

ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI

**Corso di Laurea Magistrale in**

SCIENZE FILOSOFICHE

LA CRITICA ALLA PSICOANALISI COME CONTESTAZIONE POLITICA:  
STUDIO SU L'ANTI-EDIPO DI DELEUZE E GUATTARI

**Tesi di Laurea Magistrale in**

**Moral Philosophy**

RELATORE:  
PROF. ROBERTO BRIGATI

PRESENTATA DA:  
DIEGO MARIA CHECE

CORRELATORE:  
DOTT. MATTEO SANTARELLI

MATRICOLA 820451

TERZO APPELLO

ANNO ACCADEMICO 2017/2018



## INDICE

Introduzione	p.5
<b>I. L'inconscio funziona come una fabbrica e non come un teatro</b>	10
1. Il nuovo idealismo della psicoanalisi	10
1.1. L'edipizzazione forzata nella cura: <i>tre testi di Freud</i>	13
2. Genealogia dell'edipizzazione: le macchine sociali	19
2.1. La macchina territoriale primitiva	20
2.2. La macchina dispotica barbarica	22
2.3. La macchina capitalistica civilizzata	25
3. L'inconscio produttivo anedipico	29
3.1. Le tre sintesi dell'inconscio	29
3.2. Il corpo senza organi e gli oggetti parziali	32
3.3. L'inconscio molecolare	36
4. L'inconscio macchinico funziona?	38
<b>II. L'incessante fluire del desiderio</b>	44
1. Il cieco e radicale produttore del reale	44
2. Il delirio cosmico	49
3. Il desiderio della repressione	56
4. Desiderio e godimento: un confronto con la teoria del desiderio di Lacan	59
5. Organizzazione del desiderio e organizzazione della società: una questione aperta	64
<b>III. Il linguaggio schizoanalitico</b>	69
1. L'ambivalenza del valore del linguaggio in Freud: linguaggio come terapia e inconscio non linguistico	69
1.1. Il recupero del linguaggio: l'ermeneutica di Ricoeur e la semiotica di Lacan	73
2. Il linguaggio storicizzato ne <i>L'anti-Edipo</i> : segno territoriale, significante dispotico uso capitalistico	79
2.1. L'inconscio non è strutturato come un linguaggio	88
3. La non interpretazione funziona in un contesto diverso rispetto a quello freudiano?	92
4. Frammenti di schizoanalisi nel confronto critico	103
<b>Osservazioni conclusive: schizoanalisi è politica</b>	109
Bibliografia	118
Ringraziamenti	123



## INTRODUZIONE

*Edipo ha l'aria di una cosa relativamente innocente, d'una determinazione privata che viene trattata nello studio dell'analista. Ma noi chiediamo appunto che tipo di investimento sociale inconscio presupponga Edipo – poiché non è la psicanalisi ad inventare Edipo; essa si accontenta di viverci sopra, di svilupparlo, di confermarlo, di conferirgli una forma medica mercantile.*

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Edipo*<sup>1</sup>, p.419.

Leggere *L'anti-Edipo* assomiglia un po' all'avventurarsi, da ragazzini, in una casa di campagna abbandonata da decenni: un misto di inquietudine e entusiasmo, di perplessità sul reale valore dell'avventura superate grazie alla scoperta di qualcosa che assume un aspetto familiare – benché completamente stravolto dall'incedere prepotente della natura – e che invita a proseguire l'esplorazione. Deleuze e Guattari sostituiscono frequentemente l'argomentazione con l'esplosione – selvaggia e surreale – di un linguaggio che interrompe bruscamente l'incedere argomentativo, rendendo complicato il tentativo di districarsi nella rigogliosa foresta concettuale che i due predispongono. I tantissimi autori con cui si confrontano – Freud, Nietzsche, Lacan, Reich, Klein, Spinoza, Marx, Artaud, solo per citarne alcuni – divengono componenti di una macchina che produce e lavora in vari modi dei flussi concettuali, in un percorso che procede in maniera *intensiva* più che *progressiva*: «*L'anti-Edipo*, un libro che non procede in linea retta e per il quale non si può utilizzare la classica immagine del cammino, della via, del sentiero»<sup>2</sup>.

Deleuze e Guattari si incontrarono, al tramonto degli anni '60, dopo percorsi molto diversi: il primo era già un professore universitario affermato e una delle voci filosofiche di maggiore rilevanza nella Francia dell'epoca; Guattari era stato invece analizzando e allievo di Lacan, militante politico e, soprattutto, psicoterapeuta ribelle<sup>3</sup>. Lungi dall'essere un'addizione, una mediazione o un mix delle rispettive idee, l'incontro filosofico provocò invece un'esplosiva molteplicità di concatenamenti:

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit 1972. Ed.it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, ed.it a cura di Alessandro Fontana, Torino: Einaudi 2002.

<sup>2</sup> Rocco Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano: Feltrinelli 2015, p.116.

<sup>3</sup> Oltre che molte altre cose. Cfr. Franco Berardi Bifo, *Il desiderio e il panico* in Francesco Vandoni, Enrico Radaelli, Pino Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Milano-Torino: Pearson Italia 2014, pp. 233-245. Riguardo la ricezione de *L'anti-Edipo*, fra i molti riferimenti possibili, si segnala dello stesso autore: *Felix. Narrazione del mio incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*, Roma: Sossella 2001. Sullo stesso tema cfr. Massimiliano Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, introduzione a Deleuze, Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli-Salerno: Orthotes 2017, pp.7-25. Ed.orig. Deleuze, Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris: Minuit 1980.

«Abbiamo scritto L'anti-Edipo in due. Poiché ciascuno di noi era parecchi, si trattava già di molta gente. [...] Un libro è un simile concatenamento, come tale inattribuibile. È una molteplicità»<sup>4</sup>.

Sin dal titolo, risulta evidente la spinta propulsiva che anima il testo: andare contro un certo modo di fare psicoanalisi. Deleuze e Guattari accusano infatti le categorizzazioni psicoanalitiche costruite su Edipo – autentico punto nevralgico intorno al quale si articola la critica deleuzo-guattariana – di essere inadatte ad esprimere la reale natura dei processi psichici e di essere nient'altro che uno strumento al servizio del potere: «nient'altro che impressioni, impressione che le cose vanno male nella psicanalisi, e che vanno male sin dall'inizio»<sup>5</sup>. Ma c'è molto di più della, già ricca di spunti, critica: c'è la ricostituzione dell'inconscio, del desiderio e del linguaggio in una dimensione volta alla produzione immanente, in un orizzonte macchinico e produttivo. E c'è anche altro oltre la variegata miscela di influenze teoriche precedentemente evocata: l'emergere dirompente del *reale puro* rappresentato, per Deleuze e Guattari, dagli avvenimenti del maggio del 1968, di cui il libro – pubblicato nel 1972 – si fece ideale prosecuzione produttiva nell'*impaginazione teorica*. Così come gli eventi del '68, *L'anti-Edipo* ha vissuto, e vive, di interpretazioni e sentimenti contrastanti: non poteva essere altrimenti per questa macchina desiderante in parole che, nel tentativo di liberare il desiderio dalla mancanza dell'oggetto in cui la tradizione lo aveva in qualche modo rinchiuso, lancia un grido di battaglia contro vecchi e nuovi, grandi e piccoli, fascismi.

Proporre un lavoro di tesi partendo dalle molteplicità prodotte da un testo così *sui generis* potrà sembrare un tentativo illusorio ed evanescente, o peggio, *normalizzante* – e molto probabilmente, in qualche misura, questo timore non è ingiustificato. Il tentativo nasce però dalla irrefrenabile curiosità del bambino che alla vista di un nuovo giocattolo cerca maldestramente di smontarlo e, seppur spesso finisca col romperlo, ripeterà cocciutamente il tentativo. Alla stessa maniera, si è provato a smontare la macchina concettuale di Deleuze e Guattari per cercarne dei componenti, dei pezzi funzionanti che potessero produrre nuove proliferazioni, a quasi cinquant'anni di distanza dalla pubblicazione de *L'anti-Edipo*. Si è proceduto così in un tentativo che, alla parte espositiva e interpretativa del testo deleuzo-guattariano, interseca spunti teorici non trattati direttamente da Deleuze e Guattari (ad esempio il confronto con testi freudiani non citati ne *L'anti-Edipo*, oppure l'intersezione con teorie critiche verso la psicoanalisi freudiana come quelle di Lorenzer o Wittgenstein) al fine di produrre nuove macchine che abbiano possibilità di funzionare nel presente, cercando di concretizzare o mettere alla prova i numerosi spunti presenti nel testo (la ricostruzione, appena tratteggiata, della teoria schizoanalitica presente nell'ultimo capitolo va esattamente in questa direzione).

---

<sup>4</sup> Deleuze, Guattari, *Mille piani*, cit., pp.37,38.

<sup>5</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 437.

I tre punti principali su cui si è articolato il lavoro sono *l'inconscio, il desiderio e il linguaggio*. In una prospettiva generale (compatibilmente con le esigenze espositive), si è proceduto in prima battuta all'analisi delle concettualizzazioni deleuzo-guattariane riguardo l'argomento in oggetto, confrontandole in prima istanza con le prospettive teoriche criticate dagli autori – *smontaggio della macchina*. In seconda battuta, si sono confrontate le posizioni di Deleuze e Guattari con prospettive teoriche eccentriche che questi ultimi non utilizzano come riferimento, oppure con teorie successive che problematizzano la loro prospettiva – *ricerca dei pezzi funzionanti*. Alla fine di ogni capitolo, alla luce dei contenuti espressi, si è valutata la tenuta della critica di Deleuze e Guattari nei confronti della psicoanalisi – *funzionamento della nuova macchina* e primo obiettivo della tesi. Infine, si è cercato di realizzare un ulteriore duplice obiettivo: tratteggiare un quadro d'insieme della *schizoanalisi* – la proposta analitica deleuzo-guattariana introdotta ne *L'anti-Edipo* – e successivamente comprendere e valorizzare il carattere eminentemente politico – di critica, cioè, verso le strutture stesse del potere – che la critica alla psicoanalisi assume ancora oggi.

Quest'ultimo aspetto emerge prepotentemente dal testo deleuzo-guattariano e, di riflesso, anche dalla ricostruzione che si è cercato di effettuare: come recita il testo in esergo, *l'edipizzazione* – la repressione del desiderio in un ambito sempre privato e irraggiungibile – è frutto delle forze che compongono il campo sociale, su cui la psicoanalisi si è innestata e al cui servizio agisce. Questo perché, come si vedrà, per Deleuze e Guattari non vi è alcuna sublimazione: gli investimenti inconsci di desiderio sono originariamente sociali. La ricostruzione storica diviene così, a ritroso, la storia del percorso di Edipo, dalla nascita fino all'assunzione del ruolo di rappresentante universale dell'oggetto – sempre trascendente – del desiderio. Dunque la dimensione politica assume un carattere necessario per comprendere il perché di tanta acredine, espressa sovente in un linguaggio triviale, da parte di Deleuze e Guattari nei confronti della psicoanalisi e di tutti i meccanismi accusati di edipizzare il desiderio. E, ancor di più, il tentativo di comprendere e problematizzare la portata politica dell'opera assume un valore importante nel capitalismo odierno, in cui i movimenti di deterritorializzazione e decodificazione descritti da Deleuze e Guattari sono portati all'estremo rispetto al sistema socio-politico dei primi anni '70, cercando di difendere la teoria deleuzo-guattariano dal sospetto – emerso in alcune importanti interpretazioni<sup>6</sup> – di essere nient'altro che un'apologia della produzione e del consumo sfrenato che caratterizzano l'odierno paradigma neoliberista.

