enunciazione faccia a faccia è solo il grado zero che la differenza può produrre, mentre la differenza allo stato puro è saperci mascherati da varie istanze “che ci prestano parola”. Per Deleuze, “se l'uomo ha un destino, sarà quello di sfuggire al viso, disfare il viso e le sue viseificazioni, divenire impercettibile” (Deleuze, Guattari 1980, p. 275). Depotenziando il volto rimane la “viseità”, che è una breccia sull'impersonalità e sui mascheramenti che essa fornisce al soggetto.

3. Su piccoli drammi e drammatizzazioni: la scena enunciativa

Deleuze dà molta importanza alla nozione di drammatizzazione, sia in *Differenza e Ripetizione* (Deleuze 1968, pp. 219-287), ma anche e soprattutto nel capitolo “Il metodo della drammatizzazione”, contenuto all'interno del volume *L'isola deserta ed altri scritti* (Deleuze 2002, pp. 116-145). La drammatizzazione – dal verbo greco *δρᾶω*, che evoca un dinamismo plastico, creatività poetica e operatività pratica – corrisponde per Deleuze al *farsi dei fatti*, al processo di “different/ziazione”⁷ che sta al centro della sua filosofia (Cull 2013). Per Deleuze l'enunciazione è un “dramma” nel senso etimologico del termine: è un farsi evenemenziale che non corrisponde a questo o a quel fatto, ma alla virtualità aperta di questo farsi. L'enunciazione è un processo che va in scena. In secondo luogo, la drammatizzazione dell'enunciazione agisce producendo delle maschere che vanno a costituire la persona. Enunciare è un fatto pragmatico: l'enunciazione *si fa* ed è dai detriti dell'enunciazione impersonale che emerge la persona. Come nota Fabbrichesi: “là dove ci sembra di poter parlare dell'individuo, parliamo del modo in cui questo *si* individua – ed è di questo “*si*” che bisogna occuparsi, in senso sia personale sia impersonale. Sono io che mi faccio, ma questo io è sempre un Noi, un Fuori, un Altro, che dir si voglia” (Fabbrichesi 2023, p. 9).

Potremmo dire che l'enunciazione mette in scena una domanda “drammatica”, nel senso della scena teatrale e delle maestranze umane e non-umane che la allestiscono⁸. Una teoria dell'enunciazione è allora una teoria che risponde alla domanda “chi parla per noi”? “quali istanze segniche intercedono per noi?”, “a chi deleghiamo la nostra parola”?, “per chi parliamo, per interposta persona”? Deleuze non potrebbe mai offrire una definizione dell'enunciazione, ma ci mostra come essa *si fa* e attraverso quali forze agisce.

In *Persona* (Paolucci 2020) si pensava al “concatenamento collettivo di enunciazione” come al termine estensivo, in senso hjelmsleviano, di “persona + non-persona”: per questo si parlava di “enunciazione impersonale”, essendo la terza persona, e cioè la categoria che per Benveniste definiva la “non-persona”, qualcosa che di fatto presenta tutta un'altra struttura. Solo la terza persona coglie quel concatenamento tra personale e impersonale che definisce l'enunciazione e, in quanto categoria delocutiva, modella anche la *skill* di autocoscienza (soggettività) che secondo Benveniste emerge dal linguaggio e ne è una proprietà correlativa. L'autocoscienza è infatti la capacità che un soggetto (io) ha di rendersi oggetto (egli) delle sue stesse riflessioni, e cioè è un concatenamento tra la persona e la non-persona. Forse non

⁷ Deleuze conia questa parola doppia per rendere conto della duplice effettualità della differenza. La drammatizzazione del reale ha infatti due modalità racchiuse nella “different/ziazione”. La different/ziazione è sia differenziazione nella misura in cui si collega al fondo virtuale pre-individuale ma è anche differenziazione in quanto linea di attualizzazione della soggettività. Sul tema cfr. Cull (2013).

⁸ Seguendo Deleuze: “La domanda che cos'è? potrebbe non essere una buona domanda per scoprire l'essenza o l'Idea. Domande del tipo: chi?, quanto?, come?, dove?, quando?, potrebbero essere migliori sia per scoprire l'essenza sia per determinare qualche cosa di più importante riguardo all'Idea” (Deleuze 2002, p. 116).

caso, ciò che definisce la nostra soggettività per Deleuze viene da Fuori e da lontano, assumendo proprio la forma di uno sfondo impersonale.