Come detto, la tesi è articolata intorno a tre argomenti principali – inconscio, desiderio, linguaggio – e ad ognuno di questi è stato assegnato un capitolo. Nel I capitolo, dunque, si proverà a

---

<sup>6</sup> Cfr. Slavoj Žižek, *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*, New York, London: Routledge 2003, ed. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, a cura di R. Cerenza, trad. di M. Grosoli, Napoli. Inoltre cfr. Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Milano: Cortina 2010.

tratteggiare il concetto di inconscio che emerge da *L'anti-Edipo*, tenendo ben presente che il tentativo deleuzo-guattariano è volto in prima istanza a rimuovere dall'inconscio il teatro della rappresentazione edipica imposto dalla psicoanalisi, rivelando invece il carattere primariamente ed esclusivamente *produttivo* dell'inconscio. Si è mostrato come Edipo venga imposto nella cura – attraverso l'esposizione dell'analisi di alcuni testi di Freud – e come si sviluppa *storicamente* nel ruolo preminente di meccanismo di repressione del desiderio – questo attraverso l'esposizione genealogica dell'edipizzazione nelle varie forme socio-politiche effettuata da Deleuze e Guattari. Successivamente, si è cercato di comprendere le modalità di funzionamento dell'inconscio anedipico attraverso l'esposizione delle tre sintesi e dei componenti dell'inconscio: il corpo senza organi e gli oggetti parziali. Infine, si è proposto un confronto con alcuni testi di Freud che Deleuze e Guattari non citano, o comunque che non affrontano in maniera esplicita, per verificare la tenuta della critica all'inconscio psicoanalitico.

Nel secondo capitolo, si è mostrato come il desiderio de *L'anti-Edipo* sia caratterizzato dalla radicale produttività: esso scorre producendo il reale, dunque non ha un oggetto fisso verso cui tendere ed ha, soprattutto, una natura primariamente sociale. Inoltre, si cercherà di mostrare che il desiderio teorizzato da Deleuze e Guattari non è l'esaltazione dell'inorganizzazione o della festa selvaggia, ma piuttosto una spinta propulsiva verso il nuovo, che permette la comprensione della natura – intimamente legata al desiderio e alla sua repressione – dell'organizzazione del potere. È dalla natura primariamente sociale del desiderio che Deleuze e Guattari cercano di comprendere perché esistano formazioni di potere repressive del desiderio così *amate* (secondo loro, le dittature sono caratterizzate infatti da intensi investimenti libidici). Collegata con la natura sociale e immanente del desiderio, vi è l'eziologia delle patologie mentali effettuata ne *L'anti-Edipo*. Il confronto proposto per problematizzare la teoria deleuzo-guattariana del desiderio è con la teoria di Jacques Lacan, con cui vi sono indubbiamente delle divergenze, ma anche diverse concordanze. Infine, si cercherà di comprendere come possano coesistere organizzazione del desiderio e organizzazione sociale.

Nel terzo capitolo, il cui tema è il linguaggio, viene esposta primariamente l'ambivalenza verso il linguaggio di Freud – il valore fondamentale del linguaggio nella psicoanalisi come strumento primario per comunicare con il paziente ma, allo stesso tempo, la svalutazione di questo data dalla natura non linguistica dell'inconscio. Questa ambivalenza è stata problematizzata attraverso l'analisi di due prospettive che, in modo diverso, *recuperano* il linguaggio nella strutturazione dell'inconscio: la prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur e quella semiotica di Jacques Lacan. Attraverso queste due riletture, è possibile mostrare come ne *L'anti-Edipo* venga storicizzata e politicizzata la natura stessa del linguaggio – che assume forme diverse a seconda della forma che assume il potere – e come

dunque il linguaggio non possa appartenere all'inconscio anedipico, puramente *energetico*. Da questo, Deleuze e Guattari deducono che non possa esserci interpretazione che non sia repressiva, espellendo di fatto l'interpretazione dai mezzi terapeutici della loro proposta, definita *schizoanalisi*. Il rifiuto dell'interpretazione è fondato soprattutto su un'idea di interpretazione psicoanalitica *classica*, riconducibile cioè al metodo freudiano. La problematizzazione del rifiuto, nel confronto con teorie alternative che presuppongano un concetto di interpretazione differente, permette di tratteggiare un quadro sfumato dei principali metodi della schizoanalisi teorizzati ne *L'anti-Edipo*. Occorre sottolineare che le conclusioni a cui si giunge nella ricostruzione di una schizoanalisi sono limitate a *L'anti-Edipo*, poiché è questo testo che Deleuze e Guattari propongono come *introduzione alla schizoanalisi*, senza allargare il campo dunque anche al secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia*, ovvero *Mille piani*. Inoltre, è primariamente *L'anti-Edipo* a permettere di comprendere a fondo la critica alla psicoanalisi di Deleuze e Guattari e, per stessa ammissione degli autori, il testo che ha avuto maggiore impatto sia nella critica che, in qualche misura, negli avvenimenti sociali e politici di quegli anni.

In base a questo impatto storico, nella parte conclusiva si è provato a ricercare nel testo alcuni componenti ancora funzionanti che, emergendo dalla contestazione politica al capitalismo che attraversa tutto *L'anti-Edipo*, possano permettere di problematizzare alcuni meccanismi di funzionamento del capitalismo odierno.

## CAPITOLO I

### L'INCONSCIO FUNZIONA COME UNA FABBRICA E NON COME UN TEATRO

#### I.1. *Il nuovo idealismo della psicoanalisi*

«Se si dovesse riassumere in una parola la scoperta freudiana, questa parola è senza dubbio l'inconscio»<sup>1</sup>. Nonostante il concetto di inconscio derivi da una tradizione filosofica precedente a Freud, è indubbio il merito del fondatore della psicoanalisi nel mettere l'inconscio (*Das Unbewusste*) al centro del discorso terapeutico e analitico, facendone un concetto allo stesso tempo *topico*, *dinamico* ed *economico*. È in prima istanza caratterizzabile come il *luogo* (carattere *topico* dell'inconscio) principe dei processi psichici: «i processi psichici sono di per sé inconsci e [...] di tutta la vita psichica sono consce soltanto alcune parti e alcune azioni singole»<sup>2</sup>. Il tortuoso sviluppo della concezione di inconscio freudiano<sup>3</sup> non può esser sviluppato interamente in questa sede: verranno dunque evidenziate primariamente le caratteristiche assegnate da Freud all'inconscio che interessano la critica decostruzionista presente ne *L'anti-Edipo*. Inoltre, si cercherà di tener presenti gli eventuali sviluppi nel pensiero freudiano che potrebbero far vacillare o radicalizzare tale critica. Innanzitutto, è bene segnalare il fatto che Deleuze e Guattari riconoscono il grande merito di Freud e del movimento psicoanalitico di aver riconosciuto il carattere *dinamico* e *produttivo* dell'inconscio. Ciò su cui si riversa la furia della critica è la riduzione di questa scoperta ad un sistema rappresentativo: un teatro in cui avverrebbe sempre la stessa rappresentazione, quella di *Edipo re*<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF 1981, ed.it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Bari: Laterza 2008, p.247.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917)* in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed. it. *Introduzione alla psicoanalisi* in *Opere*, vol. VII, Torino: Bollati Boringhieri 1976, p. 199.

<sup>3</sup> Cfr. Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Inconscio* per lo sviluppo della concezione freudiana. Per la tradizione filosofica si rimanda alla voce *Inconscio* di Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, III ed. a cura di Giovanni Fornero, Torino: UTET, 2013.

<sup>4</sup> Edipo re è una tragedia di Sofocle, composta nel V secolo a.C. Narra la vicenda di Edipo, divenuto re di Tebe dopo aver risolto l'enigma della Sfinge che opprimeva la città. Per liberare la città dalla peste cerca di scoprire chi ha ucciso Laio, suo predecessore, di cui Edipo ha sposato la moglie, Giocasta. Nello sviluppo della trama, Edipo scopre di aver ucciso egli stesso Laio, che oltretutto era il suo vero padre e di aver sposato dunque sua madre. Per l'importanza che assume il mito di Edipo in Freud, cfr. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., alla voce *Complesso di Edipo*; Sigmund Freud, *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, 1911, *GW*, cit., vol. VIII; *Lettera del 15 ottobre 1897*, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*; *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, *GW*, vol. V; *Die infantile Genitalorganisation*, 1923, *GW*, vol. XIII; *Über die weibliche Sexualität*, 1931, *GW*, vol. XIV; *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, 1924, *GW*, vol. XIII; *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, 1925, *GW*, vol. XIV. C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, Bologna: Il Mulino, 2010, pp.172-179 in cui si fa anche riferimento a S. Freud, *Die Traumdeutung*, 1900, *GW*, voll. II-III.

La grande scoperta della psicoanalisi è stata quella della produzione desiderante, delle produzioni dell'inconscio. Ma, con Edipo, questa scoperta è stata presto occultata da un nuovo idealismo: all'inconscio come fabbrica si è sostituito un teatro antico; alle unità di produzione dell'inconscio si è sostituita la rappresentazione; all'inconscio produttivo si è sostituito un inconscio che non poteva più che esprimersi (il mito, la tragedia, il sogno...)<sup>5</sup>.

La caratteristica fondamentale del complesso edipico è l'introduzione di un divieto – il divieto dell'incesto – nei confronti della pulsione sessuale del bambino verso la madre. Questo presenta al bambino il carattere vincolante della legge nei confronti della pulsione, del suo desiderio *arcaico*. È esattamente in questo vincolo che avviene la produzione della triangolazione edipica (papà-mamma-figlio) costantemente attaccata da Deleuze e Guattari. Introducendo infatti il mito di Edipo in una struttura fondante della personalità, la psicoanalisi finisce per schiacciare tutta la produzione desiderante dell'inconscio su termini familiari, riconducendo qualunque stimolo inconscio a rispondere papà-mamma, mentre nella concezione antiedipica gli investimenti inconsci sono sempre aperti al mondo sociale. L'obiettivo dichiarato de *L'anti-Edipo* è, invece, liberare l'inconscio dalle catene della rappresentazione edipica che annacqua la portata rivoluzionaria della scoperta psicoanalitica: «Lungi dall'essere l'audacia della psicanalisi, l'idea della rappresentazione inconscia segna sin dall'inizio il suo fallimento o la sua rinuncia: un inconscio che non produce più, ma si accontenta di *credere* [corsivo degli autori]»<sup>6</sup>. Eliminando la rappresentazione quel che resta è il carattere puramente produttivo dell'inconscio, che funziona come una fabbrica e pone problemi d'uso piuttosto che d'interpretazione.