L'io dissolto si apre a una serie di ruoli, in quanto fa salire un'intensità che già comprende la differenza in sé l'ineguale in sé, e che penetra tutte le altre, attraverso e nei corpi molteplici. Vi è sempre un altro soffio nel mio, un altro pensiero nel mio, un altro possesso in ciò che possiedo, mille cose e mille esseri implicati nelle mie complicazioni: ogni vero pensiero è un'aggressione. Non si tratta delle influenze che subiamo, bensì delle insufflazioni, delle fluttuazioni che noi siamo, con le quali ci confondiamo. Che tutto sia così "complicato," che Io sia un altro, che qualcosa d'altro pensi in noi in un'aggressione che è quella del pensiero, in una moltiplicazione che è quella del corpo, in una violenza che è quella del linguaggio, è questo il messaggio gioioso. Non siamo infatti così sicuri di rivivere (senza resurrezione) se non perché tanti esseri e tante cose pensano in noi: perché non sappiamo mai con sicurezza se non siano gli altri a pensare in noi – ma chi è questo altri che forma il fuori rispetto a questo dentro che noi crediamo di essere? –, tutto si riconduce a un solo discorso, ossia a fluttuazioni d'intensità che rispondono al pensiero di ciascuno e di nessuno (Deleuze 1969, p. 262).

"Dire io" è allora lo sfibrarsi del punto di emergenza soggettiva nelle relazioni reticolari che lo attraversano: "il mio discorso diretto è ancora il discorso indiretto libero che mi attraversa da parte a parte e viene da altri mondi" (Deleuze, Guattari 2017, p. 140).

Siamo allora "*dramatis personae*", maschere di una scena che è quella dell'enunciazione. Di questa scena, di questo dramma non possiamo appropriarci se non localmente né sentirci padroni.

Si pensi allo spazio scenico, al vuoto di questo spazio, alla maniera con cui è riempito, determinato per opera di segni e maschere, attraverso i quali l'attore interpreta un ruolo che interpreta altri ruoli (Deleuze 1968, p. 173).

Per Deleuze non è l'io a definire la nostra soggettività, ma il campo immanente e pre-individuale che attraversa tutti e nessuno di noi: "ciò che abbiamo in comune è proprio ciò che è dato a ciascuno come esclusivamente suo" (Calvino 1983, p. 12).

Ciò che ci sembra quanto di più intuitivo possibile – ovvero la possibilità di "dire io" – per Deleuze è un gioco di prestigio. Senza negare che tale messa in scena abbia luogo, Deleuze ci mostra come ci siano una serie di meccanismi che rendono proprio tale scena fattiva (Zanelli 2025, pp. 163-164).

A questo proposito, c'è una profonda ed estrema consonanza tra la questione del concatenamento collettivo deleuziano, la sua concezione topologica della soggettività e la grammatica valenziale di Tesnière e la logica dei relativi di Peirce,⁹ anche se questa consonanza non viene mai esplicitamente tematizzata da Deleuze, che probabilmente non la conosceva (cfr. Paolucci 2020, pp. 102-116).¹⁰ Infatti,

⁹ La ricezione deleuziana di Peirce non è esente da problematicità. Probabilmente, infatti, il pensatore francese non lesse in maniera diretta l'ampissimo opus peirceano, ma ne frui indirettamente attraverso l'antologia di Gérard Deledalle (Deledalle 1978), dove quest'ultimo seleziona nella fattispecie passi dei *Collected Papers* successivi agli anni 80 dell'800 e qualche lettera a lady Welby, con particolare attenzione per la questione della faneroscopia e la tassonomia dei segni, tematiche che infatti vengono riprese a piena mani da Deleuze nei suoi scritti sul cinema, diversamente da molti altri possibili punti di contatto che il pensatore francese avrebbe potuto individuare tramite una lettura in prima persona della sconfinata opera di Peirce. Deleuze legge poi un breve capitolo su Peirce contenuto all'interno di un testo sulla filosofia americana (Deledalle 1987, pp. 121-131), che segnala in *Critica e Clinica* e un testo di introduzione a Peirce (Deledalle 1979). In una certa misura quello tra Deleuze e Peirce è un incontro mancato ancora da rintracciare e rilanciare nella sua apertura e virtualità. In particolar modo se Deleuze non avesse letto un "Peirce di seconda mano" crediamo si sarebbe sicuramente accorto delle straordinarie consonanze tra la sua teoria evenemenziale della proposizione e l'articolata formulazione di Peirce della logica dei relativi (sul tema cfr. Montanari 2015; Zanelli 2025).

¹⁰ Il testo *Persona* prova ad esplicitare questa corrente minore, saldando insieme Deleuze, Peirce e Tesnière ed evidenziando l'intento comune nel porre al centro la questione di una logica delle relazioni. L'obiettivo è quello di mostrare un movimento minore del linguaggio che ha sempre pulsato tra le pieghe di un modello logico-semantico di pensare alla proposizione come fondata nella predicazione.

l'idea della scena e del linguaggio come "piccolo dramma" incarnato nella proposizione è esplicitamente formulata e sostenuta sia da Peirce che da Tesnière.