Porre problemi d'uso è esattamente ciò che caratterizza primariamente *L'anti-Edipo*: un libro militante, di decisa critica politica, che pone una distinzione «d'ordine *pragmatico* e non teoretico [corsivo mio]»<sup>7</sup> ai discorsi sull'inconscio e sul desiderio. La decostruzione dell'edificio edipico psicoanalitico è operata in un luogo molto più ampio del divano dell'analista, arrivando a coinvolgere *le strutture* stesse del potere. Viene automatico pensare un parallelismo con l'*Histoire de la folie*<sup>8</sup> (peraltro citata ne *L'anti-Edipo*), in cui Foucault analizza le modalità di trattamento della follia nelle varie epoche, collegandole a meccanismi di potere economico-politici e ponendo in secondo piano motivazioni umanitarie o mediche. In quest'ottica la psicoanalisi è letta come uno stadio ulteriore di ciò che avevano iniziato Pinel e Tuke, cioè «saldare la follia a un complesso parentale», fondando

---

<sup>5</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.26. Il termine *esprimersi* è utilizzato in questo contesto nel senso che l'introduzione del vincolo edipico costringe l'inconscio ad *esprimere* un ruolo preciso, a recitare una parte della tragedia, in qualche modo a parlare un linguaggio che non è il suo.

<sup>6</sup> *Ivi*, p.337.

<sup>7</sup> Ronchi, *op.cit.*, p.120.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon 1961. I ed.it. *Storia della follia nell'età classica*, Bologna: Rizzoli 1963.

allo stesso tempo «l'autorità morale del medico come Padre e Giudice»<sup>9</sup>. Tra la *Histoire* foucaultiana e *L'anti-Edipo* trascorrono undici anni (la prima edizione della *Histoire* è stata pubblicata nel 1961), quel che avviene in questo breve lasso di tempo è un avvenimento che Deleuze (e con lui Guattari) terrà in grandissima considerazione per tutta la sua carriera, e che caratterizza profondamente lo stile e lo scopo stesso de *L'anti-Edipo*: il maggio '68. Qualche anno dopo la pubblicazione del primo volume di *Capitalismo e schizofrenia* Deleuze afferma: «*L'anti-Edipo* era l'univocità del reale, una sorta di spinozismo dell'inconscio, e credo che il '68 rappresentasse proprio questa scoperta. Chi odia il '68, o ne giustifica il rinnegamento, pensa che sia stato simbolico o immaginario. Ma in verità non è mai stato così: fu un'intrusione del reale puro»<sup>10</sup>. Queste poche parole permettono di scorgere la profondità della riflessione deleuziana riguardo all'univocità del reale e l'empirismo radicale contenuto in tale accezione. Permette innanzitutto di sottolineare la questione che sta sullo sfondo di tutto *L'anti-Edipo* e del suo rapporto con il '68: «Che il '68 non sia stato simbolico vuol dire che non è rubricabile come *trasgressione* [corsivo dell'autore]. *Non è stata la negazione a caratterizzarlo* [corsivo mio]»<sup>11</sup>. La questione dell'univocità del reale verrà approfondita all'interno del presente lavoro quando si parlerà della sintesi disgiuntiva, intanto bastino questi pochi riferimenti per comprendere almeno il ruolo che viene assegnato ne *L'anti-Edipo* al '68: l'irruzione del reale puro e univoco, del desiderio come principio immanente. Di qui il carattere radicalmente anti-idealista della filosofia deleuzo-guattariana:

Uomo e natura non sono due termini uno di fronte all'altro, legati magari in un rapporto causativo, di comprensività o di espressione (causa-effetto, soggetto-oggetto, ecc.), ma *un'unica e medesima realtà essenziale del produttore e del prodotto*. La produzione come processo *trascende tutte le categorie ideali* e forma un ciclo che si riconduce al desiderio in quanto principio *immanente* [corsivi miei]<sup>12</sup>.

Il movimento spontaneo delle masse è stato il prodotto della manifestazione di un desiderio libero e irruento che le forze repressive – incluse le organizzazioni marxiste – hanno contribuito a incanalare e a ricodificare. L'irruzione del desiderio, spontaneo e rivoluzionario *in quanto tale*, nell'ordine sociale: è probabilmente questo il materiale su cui si intarsia la scrittura de *L'anti-Edipo*. Il primario obiettivo della decostruzione è dunque da ricondurre all'organizzazione del potere capitalistico e ai suoi meccanismi di riassorbimento del libero desiderio. All'interno di questo orizzonte cadono, come suoi strumenti, la psicoanalisi edipizzante e le visioni ideologiche della società, incluse quelle marxiste: «Il marxismo ha dato tanta importanza al tema delle ideologie per meglio nascondere ciò

---

<sup>9</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp.102,103.

<sup>10</sup> Deleuze, *Pourparler (1972-2000)*, trad.it. di S. Verdicchio, Macerata: Quodlibet 2000, p.192. Citato in Ronchi, *op.cit.*, p.13.

<sup>11</sup> Ronchi, *op.cit.*, p.28

<sup>12</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.6

che stava avvenendo in URSS: una nuova organizzazione del potere repressivo. Non c'è ideologia, ci sono solo organizzazioni di potere, una volta ammesso che l'organizzazione del potere è l'unità del desiderio e dell'infrastruttura economica»<sup>13</sup>. È evidente un ulteriore accostamento con Foucault: il tentativo de *L'anti-Edipo* può essere visto come l'analisi, funzionale alla distruzione, della psicoanalisi come una delle forme più raffinate delle *microfisiche del potere*<sup>14</sup>; non è un caso, quindi, se Foucault nell'introduzione all'edizione americana de *L'anti-Edipo* ne parla come di una *introduzione alla vita non fascista*: «E non solamente il fascismo storico di Hitler e Mussolini, che ha saputo mobilitare e utilizzare così bene il desiderio delle masse, ma anche il fascismo che è in noi tutti, che possiede i nostri spiriti e le nostre condotte quotidiane, il fascismo che ci fa amare il potere, desiderare la cosa stessa che ci domina e ci sfrutta»<sup>15</sup>. Questo aspetto caratterizza primariamente l'anti-Edipo e va tenuto ben presente se si vuole cercare di comprendere – all'interno del linguaggio barocco, frammentario e a tratti surreale (i riferimenti al grande autore surrealista Antonin Artaud sono frequentissimi) – le varie direzioni che intraprende la distruzione dell'Edipo.

La critica della psicoanalisi in generale e degli elementi che si cercherà di analizzare isolatamente nel prosieguo del lavoro, deve tenere sempre l'orecchio teso all'ascolto delle grida dirompenti della contestazione politica:

Gli usi edipici di sintesi, l'edipizzazione, la triangolazione, la castrazione, tutto questo rinvia a forze un po' più potenti, un po' più sotterranee della psicanalisi, della famiglia, dell'ideologia, anche riunite. Sono tutte le forze della produzione, della riproduzione e della repressione sociale. E occorrono forze in verità ben potenti per vincere quelle del desiderio, condurlo alla rassegnazione, e sostituire ovunque reazioni di tipo papà-mamma a ciò che era essenzialmente attivo, aggressivo, artistico, produttivo e conquistatore nell'inconscio stesso<sup>16</sup>.

### 1.1.1 *L'edipizzazione forzata nella cura*: Tre testi di Freud

Per Deleuze e Guattari la psicoanalisi avrebbe misconosciuto l'importanza della produzione, mentre in realtà è proprio la caratteristica della produzione a fare dell'inconscio ciò che esso

---

<sup>13</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. Raccolta di saggi e interviste a cura di Ubaldo Fadini, Verona: Ombre corte 2004, p.80. Titolo redazionale dell'intervista: *Sul capitalismo e il desiderio*, ed.orig.in M.-A. Burnier (éd.), *C'est demain la veille*, Paris: Seuil 1973.

<sup>14</sup> Cfr. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard 1975, ed.it *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi 1976. Questo rapporto è stato brillantemente sottolineato già nella Introduzione a *L'anti-Edipo* di Fontana. Inoltre cfr. Manlio Iofrida, Diego Melegari, *Foucault*, Roma: Carocci 2017.

<sup>15</sup> Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, pp. XI-XIV 1977. In Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Tome III, texte n° 189, 1976-1988, Paris: Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994), p. 133-136. Consultata on-line in data 20/07/2018, <http://1libertaire.free.fr/PrefaceFoucaultDeleuzGuattari.html>, in data 20/07/2018. Ed.it. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977: poteri, saperi, strategie*, a cura di Alessandro Dal Lago, trad. Agostino Petrillo, Milano: Feltrinelli, 1997.

<sup>16</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p 136.

realmente è: «Che errore aver detto l'(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni»<sup>17</sup>. L'inconscio dunque è una fabbrica che produce macchine: *macchine desideranti*. Queste sono caratterizzabili come il continuo lavoro di taglio e di innesto dei flussi desideranti: il desiderio scorre liberamente finché le macchine desideranti non intervengono: esse *tagliano* il flusso, lo lasciano scorrere, producono collegamenti. Questo non va inteso in una prospettiva meccanicista: la comprensione del meccanismo di funzionamento di una macchina tecnica o organica non spiega il funzionamento dell'inconscio. Il modo in cui Deleuze e Guattari cercano di comprenderlo non risiede in un metodo interpretativo, bensì pratico, di puro funzionamento: come funzionano le macchine desideranti? Come avvengono gli investimenti di desiderio nelle micromacchine *personali* e sulle macromacchine *sociali*? I problemi sollevati sono sempre di ordine pratico: Deleuze e Guattari tolgono l'inconscio dal divano dello psicoanalista e lo riportano nel suo luogo proprio: l'officina, la fabbrica. E questo non metaforicamente, perché tutta questa produzione *non ha significati: funziona* e basta. L'inconscio è realmente una fabbrica in cui avviene un lavoro costante e incessante di taglio e connessione dei flussi del desiderio. È questo funzionamento che bisogna comprendere, non il gioco di rimozione-rappresentazione appiattita dalla psicoanalisi su caratteri familiari. La produzione inconscia investe infatti soprattutto il sociale sin dall'infanzia, fra le macchine desideranti e le macchine sociali non vi è differenza di natura ma soltanto di regime: «Inquadrando la vita del bambino nell'Edipo, facendo delle relazioni familiari l'universale mediazione dell'infanzia, ci si condanna a misconoscere la produzione dell'inconscio stesso, i meccanismi collettivi che riguardano immediatamente l'inconscio»<sup>18</sup>. Ciò che bisogna dunque superare è questo misconoscimento operato dalla psicoanalisi, salvando invece l'iniziale scoperta della produttività delle macchine desideranti:

Ciò che Freud e i primi analisti scoprono, è il campo delle libere sintesi, ove tutto è possibile, le connessioni senza fine, le disgiunzioni non esclusive, le congiunzioni senza specificità, gli oggetti parziali e i flussi. Le macchine desideranti ringhiano, rombano nel fondo dell'inconscio, l'iniezione di Irma, il tic-tac dell'uomo dei lupi, la macchina da tossire di Anna, e anche tutti gli apparecchi esplicativi montati da Freud, tutte le macchine neurobiologico-desideranti. E questa scoperta dell'inconscio produttivo ha come due correlati: da una parte il confronto diretto tra questa produzione desiderante e la produzione sociale, tra le formazioni sintomatologiche e le formazioni collettive, tra la loro identità di natura e la loro differenza di regime insieme; dall'altra la repressione esercitata dalla macchina sociale sulle macchine desideranti e il rapporto di rimozione con tale repressione. Tutto questo andrà perduto, o verrà almeno singolarmente compromesso, coll'instaurazione d'Edipo sovrano.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p.3.

<sup>18</sup> *Ivi*, p.52.

L'associazione libera, invece di immettere sulle connessioni polivoche, si rinchiude in un vicolo cieco d'univocità. Tutte le catene dell'inconscio vengono bi-univocizzate, linearizzate, sospese ad un significante dispotico. Tutta la produzione desiderante viene schiacciata, sottoposta alle esigenze della rappresentazione, ai tetri giochi del rappresentante e del rappresentato nella rappresentazione. L'essenziale è qui: la riproduzione del desiderio fa posto ad una semplice rappresentazione, tanto nel processo della cura che nella teoria<sup>19</sup>.