Tesnière, grammatico e slavista francese definisce una sintassi strutturale (Tesnière 1959) tramite cui attiva un ripensamento della logica classica della predicazione proponendo un'immagine valenziale della stessa e mostrando come esista tutta una "chimica della proposizione" soggiacente al legame sintattico della frase. Il verbo è infatti a suo avviso una sorta di atomo chimico che esercita la sua attrazione su un numero eterogeneo di attanti, mentre la proposizione è definita proprio come un "piccolo dramma" (Tesnière 1959, p. 73). Tesnière chiama "valenza verbale" proprio la capacità del verbo di aprire un numero variabile di posizioni-soggetto all'interno del linguaggio, esattamente come nel caso delle valenze degli elementi chimici.

Per Tesnière, l'opposizione soggetto/predicato impedisce di discernere l'equilibrio strutturale della frase, perché isola il soggetto tra gli altri attanti, conferendogli così troppa importanza. Al contrario, le posizioni-soggetto vanno a saturare il verbo con la sua specifica valenza, in relazione alla possibilità variabile di attrarre relazioni.

Diversi decenni prima, Peirce arrivava alla formulazione della cosiddetta logica dei relativi, che poggia su identiche basi (sul tema cfr. Martin 1980, Paolucci 2006). Così come per Tesnière, anche per Peirce si tratta di ripensare l'immagine tradizionale (e maggioritaria) della proposizione, per evidenziare una via minore¹¹ che ridistribuisce topologicamente lo spazio logico assegnato a soggetto e predicato. Il cardine mobile della proposizione è il verbo, che viene ripensato come *evento* verbale, scalzando il soggetto dalla sua primazia ponente. Il verbo crea cioè una superficie dove si distribuisce l'evento proposizionale, con i suoi variabili attanti. Tramite la logica dei relativi, Peirce radicalizza ed eleva a potenza l'erosione del modello aristotelico ("S è P"), che nel suo *On a New List of Categories* era ancora presente. La logica dei relativi (o logica rematica) orbita attorno alla figura concettuale del rema (dal greco *ῥῆμα*), che coincide con il verbo della proposizione. Il rema ha una strutturazione costitutivamente relazionale (cfr. Brioschi 2020), che emula quella degli atomi chimici¹². Il verbo per Peirce ha cioè una relazionalità valenziale: il nodo verbale è la cifra dell'evento che apre posizioni soggetto, sempre variabili¹³ a seconda della sua valenza. Scrive Peirce:

A chemical atom is quite like a relative in having a definite number of loose ends or 'unsaturated bonds,' corresponding to the blanks of the relative. In a chemical molecule, each loose end of one atom is joined to a loose end, which it is assumed must belong to some other atom, although in the vapor of mercury, in argon, etc., two loose ends of the same atom would seem to be joined; and why pronounce such hermaphroditism impossible? Thus the chemical molecule is a medad, like a complete proposition. Regarding proper names and other indices, after an 'is' has been attached to them, as monads, they, together with other monads, correspond to the two series of chemical elements, H, Li, Na, K, Rb, Cs, etc., and F, Cl, Br, I. The dyadic relatives correspond to the two series, Mg, Ca, Sr, Ba, etc., and O, S, Se, Te, etc. The triadic relatives correspond to the two series B, Al, Zn, In, Tl, etc., and N, P, As, Sb, Bi, etc. Tetradic relatives are, as we shall see, a superfluity; they correspond to the series C, Si, Ti, Sn, Ta, etc. The proposition 'John gives John to John' corresponds in its constitution, as Figs. 1 and 2 show, precisely to ammonia (CP 3.469).

¹¹ Sul tema di una semiotica minore cfr. Paolucci (2018, 2019).

¹² Ricordiamo che Peirce era laureato in chimica.

¹³ È molto interessante il fatto che secondo Peirce le posizioni-soggetto possono essere saturate anche da casi obliqui; egli insiste inoltre sul fatto che varie istanze possono occupare queste posizionalità: "I use the words relation and relative in a somewhat narrow sense, which I begin by explaining. Take, then, any assertion whatever about a number of designate individuals. These individuals may be persons, material objects, actions, collections of things, possible courses of events, qualities, abstractions of any kind, and, in short, of any one nature or of any several natures whatsoever" (W1, p. 377). Come chiarisce bene Fadda (2013, p. 109) che conia l'espressione "*posizioni di s-oggetto*", l'evento verbale apre posti che possono essere occupati da casi obliqui e non, nonché da vari tipi di istanze segniche. È una rivoluzione radicale per come siamo abituati a pensare all'enunciazione.