La lunga citazione evidenzia il percorso attraverso cui si giunge al misconoscimento: si parte dalla scoperta dell'inconscio produttivo nell'analisi dei pazienti. La produzione inconscia riguarda tanto le micromacchine desideranti *molecolari*, quali possono essere considerati ad esempio gli organi del corpo o le persone, quanto le macromacchine sociali, *molari*. La psicoanalisi, *edipizzando*, impone un significante dispotico all'inconscio, che invece non cerca significati, non *significa*, bensì *funziona e produce*, liberamente e incessantemente. Questo vincolo imposto è ciò che imprigiona la produzione, ciò che costringe l'inconscio a rispondere papà-mamma. La psicoanalisi dunque verrebbe a caratterizzarsi come uno strumento al servizio della macchina sociale capitalistica. Questa è caratterizzata, come si vedrà oltre, dalla ricanalizzazione dei flussi desideranti verso il capitale che si pone come direzione obbligata e irraggiungibile di tutti i flussi desideranti. Allo stesso modo la psicoanalisi riconduce tutta la produzione desiderante dell'inconscio ad una rappresentazione familiare che viene continuamente rappresentata anche all'esterno dell'ambito della famiglia – ad es. il superiore come rappresentante del padre, la moglie come rappresentante della madre – e da cui non è possibile uscire. Il risultato comune è una ricodifica dei flussi desideranti verso una mancanza, nella direzione di uno spazio vuoto continuamente spostato, che costringe la corsa desiderante dell'inconscio su un binario prestabilito.

Per comprendere come avvenga l'edipizzazione, occorre dare uno sguardo alla pratica di cura: questa viene analizzata da Deleuze e Guattari soprattutto nel paragrafo *Tre testi di Freud*. I testi presi in considerazione mostrano lo svolgimento del processo di introduzione dell'Edipo nella pratica psicoanalitica: il primo di questi, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*<sup>20</sup>, ci presenta ancora una concezione immatura dell'Edipo. Freud analizza il testo *Memorie di un malato di nervi*<sup>21</sup>, in cui Daniel Paul Schreber, ex presidente della corte d'appello di Dresda, decise di descrivere e pubblicare i propri stessi deliri. Due volte fu costretto a curarsi a causa di improvvisi stati mentali

---

<sup>19</sup> Ivi, p.57.

<sup>20</sup> Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*(1911). Ed.it. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, Vol. VI, cit.

<sup>21</sup> Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Mutze 1903. Ed.it. *Memorie di un malato di nervi*, traduzione di F. Scardanelli e S. De Waal, Adelphi, 2007.

morbosi. Nel testo di Schreber vi sono pochissimi riferimenti alla figura paterna, ed infatti proprio qui «Freud incontra la questione più temibile: come osar ridurre al tema paterno un delirio così ricco, così differenziato, così divino come il delirio del presidente»<sup>22</sup>. Il procedere di Freud nell'analisi tralascia il ricco contenuto dei deliri riguardanti le razze, la società, la politica, la storia, per ricondurre tutte queste rappresentazioni sempre allo stesso simbolismo: «Non è colpa mia se la psicanalisi manifesta una grande monotonia, e ritrova ovunque il padre, in Flechsig, nel Dio, nel sole; è colpa della sessualità e del suo ostinato simbolismo»<sup>23</sup>; è questa la giustificazione posta da Freud. Approfondendo, Freud ricostruisce l'interpretazione dei deliri isolando due elementi principali: il divenire donna e il rapporto con Dio, entrambi propedeutici al ruolo di redentore dell'umanità. Infatti la redenzione avverrà però solo quando Schreber sarà diventato donna. Per Freud il divenire donna, l'evirazione, è precedente ed originario rispetto al compito di redentore dell'umanità che Schreber si assegna nei suoi deliri. Tutto questo si associa ad un atteggiamento femminile verso Dio. Il rapporto di Schreber con Dio è ambivalente: viene dipinto come un dio imperfetto a cui ribellarsi, ma altresì degno di ammirazione e alleato nel compito di redenzione dell'umanità. Viene anche scisso in divinità superiore – rappresentante della razza ariana – e dio inferiore – rappresentante dei semiti. Il carattere fondamentale è però l'atteggiamento femminile di Schreber nei confronti di Dio. La lucida ammirazione verso il dottor Flechsig, suo primo medico, che si tramuta in ostilità unita a questo rapporto con Dio, è da Freud letta come un assalto di libido omosessuale verso il dottor Flechsig che viene rimossa causando il conflitto e lo scatenarsi dei deliri. Rintracciando nelle memorie un ricordo del padre e del fratello, presumibilmente scomparsi, Freud vede questi deliri come prepotenti accessi di nostalgia verso le due figure familiari scomparse. Flechsig sarebbe il fratello, Dio il padre. E questo viene confermato proprio nell'atteggiamento di ribellione e venerazione verso Dio, nella sua scissione in divinità superiore e inferiore. Inoltre viene preso come modello del simbolismo il sole, molto presente nei deliri di Schreber, e frequentemente assimilato a Dio come rappresentante del padre.

La considerazione di fondo secondo cui l'inconscio si esprimerebbe adeguatamente soltanto attraverso il mito, attesta un *accordo* tra Freud e Jung; poiché, sostituendo alla produzione inconscia la rappresentazione, risulta indifferente la direzione che prende l'interpretazione dell'adequazione: per Freud andrà verso il *basso*, verso il campo pulsionale; per Jung verso l'*alto*, in modo anagogico. Dunque è lo stesso postulato che permette l'ateismo di Freud e la restaurazione della religiosità da parte di Jung. Allo stesso modo, legando la sessualità al complesso familiare, e rendendo Edipo il criterio d'interpretazione della sessualità nella psicoanalisi, Freud renderebbe il desiderio incapace di

---

<sup>22</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.60.

<sup>23</sup> *Ibidem*

investire immediatamente le relazioni sociali e metafisiche, ponendole come un dopo o un aldilà. La risposta di Deleuze e Guattari è radicalmente *altra*: risiede nel carattere immediatamente produttivo dell'inconscio, che produce il reale. Non vi è mancanza o principio di negazione nella produzione *anedipica*.

Il secondo testo osservato è: *Un bambino viene picchiato*<sup>24</sup>, in cui Edipo è già maturo. Qui «l'imperialismo di Edipo si fonda sull'assenza»<sup>25</sup> Freud al fine di mostrare la nascita delle perversioni analizza una fantasia ricorrente nelle sue pazienti isteriche o nevrotiche: un bambino viene picchiato. Nelle testimonianze non è mai espressa l'identità né il sesso del bambino o l'identità del picchiatore. La ricostruzione analitica freudiana collega questa fantasia alla comparsa, fra i due e i quattro anni, di fattori libidici destati dalle esperienze e legati a determinati complessi. L'analisi della fantasia si articola in tre momenti: nel primo momento vi è la testimonianza vaga della paziente: a questa Freud assegna il carattere della pulsione incestuosa verso il genitore dell'altro sesso. Picchiando un altro bambino infatti, il picchiatore – da Freud assimilato alla figura paterna – dimostra il primato nell'affetto verso la bambina. La fantasia è dunque sadica. Il secondo momento è inesistente nelle testimonianze delle pazienti prese in esame: «Questa seconda fase è fra tutte la più importante e densa di conseguenze. Ma di essa si può dire, in un certo senso, che non ha mai avuto un'esistenza reale. In nessun caso viene ricordata, non è mai riuscita a diventare cosciente. È una costruzione dell'analisi, ma non per questo meno necessaria»<sup>26</sup>. La fase in cui avviene ciò che per Freud è necessario, cioè *esser picchiati dal proprio padre*, è frutto completamente della ricostruzione analitica. In questa fase l'impulso sessuale incestuoso primario viene trasformato tramite l'interazione con il senso di colpa in una fantasia masochistica. Essendo questa fantasia particolarmente forte, tende a rimanere inconscia. Nella terza fase, nuovamente cosciente, i bambini diventano tanti, quasi tutti maschi, e il picchiatore è il maestro. Per Freud questo è un compromesso fra l'impulso libidico della prima fase e l'intervento del senso di colpa nella seconda, dunque vengono ricondotti i bambini picchiati e il maestro al rapporto bambina-papà. Queste fantasie e le perversioni collegate sarebbero dunque da intendersi come «sedimentazioni del complesso edipico»<sup>27</sup>. Quello che avviene per Deleuze e Guattari è una duplice riduzione: anzitutto, la riduzione del fantasma di gruppo della terza fase ad un fantasma individuale, riducendo così i bambini picchiati al singolo bambino e a suo padre. La seconda riduzione consiste nella divisione della serie maschile dalla serie femminile. Infatti Freud analizza le fantasie femminili tralasciando inizialmente quelle maschili. Quando analizza le fantasie maschili, le

---

<sup>24</sup> Freud, *Ein Kind wird geschlagen (1919)*. Ed.it, *Un bambino viene picchiato*, *Opere*, vol.IX, cit.

<sup>24</sup> Ivi, p.55.

<sup>25</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.62.

<sup>26</sup> Freud, *Un bambino viene picchiato*, cit., p.47.

<sup>27</sup> Ivi, p.55

articola in tempi diversi, il cui unico tempo comune a quello delle femmine (esser picchiati dal proprio padre) è quello ricostruito dall'analisi. Infatti nelle testimonianze dei pazienti maschi la prima fase sadica non c'è e la prima testimonianza conscia è venir picchiati dalla madre. Freud introduce dunque una fase inconscia preliminare, la medesima seconda fase delle femmine: esser picchiati dal proprio padre. Come ulteriore divisione fra i due sessi Freud aggiunge che la fantasia di esser picchiati dal proprio padre nel maschio si identifica come un essere amato in senso genitale. L'unico tempo comune è ciò che istituisce la mancanza e la distribuisce ai due sessi: il grande Fallo o significante che pone le condizioni della castrazione (dell'edipizzazione).

Nell'operazione antiedipica ciò che viene escluso principalmente è proprio la mancanza: «Non c'è nulla di comune tra i due sessi, e nello stesso tempo non cessano di comunicare l'uno con l'altro, trasversalmente: ogni soggetto li possiede entrambi, ma compartimentati, e comunica con *l'uno o l'altro di un altro soggetto*. È questa la legge degli oggetti parziali. Nulla manca, nulla può essere definito come mancanza»<sup>28</sup>. Riprendendo la prima riduzione emerge che, riducendo il gruppo al singolo, si esclude dalla produzione desiderante tutto il campo sociale che investe e da cui è investita. Riconducendo inoltre tutti gli agenti della produzione sociale a rappresentazioni di papà-mamma, avviene l'interiorizzazione di Edipo come dualità castratrice, artificiale e derivata.