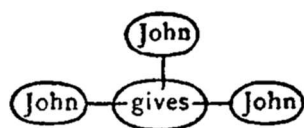


Fig. 1

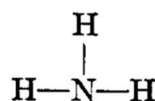


Fig. 2

In questa prospettiva, il ribaltamento è chiaro: il soggetto è al più un segno del predicato e l'evento verbale è definito proprio a partire da una dimensione impersonale (il “donare”, il “piovere”, il “correre”). Inoltre, la predicazione, da sempre al centro del linguaggio in tutta la filosofia, la logica e la linguistica, diventa nella logica dei relativi peirceana un caso di predicato monadico, a valenza 1, possibilità tra altre possibilità.

Secondo Peirce, così come le vespe con le loro uova, abbiamo una sorta di coazione e compulsione a tenerci stretta l'idea di pensare soggettivamente e al nominativo (Peirce, R 200, R 308, R 595). Ma la logica dei relativi combatte questa immagine del pensiero e riassegna nuovi ruoli.

Sebbene non abbia presente il modello valenziale di Tesnière e Peirce, con il concetto di “assegnazione di individualità” Deleuze propone idee del tutto in sintonia con le formulazioni di entrambi. Deleuze riflette infatti su una nuova immagine dell'enunciazione e una nuova “grammatica barocca”, composta di inflessioni, complicazioni, grovigli e concatenamenti. Deleuze mostra quali istanze semiotiche partecipano all'evento verbale, ridistribuendo in maniera topologica il ruolo che il soggetto assume nell'enunciazione.

Cruciale in questo ripensamento è l'influenza che il pensiero stoico ha avuto su Deleuze,¹⁴ con particolare attenzione alla lettura dello stoicismo fornita da Émile Bréhier (1907). Gli stoici offrono una nuova distribuzione agli esseri e ai concetti e lo fanno proprio tramite una specifica visione della proposizione (Deleuze 1969, p. 13). Al modello aristotelico “S è P”, ovvero quello della predicazione e poi del giudizio, pensabile in funzione della copula “è”, sostituiscono il problema dell'espressione, che non coincide né con le parole né con le cose, quanto piuttosto con un'idea evenemenziale della predicazione. Non più “l'albero è verde”, ma “l'albero verdeggia”. Per gli stoici è l'evento verbale, il puro espresso del verbo (*λεκτόν*), ad essere il nucleo pulsante della proposizione, non il soggetto. Questo evento si attualizza e attraversa diversi attori, spazi e tempi, ma non è ad essi riducibile:

il senso, ciò che è espresso della proposizione, sarebbe dunque irriducibile sia agli stati di cose individuali sia alle immagini particolari sia alle credenze personali sia ai concetti universali e generali? Gli stoici hanno saputo dirlo: né parola né corpo, né rappresentazione sensibile, né rappresentazione razionale (Deleuze 1969, p. 25).

C'è un ritornello continuo nella filosofia deleuziana, che è l'idea che l'“è” della predicazione deve perdere il suo accento e diventare potenza congiuntiva dell' e...e....e.... La “e” congiuntiva è la “paradigmatica e...e” dell'enunciazione, in cui un'istanza personale si concatena alla molteplicità di istanze impersonali aperte dall'evento. Non più un'istanza soggettiva di cui si predicano proprietà, ma un evento impersonale che apre posizioni di soggetto. La funzione della “è” per Deleuze viene cannibalizzata dall'evento verbale che crea connessioni.

Questa geografia delle relazioni è ancora più importante, dal momento che la filosofia è ingombrata dal problema dell'essere, dell' E' [...] si tratta sempre del verbo essere e della questione del principio. Son quasi soltanto gli inglesi e gli americani ad essere riusciti a liberare le congiunzioni, e a riflettere sulle relazioni [...]. Per la precisione, non basta fare una logica delle relazioni, non basta conoscere i diritti del giudizio di relazione come sfera autonoma, distinta dai giudizi di esistenza e attribuzione. Perché non c'è ancora nulla che impedisca alle relazioni, tali quali sono evidenziate dalle congiunzioni, di rimanere subordinate al verbo essere. Tutte le grammatiche, ogni sillogismo, sono

¹⁴ Sul tema cfr. in particolar modo Johnson 2020.

un mezzo per mantenere la subordinazione delle congiunzioni al verbo essere, per farle gravitare attorno ad esso. Bisogna spingersi più lontano: fare in modo che l'incontro con le relazioni penetri e corrompa tutto, mini l'essere, lo faccia vacillare. Sostituire la E alla E' [...] La E non è neanche una relazione o una congiunzione particolare, è ciò che sottende tutte le relazioni, la strada di tutte le relazioni (Deleuze, Parnet 1977, p. 57).

Occorre dunque liberare la “e” per dare piena espressione a una logica degli eventi che porta a un'enunciazione impersonale fondata sul termine estensivo “persona E non-persona”, prendendo così congedo dall'idea che l'attributo sia una qualità apportata a un soggetto per mezzo dell'indicativo “è”, seguendo piuttosto l'idea che un verbo qualunque all'infinito esprime un evento impersonale che sorge da uno stato di cose e lo sorvola.

4. Parlare a proprio nome

Per Deleuze non sono interessanti né le parole né le cose: rilevante, interessante (letteralmente “interesse” significa stare in mezzo) è il mezzo, in quanto focolaio di creazione. L'enunciazione è il suo stesso accadere evenemenziale, e Deleuze rintraccia l'evento verbale nel suo atto costitutivo di drammatizzarsi, ovvero di muoversi, di produrre delle continue staffette¹⁵ e delle continue deleghe.

Prendendo in prestito l'idea che Latour sviluppa nel saggio “Piccola filosofia dell'enunciazione” potremmo dire che l'enunciazione, anche nel caso di Deleuze, sia un atto di invio di nunzi, di messaggeri che portano la nostra parola e parlano per noi, al nostro posto.

Come mette in luce Latour: “l'enunciazione è un atto di invio, di mediazione, di delega. È quanto dice la sua etimologia ex-nuncius, inviare un messaggero, un nunzio” (Latour 1999, p. 73). Nel passare la parola all'enunciato, subiamo un effetto di ventriloquia: deleghiamo qualcun altro (ma anche qualcosa di altro) a parlare per noi, “ci imbattiamo in un'essenza, in un processo, in un movimento, un passaggio, letteralmente un passaggio-trasferimento nel senso che questa espressione ha nei giochi con la palla” (Latour 1999, p. 74).

“Ex-nunciare” significa proprio *portare fuori*, nel senso che Deleuze attribuisce al concetto di Fuori. O ancora: “enunciare significa molto più profondamente e-nunciarsi, e cioè inviare il nunzio di noi stessi attraverso cui “SI parla”, in un'enunciazione che delega la nostra parola a una serie di messaggeri e di istanze che la trasformano, in modo libero e indiretto” (Paolucci 2020, p. 359). Per Deleuze, si potrebbe dire che nell'enunciare non siamo che “ventriloqui del Fuori”, abitati da un'esteriorità radicale che si agglutina proprio nel nostro enunciare in prima persona.

Usando degli strumenti concettuali che ci offre la filosofia deleuziana, si può certamente affermare che enunciare significhi avere a che fare con degli intercessori. Scrive Deleuze: “ho bisogno dei miei intercessori per esprimermi, ed essi non si esprimerebbero senza di me” (Deleuze 1990, p. 144). Intercedere, ancora una volta, anche etimologicamente ha a che fare con il porsi nel mezzo. Qualcuno o qualcosa parla *per* noi: questa è l'intercessione, la delega che abita il concatenamento collettivo di enunciazione deleuziano.

Per questo, in *Persona*, uno degli autori riprendeva il vecchio dibattito se siamo noi a parlare una lingua o è la lingua a parlare noi? Ovviamente, nessuna delle due (Paolucci 2020, capitolo 5). Crediamo sia questa anche la strada tracciata da Deleuze, che sceglie una terza via fra la depersonalizzazione totale e la personologia linguistica. Da qui la sua attenzione per il discorso indiretto libero: enunciare non significa parlare una parola in prima persona, in cui “si aprono le virgolette” (discorso diretto), ma nemmeno tenere in prima persona un discorso di altri riportato nel nostro (discorso indiretto).

Per Deleuze parliamo perché siamo parlati da altri, da altre istanze: il concatenamento collettivo di enunciazione è secondo il pensatore francese una “*xenoglossia*”, ovvero la possibilità di parlare una lingua

¹⁵ Peirce parla di “torcia della verità”: “Finally, the interpretant is nothing but another representation to which the torch of truth is handed along; and as representation, it has its interpretant again. Lo, another infinite series” (CP. 1.339). Qualcosa di simile avviene nel concatenamento di enunciazione deleuziano: le istanze segniche per produrre enunciazione vengono continuamente portate al di fuori di sé.

straniera senza conoscerla. La lingua straniera è tale per Deleuze in quanto viene da Fuori e lo abita con le sue istanze segniche. Tuttavia, per Deleuze noi parliamo una “specie di lingua straniera” *attraverso* la nostra lingua (Deleuze 1989, p. 16) e il nostro ruolo non sparisce, ma viene preso in un concatenamento con l’altro. Non c’è un altro modo per parlare a proprio nome se non parlando per mezzo di altri ed altro. Ma questo parlare per mezzo di altri è proprio il nostro parlare. In ultima analisi, per parlare è necessario fabbricarsi degli intercessori: “mi sono dato degli intercessori e solo così posso dire quello che ho da dire” (Deleuze 1990, p. 144).