Il terzo testo è *Analisi terminabile e interminabile*<sup>29</sup>, definito ne *L'anti-Edipo* il testamento di Freud. Egli esprime qui la difficoltà dell'analisi nell'affrontare dei fattori qualitativi nell'economia desiderante che ostacolano la cura e tendono a renderla, appunto, interminabile. Il primo è il masso della castrazione, ovvero la congenita invidia del pene per la donna e paura di evirazione per l'uomo, che conducono a conflitti difficilmente risolvibili in quanto la conflittualità tende a convergere verso questa paura originaria. Il secondo è l'attitudine qualitativa al conflitto, cioè la naturale conflittualità fra le pulsioni eterosessuali e quelle omosessuali che combattono per conquistare il campo libidinale anziché spartirselo. Infine il più importante, l'eccessiva *liquidità* o *viscosità* della libido in alcuni soggetti, su cui l'analisi fatica a far presa perché nei primi è troppo sfuggente la natura delle rimozioni mentre nei secondi vi è una iperfissazione verso l'oggetto che rallenta notevolmente il processo analitico. La risposta deleuzo-guattariana si concentra sulla fallacia intrinseca alla *misurazione coatta* sull'Edipo e sulla castrazione, fondamento della pratica di cura che Freud non mette in discussione:

La castrazione come stato analizzabile (o inanalizzabile, masso ultimo) è piuttosto l'effetto della castrazione come atto psicanalitico. E l'omosessualità edipica (attitudine qualitativa al conflitto) è piuttosto l'effetto dell'edipizzazione, che la cura non inventa certo, ma che precipita e accentua nelle condizioni artificiali del suo esercizio (transfert). E, inversamente, quando i flussi di libido resistono

---

<sup>28</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.64.

<sup>29</sup> Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937). Ed.it., *Analisi terminabile e interminabile*, *Opere*, Vol.XI, cit.

alla pratica della cura, più che di una resistenza dell'io, si tratta dell'immenso clamore di tutta la produzione desiderante<sup>30</sup>.

La soluzione è, dunque, liberarsi dalla cura stessa.

## I.2. *Genealogia dell'edipizzazione: le macchine sociali*

La rilettura storica delle tre forme socio-politiche effettuata nel terzo capitolo de *L'anti-Edipo* riprende esplicitamente la metodologia marxiana: si istituisce cioè come un lavoro che procede a ritroso, tenendo ben presente il fatto che la storia è storia delle contingenze e non delle necessità. La storia delle formazioni sociali – le varie forme di *socius*<sup>31</sup> – verrà dunque osservata retrospettivamente alla luce della forma attuale, cioè del capitalismo, escludendo qualsiasi rapporto di necessità. La definizione di genealogia proposta nel titolo al presente paragrafo è ritagliata sul metodo di ricostruzione storica effettuato ne *L'anti-Edipo*, tenendo conto delle coordinate con cui Foucault in un breve testo di quegli anni dedicato a Jean Hyppolite, dal titolo *Nietzsche, la genealogia, la storia*, definisce il metodo genealogico: «La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; s'opponne al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'opponne alla ricerca dell' "origine"»<sup>32</sup>. L'osservazione storico-sociale si rende necessaria al fine di comprendere come avvenga l'edipizzazione forzata degli investimenti inconsci di desiderio nel movimento della macchina sociale di riferimento: questa avviene infatti perché la natura della produzione desiderante e della produzione sociale è la medesima, non c'è un rapporto di antecedenza o di conseguenza fra le due. *Homo historia* e *Homo natura* sono coestensivi nella prospettiva deleuzo-guattariana. Compito della macchina sociale è la codifica dei flussi produttivi: «La macchina sociale è letteralmente una macchina, indipendentemente da ogni metafora, in quanto presenta un motore immobile, e procede a diverse sorte di tagli: prelievo di flussi, stacchi di catena, distribuzione di parti. Codificare i flussi implica tutte queste operazioni»<sup>33</sup>. Il capitalismo si pone come l'unica macchina sociale in cui i flussi di desiderio sono inizialmente *de-codificati*, apparentemente liberi di fluire<sup>34</sup>. In realtà, come verrà mostrato oltre, il sistema di repressione dei flussi del desiderio avviene in maniera subdola: consiste infatti nel dare una direzione e un limite – sempre spostato – a questi flussi, nel porre loro l'obiettivo,

---

<sup>30</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.72.

<sup>31</sup> Nel linguaggio deleuzo-guattariano il *socius* è un determinato sistema di iscrizione dei flussi di desiderio: *l'organizzazione del potere*. Il sistema sociale – la macchina sociale – vincola i flussi desideranti assegnando loro una codificazione.

<sup>32</sup> Cfr., Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 145-172, ed.it. in *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977, pp. 29-54.

<sup>33</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.156.

<sup>34</sup> Decodificati in questo senso assume il significato di superamento e distruzione di quel determinato codice, Cfr., *Ivi*, p.278: «Decodificare vuol dire certamente capire un codice o tradurlo, ma ancor più distruggerlo in quanto codice».

trascendente, della mancanza e della castrazione. Bisogna dunque comprendere come avviene la *canalizzazione* del fluire incessante della produzione desiderante nei sistemi precedenti, dove come vedremo *non c'è nessun Edipo*. I tre tipi di macchine sociali – socius iscrittore – su cui avviene l'iscrizione sono: il corpo della *Terra*, il corpo del *Despota* e il corpo del *Danaro*.

### I.2.1 *La macchina territoriale primitiva*

La macchina territoriale primitiva pone la *terra* come superficie totale d'iscrizione della produzione. Essa è una sorta di macchina enorme, la macchina territoriale appunto, che è tale perché la terra stessa è *indivisibile* – unità immanente come motore immobile – ed è su di essa che può avvenire la divisione dei popoli (la prima forma di deterritorializzazione avverrà nel socius seguente con la divisione della terra stessa in parti definite da confini amministrativi, fondiari e residenziali: l'unità dello Stato). La macchina territoriale primitiva *codifica* i flussi, è causa della produzione e oggetto del desiderio. Essa ha fra i suoi pezzi gli uomini, contrassegna i corpi e investe gli organi: «Le unità non sono mai nelle persone, nel senso proprio o “privato” ma in *serie* che determinano le connessioni, disgiunzioni o congiunzioni di organi. Ecco perché i fantasmi sono fantasmi di gruppo. È l'investimento collettivo d'organi ad innestare il desiderio sul socius, ed a riunire in un tutto sulla terra la produzione sociale e la produzione desiderante»<sup>35</sup>. I corpi sono marcati nella carne viva secondo le esigenze del socius, fonte e direzione della produzione, in un atto fondativo: è questo ciò che – riprendendo Nietzsche – dona una memoria all'uomo<sup>36</sup>. Ed è proprio l'iscrizione nella carne e sulla terra che caratterizza la macchina territoriale primitiva: «Il segno è posizione di desiderio; ma i primi segni sono i segni territoriali che piantano i loro drappelli sui corpi»<sup>37</sup>. La macchina territoriale primitiva, poiché è la forma piena della territorializzazione, funziona declinando filiazioni e alleanze che si combinano sulla superficie della terra. Questo sistema di combinazioni di alleanze e filiazioni presenta aspetti che ne fanno le forme di un capitale primitivo, basato sul debito: «La discendenza è ad un tempo flusso di produzione e catena d'iscrizione, stock di filiazione e flussione d'alleanza. È come se lo stock costituisse un'energia superficiale d'iscrizione o di registrazione, l'energia potenziale del movimento apparente; ma il debito è la direzione attuale di tale movimento; energia cinetica determinata dal percorso rispettivo dei doni e controdoni su tale superficie»<sup>38</sup>. Il debito è connaturato alla peculiare economia primitiva, essendo legato intrinsecamente a ciò che dà energia e permette il movimento del sistema: il *plusvalore di codice*, forma primitiva del plusvalore

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p.158.

<sup>36</sup> *Cfr.*, *Ivi.*, p.160 e Friedrich Nietzsche, *Genealogia della Morale*, II, §2-7.

<sup>37</sup> *Ivi*, p.161.

<sup>38</sup> *Ivi*, p.166.

capitalistico, determinato da elementi non scambiabili: il prestigio (lignaggio) e il consumo distribuito dai capi. Il plusvalore di codice è caratterizzato dall'introduzione di uno squilibrio *naturale*, su cui si regge proprio la fonte energetica del sistema, tutto il sistema dei doni e contro doni. Infatti i doni che ricevono i capi e i contro doni che reimmettono nel popolo sono caratterizzati da una naturale asimmetria determinata dal prestigio. Il prestigio viene codificato grazie all'iscrizione primaria, al segno sul corpo. Non bisogna dimenticare che gli accenni ad elementi definibili *protocapitalistici*, come il debito o il plusvalore, non devono far pensare alla rilettura storica alla luce della assoluta necessità della fase capitalistica. Se c'è del capitalismo presente nella macchina territoriale primitiva, esso è piuttosto il terrore della decodificazione dei flussi: «Il capitalismo è la verità universale nel senso che è il *negativo* di tutte le formazioni sociali: è la cosa, l'innominabile, la decodificazione generalizzata dei flussi che fa capire *a contrario* il segreto di tutte queste formazioni»<sup>39</sup>. Il terrore della decodificazione dei flussi è data come limite connaturato alla naturale instabilità della macchina territoriale – e di qualunque altra macchina sociale, che *non funziona se non guastandosi* – che si basa appunto sull'energia di movimento determinata dal plusvalore di codice inserita all'interno di un sistema determinato da scambi e dono.

Nel sotto paragrafo *Il problema di Edipo*, viene mostrato il limite interno del socius primitivo: *il flusso germinativo intenso*<sup>40</sup>, legato al mito primordiale che stabilisce una filiazione *diretta, indifferenziata, ambigua*, fra le divinità e gli individui. Questi vengono a porsi come *intensità pre-individuali* piuttosto che come individui definiti da un nome e da una parentela. Poiché, come detto, il funzionamento della macchina necessita dell'energia data dal plusvalore di codice il socius ha bisogno di *marchiare* gli individui, dar loro un *nome*. Il sistema d'alleanze e lignaggi si tramanda attraverso le donne della tribù: di qui dunque il bisogno di proibire l'incesto – esteso frequentemente a tutte le donne della tribù di origine e non solo alle proprie consanguinee – che viene a porsi come *rappresentante spostato* del desiderio al fine di rimuovere il *rappresentante reale* del desiderio, ovvero il ritorno alla terra nel flusso germinativo intenso. Questo rappresenta il terrore del socius iscrittore, ciò che deve essere assolutamente rimosso perché, nella sua fluidità, non è per natura codificabile. Dalle intensità pre-individuali si è passati al sistema in estensione dei nomi, dei lignaggi e delle alleanze: i flussi possono essere così ricodificati: «Perché i flussi siano codificabili, bisogna che la loro energia si lasci quantificare e qualificare [...]. Questo è possibile solo nel sistema in estensione che rende discernibili le persone»<sup>41</sup>. Per rimuovere l'influsso germinale d'intensità, rappresentante reale *rimosso* dalla riterritorializzazione dei flussi sul socius iscrittore territoriale, è

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p.170.

<sup>40</sup> *Ivi*, p.181.

<sup>41</sup> *Ivi*, p.182.

necessaria una *rappresentazione rimovente*: le *alleanze laterali* sono ciò che rendono la serie delle filiazioni estensiva.

Osserviamo come non sia presente in origine alcun complesso di Edipo: il divieto d'incesto è funzionale alla riterritorializzazione dei flussi come «effetto retroattivo della rappresentazione rimovente *sul* rappresentante rimosso [corsivo degli autori]» che viene sfigurato e offuscato da categorie e limiti immessi dalla rappresentazione rimovente stessa. È questo dunque l'inizio della lunga storia dell'edipizzazione, la fondazione della possibilità di ingresso di Edipo nel socius, che adesca il desiderio nella sua trappola. La macchina territoriale primitiva dunque riesce a riterritorializzare il proprio stesso limite; ciò che non riesce però a prevedere e ad evitare è l'imprevisto *esterno*. Ciò che ne sancisce la fine è l'arrivo dell'orda barbarica delle bionde bestie da preda: *i fondatori di Stato*.