Per questo l’enunciazione, per Deleuze, è una specie di ventriloquia, in cui la mia voce sembra provenire da un altrove “in cui non ha più alcuna importanza dire o non dire io” (Deleuze, Guattari 2017, p. 37). Da qui l’interesse deleuziano per il discorso indiretto libero (cfr. Marks 1997; Schwartz, 2005; Zourabichvili 1997).

È precisamente questo il valore esemplare del discorso indiretto, e soprattutto del discorso indiretto «libero»: non ci sono contorni distintivi netti, non c’è in primo luogo inserimento di enunciati diversamente individuati né incastro di differenti soggetti d’enunciazione, ma un concatenamento collettivo che determinerà come sua propria conseguenza i processi relativi di soggettivazione, le assegnazioni d’individualità e le loro distribuzioni mobili nel discorso. Non è la distinzione dei soggetti che spiega il discorso indiretto libero, è il concatenamento, quale appare liberamente in questo discorso, che spiega tutte le voci presenti in una voce (Deleuze, Guattari 1980, p. 552).

Partire dalla relazione, partire dall’opposizione partecipativa che tiene insieme la persona e la non-persona: solo così si può costruire una teoria dell’enunciazione deleuziana. Per parlare a proprio nome, bisogna lasciarsi attraversare. La polifonia del discorso indiretto libero è l’assemblaggio del proprio punto di vista con quello di altre istanze semiotiche, il composto che ne determina l’identità.

Su questo Deleuze si ispira a Pasolini¹⁶, che propone una nuova distribuzione delle immagini cinematografiche (Pasolini 1972, pp. 181-183)¹⁷.

Pasolini scopriva proprio in questo il superamento dei due elementi del racconto tradizionale, il racconto oggettivo indiretto dal punto di vista della macchina, il racconto soggettivo diretto dal punto di vista del personaggio, per raggiungere la forma molto particolare di un «discorso indiretto libero», di una «soggettiva indiretta libera». Si stabiliva una contaminazione dei due tipi d’immagini, tale che le visioni insolite della macchina (l’alternanza di diversi obiettivi, lo zoom, le angolazioni straordinarie, i movimenti anormali, le interruzioni...) esprimevano le visioni individuali del personaggio e queste si esprimevano in quelle, ma elevandone l’insieme alla potenza del falso. [...]. Le immagini oggettive e soggettive perdono la loro distinzione, come pure la loro identificazione, a vantaggio di un nuovo circuito in cui si sostituiscono in blocco, o si contaminano, o si scompongono e ricompongono (Deleuze 1985, p. 174).

¹⁶ Sul rapporto Pasolini/Deleuze in riferimento alle immagini cinematografiche cfr. Paolucci (2008).

¹⁷ Se possiamo dire che una soggettiva è un discorso diretto e un’oggettiva è un discorso indiretto, la semi-soggettiva è un discorso indiretto libero. La soggettiva indiretta coincide con l’essere insieme della macchina da presa con i personaggi, né con ciò che vede la macchina da presa (oggettiva) né con ciò che vede il personaggio (soggettiva). Per Deleuze lettore di Pasolini, questo sguardo è possibile solo nell’audiovisivo e non ha un analogo nella percezione naturale. È curioso come per definire la matrice dell’enunciazione, ovvero il discorso indiretto libero, Deleuze si rifaccia ad una condizione macchinica di “artificialità”, il cosiddetto “cineocchio”. In questa prospettiva lo sguardo, se ha ancora senso chiamarlo tale, è già di per sé ibrido, laddove il punto di vista è costitutivamente *esteso e dipendente* delle macchine a cui è concatenato. In realtà va chiarito come con la nozione di macchinico Deleuze non intenda ovviamente la macchina nel senso letterale, ma la strutturazione, il funzionamento della macchina. L’esempio prototipico del macchinico è proprio quello della vespa e dell’orchidea, che è un esempio naturale, biologico. Non è un caso che il macchinico in Deleuze abbia centralità in un libro che si occupa di esseri umani e di psicoanalisi. È un pensiero della macchina non ontologico: stiamo sempre parlando di *agencement*. La macchina è niente di più e niente di meno di un assemblaggio e un’assemblea di elementi eterogenei. Sul tema cfr. Paolucci (2025).