Arrivano come il destino, senza causa, senza ragione, senza riguardi, senza pretesto, sono là con la rapidità del lampo, troppo terribili, troppo impreveduti, troppo convincenti, troppo *altri* per essere solo oggetto di odio. La loro opera consiste nel creare istintivamente forme, nel coniare impronte; sono gli artisti più involontari e più inconsci che esistano: là ove compaiono, *in poco tempo appare qualcosa di nuovo, un congegno sovrano che è vivente*, ove ogni parte, ogni funzione è delimitata e determinata, ove nulla trova posto se non ha prima il suo significato rispetto all'insieme [primo corsivo degli autori, secondo mio]<sup>42</sup>.

### 1.2.2 *La macchina dispotica barbarica*

L'imprevisto arrivo dell'orda di barbari sconfigge la macchina territoriale primitiva istituendo dunque un secondo tipo di socius: il corpo del *Despota*. Il despota si pone al limite della macchina territoriale facendone saltare i meccanismi di codificazione dei flussi: rompe la catena di filiazione estesa e istituisce nuove forme di alleanza. La filiazione diviene *verticale* e *diretta*: il despota è in contatto diretto col Dio, è portatore di un sapere esclusivo e il popolo deve seguirlo: «Per la prima volta si è ritirato alla vita e alla terra qualcosa che consentirà di giudicare la vita e di sorvolare la terra, principio di conoscenza paranoica. Tutto il gioco relativo delle alleanze e delle filiazioni è portato all'assoluto in questa nuova alleanza e in questa filiazione diretta»<sup>43</sup>. Il despota è il grande *paranoico* perché investe la formazione sociale in maniera assoluta col suo potere di oggettivare la trasformazione – nuova filiazione diretta, nuovo sistema di alleanze – interamente con il suo corpo: è il corpo del despota il nuovo luogo d'iscrizione, su cui i flussi (da lui stesso deterritorializzati) verranno riterritorializzati. Ogni despota porta con sé il suo esercito e i suoi funzionari, i suoi

---

<sup>42</sup> Nietzsche, *Genealogia della Morale*, II, § 17. Citato in *Ivi*, p.215.

<sup>43</sup> *Ivi*, p.218.

discepoli, la sua scia di *perversi* che ne diffondono e ne fanno rispettare le leggi. Al posto delle alleanze laterali, in estensione, il sistema della macchina dispotica è piramidale: al vertice il despota come motore immobile (o il dio, ma essendo il despota diretto discendente del dio sono praticamente sovrapponibili al vertice della piramide), nello strato intermedio l'apparato burocratico come superficie d'iscrizione laterale e organi di trasmissione, alla base il popolo, come pezzi lavorativi. Il sistema di alleanze basate sui lignaggi viene mantenuto ma la sua codifica viene *surcodificata*: il plusvalore prodotto viene assorbito dal despota «come un immenso diritto di primogenitura su ogni filiazione, un immenso diritto di prima notte su ogni alleanza»<sup>44</sup>. La filiazione verticale ha un altro effetto: quello di deterritorializzare la terra stessa. La divisione dei terreni basata su segni astratti rende la terra un oggetto di proprietà del despota (dello Stato), ponendo appunto dei confini che non sono più i segni propri della terra. Dall'estensione orizzontale della macchina territoriale primitiva si passa alla divisione verticale della macchina dispotica barbarica, dal debito territoriale si passa al debito dispotico. Questo perché il terrore della macchina dispotica è lo stesso della macchina precedente: la decodificazione dei flussi. Il movimento di *surcodificazione* è la soluzione che permette di ricomprendere le codifiche precedenti sul nuovo socius iscrittore. A tal fine, il despota effettua un duplice incesto: il matrimonio con la sorella fonda una nuova alleanza ponendosi al limite spaziale della macchina primitiva, operando un'appropriazione completa dei debiti d'alleanza. Il matrimonio con la madre sconquassa invece l'ordine temporale delle generazioni, accumulando serie filiative. La cellula edipica, l'incesto, non avviene però come flusso libero: vi è bensì uno *spostamento da rappresentante spostato a rappresentazione rimovente*. Questa migrazione può avvenire perché nella formazione dispotica muta il rapporto tra *voce* e *grafismo*: nella formazione primitiva voce e grafismo (segno, marchio) formano una sorta di rete, in cui «non si cessa di saltare dalle parole alle cose, dai corpi alle appellazioni, secondo le esigenze estensive del sistema in lunghezza e in larghezza»<sup>45</sup>, in cui tutto è allo stesso tempo in uso e in funzione. Questo rapporto del linguaggio con i vari socius verrà sviluppato maggiormente nel prossimo capitolo, basta per il momento segnalare come questo mutamento del rapporto è ciò che permette la nascita della scrittura vera e propria – che soppianta la voce – e l'istituzione del *significante dispotico*: «il grafismo si allinea, si piega sulla voce e diventa scrittura. Nello stesso tempo esso induce la voce non più come quella dell'alleanza ma come quella della *nuova alleanza*, voce fittizia d'al di là che si esprime nel flusso di scrittura come *filiazione*

---

<sup>44</sup> *Ivi*, pp.220,221.

<sup>45</sup> *Ivi*, p.229.

*diretta*»<sup>46</sup>. Il significante è ciò che permette di *surcodificare*<sup>47</sup> la catena primitiva territoriale, poiché significa ciò che impone il despota e immette mancanza nella catena, introducendo dunque la subordinazione. Ciò che impediva l'incesto ha cessato di esistere, sorella e madre sono dei significati attraverso cui il significante surcodifica i codici precedenti: è per questo che l'incesto cambia posto ponendosi come rappresentazione rimovente. Surcodificare i codici implica che, essendo il nuovo socius iscrittore, tutti gli organi di tutti i soggetti vengano ad iscriversi sul corpo del despota. L'antica crudeltà sussiste e viene traslata nella *legge* scritta secondo i caratteri tipici del significante dispotico: *metonimia e metafora*:

il tratto paranoico-schizoide della legge (metonimia) secondo cui essa regge parti non totalizzabili e non totalizzate, tramezzandole, organizzandole come mattoni, misurando la loro distanza e interdichendo la loro comunicazione, agendo quindi a titolo di Unità formidabile, ma formale e vuota, eminente, distributiva e non collettiva; e il tratto maniaco-depressivo (metafora) secondo cui la legge non fa conoscere nulla e non ha oggetto conoscibile, il verdetto non preesistendo alla sanzione, e l'enunciato della legge non preesistendo al verdetto<sup>48</sup>.

Risulta evidente l'ascendenza nietzschiana di tale concezione della fondazione della legge, in cui essa esprime il dispotismo del significante che produce significati che devono necessariamente il loro effetto alla causa eminente (il despota appunto) e non sono oggetto di conoscenza. Il desiderio del despota diviene l'unico possibile, esso passa dalla testa del despota al cuore dei soggetti – i cui investimenti inconsci di desiderio investiranno dunque il desiderio stesso del re. L'essenza della legge, produzione esclusiva del despota, è l'essere la forma giuridica che viene ad assumere il debito infinito nei confronti del despota e l'istaurazione di un regime di *vendetta perpetua* che si esercita in anticipo: dunque un regime di *terrore*, che impedisce la fuoriuscita dal socius di qualsiasi flusso desiderante. Riprendendo ancora la *Genealogia della morale*, Deleuze e Guattari segnalano la nascita del *risentimento*<sup>49</sup>. Le forze rese latenti, infatti, producono il risentimento dei soggetti che rispondono così alla vendetta del despota:

Hanno fatto passare tutto allo stato latente, i fondatori d'imperi; hanno inventato la vendetta e suscitato il risentimento, questa contro vendetta. E tuttavia Nietzsche dice ancora di loro quel che diceva già del sistema primitivo: non è presso di loro che la "cattiva coscienza" – intendiamo Edipo – ha attecchito

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p.231.

<sup>47</sup> La surcodifica consiste nella riappropriazione di tutti i codici del socius precedente. In pratica, il despota infrange il codice primitivo e successivamente recupera questo stesso codice assegnandolo come propria legge, spostando il luogo d'iscrizione dei codici dal corpo della terra al corpo proprio del despota.

<sup>48</sup> *Ivi*, p.239.

<sup>49</sup> Riguardo la nascita della legge e l'emergere del risentimento, Cfr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Leipzig: Naumann 1887. Ed.it. *Genealogia della morale*, trad. di Alberto Romagoli, Santarcangelo di Romagna (RN): RL 2010, I: §7,§8,§9,§10. II: §2,§3,§10,§11,§12,§13,§15,§16,§17,§18,§19,§20,§22,§24.

e si è messa a spuntare, l'orribile pianta. Solo, è stato fatto un passo di più in questo senso: Edipo, la cattiva coscienza, l'interiorità, essi li han resi possibili<sup>50</sup>.

Ad Edipo è stata dunque aperta la porta. Perché entri definitivamente sono necessarie delle ulteriori migrazioni: Edipo deve diventare il rappresentante spostato del desiderio stesso e il debito infinito deve essere interiorizzato e spiritualizzato attraverso il cristianesimo e i suoi derivati. Solo così il desiderio si rivolgerà definitivamente contro se stesso e sarà possibile leggere la storia delle contingenze di questa edipizzazione, incubo assillante di ogni società.

### I.2.3. *La macchina capitalistica civilizzata*

La teoria dello Stato originario, *Urstaat*, modello astratto di ogni formazione statale, introduce il movimento di ricodificazione che avverrà nel capitalismo. La peculiarità dello stato dispotico è di sorgere già completo nella mente del sovrano: questo lo pone dunque come unità originaria astratta verso cui tenderà il funzionamento concreto dello Stato. La surcodificazione dei codici effettuata dalla macchina dispotica è insufficiente per ricodificare la proprietà privata, le merci, la ricchezza, le classi: questi flussi scorrono sul socius decretando il fallimento dei codici. La reazione è tentare di codificarli, di *re-insufflare Urstaat* nel nuovo stato di cose: «costituire, inventare codici per i flussi deterritorializzati del danaro, della merce e della proprietà privata»<sup>51</sup>. Per fare ciò, l'astratto dello Stato tende a concretizzarsi, ad immergersi nei flussi decodificati delle forze che sfuggono al socius barbarico. Questa è una operazione del desiderio, del desiderio dello Stato: insufflare *Urstaat* nel nuovo stato di cose, rendendolo immanente al nuovo funzionamento sociale. Attraverso il cristianesimo avvengono i due momenti della trasformazione dello Stato: «la sua interiorizzazione in un campo di forze sociali sempre più decodificate e formanti un sistema fisico [e] la sua spiritualizzazione in un campo sovraterrrestre sempre più surcodificante, che forma un sistema metafisico. Contemporaneamente il debito infinito si interiorizza e si spiritualizza e l'ora della cattiva coscienza si approssima»<sup>52</sup>.

Lo stato dispotico sorge in un lampo attraverso l'arrivo improvviso e imprevisto dei fondatori di Stato, che giungono dall'esterno. La macchina capitalistica sorge in tutt'altra maniera: essa è il nemico presente all'interno del socius, si sviluppa lentamente grazie alla *congiunzione* dei vari flussi decodificati che il socius dispotico non riesce a trattenere: flussi di proprietà, di denaro, di mezzi di produzione, di lavoratori deterritorializzati. Attraverso la congiunzione dei flussi vengono riassorbiti nella produzione quegli eccessi di consumo, quei godimenti che caratterizzavano il despota e le feste

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p.242. Cfr. Nietzsche, *op.cit.*, II, § 17.

<sup>51</sup> *Ivi*, p.249.

<sup>52</sup> *Ivi*, p.251.

primitive: il produrre diviene *produrre per produrre* e il capitale è in nuovo corpo pieno deterritorializzato. L'età dell'accumulo capitalistico sostituisce al terrore il *cinismo* – capitale come mezzo per estorcere del lavoro in più – e la *pietà*: questo stesso capitale come Dio da cui emanano tutte le forze del lavoro. Il lento movimento che conduce alla formazione capitalistica viene analizzato da Deleuze e Guattari attraverso una lente esplicitamente marxiana. Il capitalismo si forma grazie alla congiunzione di due fattori principali: la formazione di una classe di lavoratori deterritorializzati (la cui unica proprietà è la propria forza lavoro) e la possibilità di disporre di questi lavoratori derivante dalla proprietà di flussi di denaro decodificati da parte della classe dominante. Il movimento chiave che permette la decodifica dei flussi di denaro è il momento in cui cessano i vincoli di alleanza fra la borghesia finanziaria e i residui del sistema feudale: il denaro diviene autoproduttivo. È il sorgere del *capitale filiativo*, che abbatte il plusvalore di codice, basato sul sistema di lignaggi e sulle alleanze, per introdurre il *plusvalore di flusso*, basato unicamente sul flusso del denaro che riproduce denaro. Dunque il limite esterno del capitalismo è interiorizzato nel flusso incessante e autoriproducentesi del capitale, il suo movimento di ricodifica sarà dunque un'*assiomatica* che consiste nel riassorbimento, sempre precario e in funzione del flusso-capitale, di tutti i codici precedenti. La *forclusione della moneta di conto*, cioè il momento in cui vengono a coincidere le due funzioni della moneta – unità di conto e mezzo di pagamento – è l'atto di nascita del capitalismo e il momento in cui esso *perde il senso della misura*<sup>53</sup>. Così viene riassorbito e diretto verso la produzione di plusvalore qualsiasi fluire desiderante libero – incluse le innovazioni tecnico-scientifiche – che tenta di sfuggire al movimento centrifugo: «ogni passaggio di flusso è una deterritorializzazione, ogni limite spostato una decodificazione»<sup>54</sup>.

In funzione della produzione di plusvalore è da leggersi tutto l'enorme apparato di *antiproduzione*: lo Stato, l'esercito e la polizia:

L'antiproduzione, consumando risorse, genera l'estrazione di un enorme plusvalore sia umano che macchinico, garantendo altresì funzioni necessarie alla macchina capitalistica: L'effusione capitalistica è quella dell'antiproduzione nella produzione a tutti i livelli del processo. Da una parte solo essa è in grado di realizzare lo scopo supremo del capitalismo, che è di produrre la mancanza nei grandi insiemi, di introdurre la mancanza là ove ce n'è sempre troppo, per l'assorbimento ch'essa opera delle risorse sovrabbondanti. D'altra parte, essa sola affianca al capitale e al flusso di conoscenza un capitale e un flusso equivalente di *fesseria*, che ne operano pure l'assorbimento e la realizzazione, e che assicurano l'integrazione dei gruppi e degli individui al sistema<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr., Enrico Radaelli, *Godere del debito*, in Francesco Vandoni, Enrico Radaelli, Pino Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Milano-Torino: Paerson Italia 2014, p.216-230.

<sup>54</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.263.

<sup>55</sup> *Ivi*, p.267.

Il plusvalore non è misurabile poiché il plusvalore macchinico del capitale costante e il plusvalore prodotto dal capitale umano variabile non sono commisurabili: il sistema si poggia sulla naturale disparità fra i due flussi, benché immanenti l'uno all'altro. Questo perché la moneta è immersa in una dinamica di flusso e riflusso, assolutamente schizofrenica. Per spiegare questa dinamica del debito infinito viene citato Bernard Schmitt<sup>56</sup>: il flusso è creato dalle banche *ex nihilo* come debito su se stesse. Queste infatti, anziché trasmettere una moneta preliminare come mezzo di pagamento, creano un sistema di debito infinito attraverso un sistema ai cui estremi è presente una moneta *negativa* – il debito iscritto nel passivo delle banche – e una moneta *positiva* – come credito dell'economia produttiva sulle banche, pura disponibilità non rientrante nel reddito. Il riflusso è il rapporto della moneta con i beni quando acquisisce un potere d'acquisto e che perde appena i beni vengono acquisiti realmente: questo certifica l'impotenza assoluta del salariato e la dipendenza relativa del capitalista industriale, dunque: «la vera polizia del capitalismo sono la moneta e il mercato»<sup>57</sup>.

Il desiderio viene catturato in questa dinamica schizofrenica rimanendo bloccato in un vicolo cieco, in cui il fluire esterno viene ricompreso verso l'interno dell'assiomatica che decodifica e deterritorializza il proprio limite esterno per ricodificare e riterritorializzare verso il proprio interno, verso il flusso del capitale generante l'abissale plusvalore.

Rimandando ai prossimi capitoli l'analisi del linguaggio capitalistico e del rapporto fra schizofrenia e capitalismo, nel presente contesto assume un interesse precipuo la questione della differenza tra investimenti preconsoci di classe e investimenti inconsci di desiderio. Nella macchina capitalistica la schiavitù è, se possibile, ancora più estrema che nella macchina dispotica, questo perché il padrone è «più schiavo dell'ultimo degli schiavi, primo servo della macchina affamata, bestia da riproduzione del capitale»<sup>58</sup>. L'uomo stesso è completamente schiavo della macchina sociale: in questo senso c'è *una sola classe*, quella degli individui inseriti nel sistema produttivo; l'unica alternativa è l'essere totalmente *altri, fuori-classe*. Tuttavia, viene riconosciuta ne *L'anti-Edipo* una differenza tra sfruttati e sfruttatori: la differenza però non risiede nel *modus operandi* della macchina produttiva, bensì in un investimento ideologico *preconsocio* che indica una direzione ideologica agli sfruttati. L'investimento preconsocio è ciò che permette di effettuare una distinzione fra gli interessi concreti delle classi, tra sfruttatori e sfruttati, tra borghese e proletario. La natura preconsocia dell'interesse enfatizza un aspetto derivante da grandi insiemi, insiemi *molari*; l'inconsocio è invece nel desiderio di gruppo che mette in gioco l'ordine *molecolare* delle macchine desideranti dove è possibile – quasi necessario dato il vicolo cieco in cui si trovano attanagliati i flussi –

---

<sup>56</sup> Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, Paris 1906, pp. 234-236. Citato in *Ivi*, p.270.

<sup>57</sup> *Ivi*, p.271.

<sup>58</sup> *Ivi*, p.289.

desiderare contro i propri stessi interessi: «No, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo»<sup>59</sup>. Il vicolo cieco è Edipo, per cui l'inconscio produce investimenti reazionari e paranoici nei confronti del campo sociale che possono contrariare gli investimenti preconsoci. Questo è particolarmente evidente nell'edipizzazione forzata della macchina capitalistica perché il suo movimento è duplice: da una parte deterritorializzare e decodificare a più non posso, allargare i limiti *schizofrenizzando* il campo; dall'altra riterritorializzare e ricodificare ferocemente per rendere il limite immanente sul socius fluido del corpo del denaro, in una nostalgia di controllo paranoica: *l'Urstaat* sempre presente come astrazione. Ma il limite estremo, assoluto del capitalismo c'è: la *schizofrenia* come estremizzazione del movimento di deterritorializzazione e decodificazione dei flussi (da distinguersi dalla schizofrenia come malattia, che si produce proprio attraverso la riterritorializzazione cruenta dei flussi *schizo*) è ciò che il capitalismo è costretto a rimuovere, il suo intrinseco terrore. La dinamica schizofrenica è dunque da caratterizzarsi come un movimento tendenziale della produzione desiderante nella direzione di una rottura del limite estremo del socius: per questo il capitalismo è costretto a spostare e ricodificare il proprio limite interno nel movimento di riterritorializzazione e riassorbimento delle tendenze *schizo*. Il flusso desiderante è, per natura, schizofrenizzante il campo sociale: esso si dirige verso il limite estremo del socius, il quale risponde o attraverso la codificazione dei flussi in dei limiti prestabiliti (la surcodificazione dispotica e la codificazione territoriale sono assimilabili a questo movimento) oppure lasciandoli scorrere fino a ricomprenderli in un limite sempre modificabile: l'assiomatica capitalista. Il sistema capitalista effettua dunque un riassorbimento dei flussi desideranti spostando il proprio stesso limite estremo, ma al contempo dirige i flussi forzatamente verso il proprio centro: il corpo del denaro. Questa per Deleuze e Guattari è la forma più violenta e spietata di codificazione e territorializzazione dei flussi desideranti, ciò che produce la schizofrenia come malattia. Lo schizofrenico è difficilmente edipizzabile in quanto sfugge a questo movimento sparigliando le categorizzazioni: Schreber delirando assume su di sé sessi, razze e divinità, sfugge alle categorie edipiche. Il movimento che mostra nei suoi deliri è esattamente quello del flusso desiderante: porta all'estremo la categoria di maschio e femmina, di dio positivo e negativo, di razza superiore e inferiore, assumendo di volta in volta uno stato intensivo diverso. Lo schizofrenico *malato* mostra nel delirio il procedere del flusso desiderante schizofrenico *sano* su cui avviene il lavoro di riterritorializzazione forzata che produce la schizofrenia come malattia e come sofferenza.

Qui entra dunque definitivamente in gioco Edipo: per respingere il limite estremo, il capitalismo ha bisogno di interiorizzarlo e di produrre un *limite interno spostato* verso cui convogliare

---

<sup>59</sup> Wilhelm Reich, *Che cos'è la coscienza di classe?*, 1934 (trad. franc. p.18). Citato in *Ivi*, p.293.

la produzione desiderante. Il limite interno spostato è installato nella produzione sociale, tra la riproduzione sociale e la riproduzione familiare: è esattamente *l'Edipo*, divenuto finalmente il *rappresentante spostato* in cui il desiderio rimane intrappolato. La triangolazione edipica è la «territorialità intima e privata che corrisponde a tutti gli sforzi di riterritorializzazione del capitalismo»<sup>60</sup>. Questa nasce dunque non come universale desiderio libidico dell'umanità che investe le figure genitoriali, bensì con i flussi decodificati del denaro e nell'interiorizzazione del debito infinito. Non è la psicoanalisi ad inventarlo, essa è soltanto al servizio della *cattiva coscienza* dando alla produzione desiderante un'ultima territorialità e un'ultima legge: il divano e l'analista dispotico esattore di denaro.

Quel che rende Edipo così terribile e mostruoso è l'inserimento forzato del flusso della produzione desiderante all'interno di un campo che non è il suo e da cui non può uscire se non prosciugandosi: «Che significa l'equazione desiderio-castrazione, se non una prodigiosa operazione, in effetti, che consiste nel rimettere il desiderio sotto la legge del despota, a introdurre nel più profondo di esso la mancanza e a salvarsi da Edipo con una fantastica regressione»<sup>61</sup>. Questa operazione consiste anzitutto nell'inserire un rapporto di *esclusività* all'interno della sintesi disgiuntiva dell'inconscio che è invece, naturalmente, *inclusiva*. La natura delle varie sintesi e degli elementi della produzione inconscia verrà analizzata nel paragrafo seguente.