A partire da Deleuze e Pasolini possiamo quindi fare un passo in più: è la soggettività, nell'enunciazione, a essere libera indiretta (Marrone 2021, p. 185). Emerge per interposta persona (Campo 2020), tramite le maschere dell'impersonale e le sue istanze, instaurando il contorno di una soggettività soggetta¹⁸ all'evento. Per parlare a nostro nome dobbiamo allora contro-effettuare le molte voci che ci abitano ed è proprio in questa appropriazione che si iscrive un "effetto di soggettività":

Dire qualcosa a proprio nome è un fatto molto curioso, perché non è affatto nel momento in cui ci si ritiene un io, una persona o un soggetto che si parla a proprio nome. Al contrario, un individuo acquista un vero nome proprio al termine del più severo esercizio di spersonalizzazione, quando si apre alle molteplicità che lo attraversano da parte a parte, alle intensità che lo percorrono (Deleuze 1990, pp. 16-17).

Forse, è allora proprio in questo che si riconosce lo stile deleuziano, la forma della sua espressione che diventa un modo del contenuto nelle sue letture di Hume, Leibniz, Proust, Kant, Bergson, Kafka e Foucault. Qualcosa che liscia lo spazio striato della filosofia e può essere trasposto altrove, antimetodologia che è la famiglia delle sue trasformazioni.

¹⁸ "*Subjectus*", etimologicamente significa proprio assoggettato. Dal verbo latino, *subicere* ("*sub*", ovvero sotto e "*iacere*" ovvero gettare).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Aurora, S., 2012, "Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche", in *Janus*, 10, pp. 141-157.
- Bennett, J., 2010, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham & London, Duke University Press; trad. it. *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, Milano, Timeo 2023.
- Benveniste, É., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, vol. I, Milano, Il Saggiatore 1971.
- Bréhier, É., 1907, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin; trad. it. *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, Napoli, Cronopio 2020.
- Brioschi, M. R., 2020, "For a new logic of the proposition. Peirce and the concept of rhema", in *Blityri*, 9, 2, pp. 23-43.
- Calvino, I., 1983, *Palomar*, Milano, Mondadori, ed. 2011.
- Campo, A., 2020, "Per interposta Persona, recensione del libro 'Persona. Soggettività nel linguaggio e teoria dell'enunciazione' di C. Paolucci, Milano, Bompiani", in *Doppiozero*.
- Coquet, J.C., 2016, "L'Énonciation, fondement de la phénoménologie du langage", in M. Colas-Blaise, L. Perrin, G. M. Tore, a cura, *L'Énonciation aujourd'hui. Un concept clé des sciences du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, pp. 295-302.
- Croce, M., 2019, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Macerata, Quodlibet.
- Cull, L. K., 2013, "Philosophy as drama: Deleuze and dramatization in the context of Performance Philosophy", in *Modern Drama: World Drama from 1850 to the Present*, 56, 4, pp. 498-520.
- De Donato, A. F., 2024, *Morfogenesi del concetto. Matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Deledalle G., 1979, *Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, Paris, Payot.
- Deledalle G., 1987, *La philosophie américaine*, Paris, De Boeck Supérieur, ed. 1998.
- Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, PUF; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2015.
- Deleuze, G., 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit; trad. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 2016.
- Deleuze, G., Parnet, C., 1977, *Dialogues*, Paris, Flammarion; trad. it. *Conversazioni*, Verona, Ombre Corte 2011.
- Deleuze, G., 1980, "Dernier cours à Vincennes: 03.06.1980", in *La voix de Gilles Deleuze en ligne*: www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=214, www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=215
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit; trad. it. *Mille Piani*, Napoli-Salerno, Orthotes 2017.
- Deleuze, G., 1985, *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit; trad. it. *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Torino, Einaudi 2017.
- Deleuze, G., 1989, *Bartelby ou la formule*, Paris, Flammarion; trad. it. *Bartleby, la formula della creazione*, Macerata, Quodlibet 2012.
- Deleuze, G., 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit; trad. it. *Pourparler*, Macerata, Quodlibet 2019.
- Deleuze, G., 2002, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit; trad. it. *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007.
- Deleuze, G., 2023, *Sur la peinture. Cour mars-juin 1981*, Paris, Minuit; trad. it. *Sulla pittura, Corso marzo-giugno 1981*, Torino, Einaudi 2024.
- Fabbri, P., 2020, *Vedere ad arte. Iconico e icastico*, Milano, Mimesis.
- Fabbrichesi, R. 2016, "Peirce, Mead and the Theory of Extended Mind", in *The Commens Encyclopedia. The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*, www.commens.org/encyclopedia/article/fabbrichesi-rossella-peirce-mead-and-theory-extended.
- Fabbrichesi, R., 2023, *Prefazione a "Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell'individuazione"* di S. Zanelli, Roma, Castelvechi, pp. 7-11.
- Fadda E., 2013, *Peirce*, Roma, Carocci.
- Genosko, G., 2008, "A-signifying Semiotics", in *Public Journal of Semiotics*, 2, 1, pp. 11-21.
- Greimas, A.J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse; trad. it. *Semantica Strutturale*, Milano, Rizzoli 2014.
- Guattari, F., 1977, *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches; trad. it. *La rivoluzione molecolare*, Roma, Pgreco 2017.
- Guattari, F., 1979, *L'inconscient machinique*, Paris, Recherches; trad. it. *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, Napoli-Salerno, Orthotes 2022.
- Hjelmslev, L. 1954, "La stratification du langage", in *Word*, 10, 2-3, pp. 163-188; trad. it. *La stratificazione del linguaggio*, Lecce, Pensa Multimedia Editore 2018.
- Johnson, R., 2020, *Deleuze. A Stoic*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Latour, B., 1984, *Pasteur: guerre et paix des Microbes. Suivi de Irréductions*, Paris, Métailié; trad. it. *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Milano-Udine, Mimesis 2024.

- Latour, B., 1999, "Piccola filosofia dell'enunciazione", in P. L. Basso, L. Corrain, a cura, *Eloquio del senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Genova, Costa e Nolan, pp. 71-93.
- Lévinas, E. 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book 2018.
- Marks, J., 1997, "Deleuze and literature: Metaphor and indirect discourse", in *Social Semiotics*, 7, 2, pp. 233-246.
- Marrone, G. 2021, "Traduzione e soggettività. Ancora su Pasolini e il cinema" in *La Rivista di Engramma*, 181, pp. 175-197.
- Martin R.M., 1980, *Peirce's Logic of Relations and Other Studies*, Mouton, De Gruyter.
- Montanari, F., 2015, "La lettura deleuziana di Peirce. Tra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini," in *Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2, pp. 70-80.
- Paolucci, C., 2006, "Lucien Tesnière autore della logica dei relativi. Su alcune insospettite corrispondenze tra Peirce e lo strutturalismo", in *E | C*, pp. 1-16.
- Paolucci, C., 2008, "La lingua scritta della realtà tra visibile e dicibile. Pasolini, Eco, Peirce e Deleuze" in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 106, pp. 67-83.
- Paolucci, C., 2017, *Umberto Eco. Tra ordine e avventura*. Milano, Feltrinelli.
- Paolucci, C., 2018, "Quale metodologia semiotica dopo la fine della svolta linguistica? Il caso della teoria dell'enunciazione", G. Ferraro, R. Finocchi, A. M. Lorusso, a cura, *Il metodo semiotico*, Roma, Nuova Cultura, pp. 75-92.
- Paolucci, C., 2019, *Strutturalismo e interpretazione*, Milano, Bompiani 2010.
- Paolucci, C., 2020, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano, Bompiani.
- Paolucci, C., 2025, *Nati cyborg*, Bologna, Luca Sossella Editore.
- Pasolini, P., 1972, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti.
- Peirce C.S., 1978, *Ecrits sur le signe. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard, G. Deledalle*, a cura, Paris, Seuil 2017.
- Peirce C.S., C. S. *Peirce Papers*, MS Am 1632, Houghton Library, Harvard University, 1787-1951; R, seguito dal numero del manoscritto si riferisce alla notazione dei manoscritti di Richard Robin dell'Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce (Amherst, University of Massachusetts Press 1967).
- Peirce C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, C. Hartshorne, P. Weiss, a cura, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935; voll. 7-8, A. Burks, a cura, Cambridge Harvard University Press, 1958.
- Peirce C.S., *Writings of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, 8, E. Moore, C.J.W. Kloesel, a cura, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, Indiana University Press 1981-2009.
- Schwartz, G., 2005, "Typewriter. Free Indirect Discourse in Deleuze's Cinema", in *SubStance*, vol. 34, n. 3, pp. 107-135.
- Serres, M., 2015, *Le Gaucher boiteux. Figures de la pensée*, Paris, Le Pommier; trad. it. *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, Torino, Bollati Boringhieri 2016.
- Sibertin-Blanc, G., 2014, "Concatenazioni collettive di enunciazione", in E. Balibar, V. Morfino, a cura, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 305-325.
- Tesnière, L., 1959, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck; trad. it. *Elementi di sintassi strutturale*, Torino, Rosenberg & Sellier 2001.
- Vignola, P., 2018, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- West, D., Anderson, M., a cura, 2016, *Consensus on Peirce's Concept of Habit. Before and Beyond Consciousness*, Switzerland, Springer.
- Zanelli, S., 2025, *Deleuze con Peirce. Un equivoco impossibile*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Zourabichvili, F., 1997, "Six Notes on the Percept", in P. Patton, a cura, *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 81-96.