### I.3. *L'inconscio produttivo anedipico*

#### I.3.1 *Le tre sintesi dell'inconscio*

La *sintesi passiva* è ciò che permette all'inconscio di effettuare le sue funzioni, ovvero *scorrere e tagliare*, assicurandone la coesistenza e lo spostamento relativi. Ciò che occorre segnalare in prima istanza è la natura *totalizzante* della *produzione*: «Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo di produzione»<sup>62</sup>. Il carattere delle macchine desideranti è di produrre del produrre, a questa immanente energia produttiva vanno dunque ricondotte le tre sintesi, tenendo a mente che si tratta sempre di processi produttivi: avremo dunque *produzioni di produzioni, produzioni di registrazioni, produzioni di consumi*. Siccome l'inconscio non significa nulla, ma pone problemi d'uso, la domanda che muove l'osservazione delle sintesi sarà: qual è l'uso delle sintesi?

Innestare del produrre sul prodotto, connettendo una macchina con l'altra, è l'uso della prima sintesi: la *sintesi connettiva di produzione*. Le macchine desideranti funzionano a regime binario, ogni macchina interrompe – taglia – il flusso di un'altra macchina che a sua volta sarà innestata ad un'altra.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p.304.

<sup>61</sup> *Ivi*, p.306.

<sup>62</sup> *Ivi*, p.4.

Questo movimento è animato dall'energia di produzione, la *libido*, grazie alla quale il sistema è sempre mobile, non vincolato da nessuna specifica connessione, nessun taglio o connessione preordinata o totale. Per spiegare la differenza fra uso edipico *trascendente* e uso anedipico *immanente* della sintesi connettiva, Deleuze e Guattari fanno riferimento alla differenza che Proust esplica in *Sodoma e Gomorra* tra due tipi, due *regioni*, di omosessualità maschile: il primo tipo si dirige esclusivamente verso un viso maschile, incurante del piacere materiale provato; il secondo tipo invece è composto da coloro i quali si dirigono verso un piacere materiale più intenso, non escludendo altresì le donne. Nel primo caso troviamo un uso specifico e globale della sintesi connettiva, che è quello proprio dell'Edipo. Nel secondo caso invece la sintesi è utilizzata in maniera parziale e non specifica, quella naturalmente propria della produzione desiderante. Nell'uso edipico della sintesi la libido come energia di prelievo e di stacco è convertita in una *manca* attraverso un «paralogismo dell'estrapolazione»<sup>63</sup>: questo agisce falsando tutta l'operazione poiché introduce nella catena una mancanza sotto forma di oggetto trascendente staccato, generando la falsa illusione di uno stacco. Dunque attraverso l'estrapolazione viene assegnata una mancanza nel desiderio, saldandolo ad una legge: questa operazione avviene principalmente nella sintesi di registrazione, in cui Edipo iscrive un *io* differenziabile da mamma e papà. Questa operazione agisce a sua volta in profondità con la sintesi connettiva di produzione perché, installando la mancanza, essa si sposta con il fluire stesso del desiderio, facendogli assumere determinati concatenamenti ed escludendone altri. Assume dunque un aspetto parentale, corrispondente alla triangolazione edipica, e uno coniugale, corrispondente alla riproduzione della triangolazione. Nell'uso anedipico della sintesi, invece, il riferimento è alla proustiana *innocenza dei fiori*: ognuno ha i due sessi, ma compartimentati, incomunicanti. La differenza sta solo nella parte che domina statisticamente.

La seconda sintesi è la *sintesi disgiuntiva di registrazione*, in cui parte della libido è trasformata in energia di registrazione, *Numen*. Nell'uso edipico viene imposto alle disgiunzioni un uso *esclusivo*, in cui avviene *l'individualizzazione*, la registrazione dell'individuo, decretando la funzione differenziante della proibizione dell'incesto: essere papà *oppure* mamma *oppure* bambino. Quello che sovverte questo regno dell'*oppure* è la singolare esperienza dello schizofrenico, che utilizza le disgiunzioni in modo *inclusivo*: «Una disgiunzione che resta disgiuntiva, e che tuttavia afferma i termini disgiunti, li afferma attraverso tutta la loro distanza, *senza limitare l'uno con l'altro né escludere il secondo dal primo*, è forse il più profondo paradosso. “Sia...sia”, invece di “oppure”. [...] Lo schizofrenico è morto o vivo, non le due cose al contempo, ma ciascuna delle due in una

---

<sup>63</sup> Ivi, p.122

distanza che sorvola scivolando [corsivi degli autori]»<sup>64</sup>. L'uso inclusivo della disgiunzione ha implicazioni ontologiche profondissime: concepire la differenza senza negazione esclude la differenza fra essere e nulla e permette di concepire l'essere univoco come coincidenza degli opposti. Schreber, che nei suoi deliri è uomo e donna, morto e vivo, diviene «il nome dell'infinito in atto di Cusano e Bruno, della sostanza spinoziana, della durata creatrice di Bergson. Schreber è il nome per l'immanenza assoluta»<sup>65</sup>.

Edipo oltre ad operare sulle disgiunzioni rendendole differenzianti ed esclusive, introducendo dunque la negazione, induce il terrore dell'*indifferenziato*. Ma è egli stesso a crearlo come il rovescio del sistema di differenziazioni esclusive. Viene così imposta una scelta fra due alternative senza soluzione, viene immesso l'inconscio in un duplice vicolo cieco. Edipo non è risolvibile perché crea esso stesso entrambe le alternative. Nella prima risolvere Edipo consiste nell'interiorizzarlo nel riconoscimento delle funzioni di registrazione differenziale parentale: queste però verranno ritrovate nell'autorità sociale, senza uscire dunque dalla rappresentazione edipica. Nella seconda alternativa, la minaccia è il cadere nell'indifferenziato, nella notte nevrotica delle identificazioni immaginarie: ma abbiamo visto come sia egli stesso a crearlo. Questo duplice vicolo cieco è il paralogismo della psicoanalisi nella seconda sintesi e consiste nell'emissione di due ordini contraddittori: ciò che Bateson definisce *double bind*<sup>66</sup> e in cui riconosce una situazione particolarmente schizofrenizzante. Per Deleuze e Guattari è, invece, la situazione edipizzante per eccellenza. Edipo assume dunque due forme: una simbolica differenziante, un'altra immaginaria identificatoria. L'unico modo per uscirne è tentare di scardinare l'alternativa stessa, rifiutando l'alternativa strutturalista che pone Edipo come funzione simbolica della struttura, introducendo una differenza di natura tra simbolico e immaginario. La soluzione è fare un uso inclusivo delle sintesi disgiuntive, *disepidizzare* l'inconscio e raggiungere le regioni dell'inconscio *orfano*.

Una parte dell'energia di registrazione si trasforma ulteriormente in un'energia residua: l'energia di consumo, *Voluptas*, che anima la *sintesi congiuntiva di consumo*. Nell'uso anedipico e immanente della sintesi il soggetto percorre i vari stati intensivi sul corpo senza organi in maniera *nomade* e *polivoca*, consumando di volta in volta stati intensivi diversi. Il viaggio dello schizofrenico è *sur place*: si sposta in intensità più che in luoghi. Il viaggio non è frutto del delirio, bensì di un sentimento, un'emozione intensiva: *l'affetto*, che si pone come radice e principio di differenziazione dei deliri. L'ordine intensivo che si produce mescola razze, culture, religioni, sessi. Questi sono

---

<sup>64</sup> Ivi, pp. 83,84

<sup>65</sup> Ronchi, *op.cit.*, p.33

<sup>66</sup> Cfr. Bateson et al, *Towards a Theory of Schizophrenia*, in «*Behavioral Science*», 1956, I. Citato in Deleuze, Guattari, *op.cit.*, p.87

caratterizzati dunque in intensità: i nomi della storia sono da intendersi come *effetti* in un campo di forze. Lo schizofrenico non si crede Napoleone, bensì attraversa quel determinato campo intensivo, quella regione di forze, a cui è assegnato il nome di Napoleone: non c'è un soggetto al centro, ma una serie di stati intensivi nel tessuto congiuntivo e un soggetto residuo che percorre il cerchio e passa per tutti gli stati. L'azione che effettua l'Edipo in questo caso è di utilizzare la sintesi in maniera *segregativa e biunivoca*, assegnando sempre lo stesso nome a tutti i nomi della storia: il nome del padre. Viene criticato su questo punto Maud Mannoni, la quale pone la struttura familiare come matrice originaria precedente alla rottura delle relazioni familiari verso temi razziali, storici e politici. L'origine è identificata nella *forclusion* iniziale del significante del padre, installando dunque una mancanza verso cui riportare tutti i nomi della storia. Il complesso movimento in intensità viene dunque spinto verso un punto di mancanza che respinge ulteriormente il soggetto verso l'indifferenziazione immaginaria materna: anche qui il *double bind* funziona in modo spietato. Tutto il tema storico-politico viene ricondotto verso determinazioni familiari attraverso le identificazioni immaginarie guidate da Edipo. Continuando infatti ad affidare il ruolo di organizzatori a elementi simbolici o strutturali che sono ancora quelli della famiglia o della sua matrice edipica si è solo trovato il modo di rendere la famiglia trascendente: «È proprio questo l'incurabile familiarismo della psicanalisi, che inquadra l'inconscio nell'Edipo, che lo lega da ambo le parti, che schiaccia la produzione desiderante, che condiziona il paziente a rispondere papà-mamma, a consumare sempre papà-mamma»<sup>67</sup>. Il terzo paralogismo dunque instaura un insieme di relazioni biunivoche tra le determinazioni del campo sociale e le determinazioni familiari, forzando dunque la direzione dell'investimento libidinale verso il papà-mamma. Le figure genitoriali non sono dunque da intendersi come organizzatori, bensì come stimoli induttori qualsiasi, uno fra i tanti tagli del flusso desiderante:

La famiglia non genera i suoi tagli. Le famiglie sono tagliate da tagli che non sono familiari: la Comune, l'affare Dreyfus, la religione e l'ateismo, la guerra di Spagna, l'ascesa del Fascismo, lo stalinismo, la guerra del Vietnam, il maggio del 1968... tutto ciò forma i complessi del inconscio, più efficaci del sempiterno Edipo. E si tratta proprio dell'inconscio. Se vi sono strutture, esse non esistono nello spirito, all'ombra di un fallo fantastico che ne distribuirebbe le lacune, i passaggi e le articolazioni. Esse esistono nel reale immediato possibile<sup>68</sup>.

### I.3.2 *Il corpo senza organi e gli oggetti parziali*

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p.102.

<sup>68</sup> *Ivi*, p.108.

Il concetto di *corpo senza organi* è fondamentale per comprendere il funzionamento dell'inconscio proposto ne *L'anti-Edipo*. È prodotto nella prima sintesi passiva di produzione, come ciò che neutralizzerà o metterà in moto le due teste del desiderio: «Gli oggetti parziali e il corpo senza organi sono i due elementi materiali delle macchine schizofreniche: gli uni come pezzi lavorativi, l'altro come motore immobile; gli uni come micromolecole, l'altro come molecola gigante, entrambi in un rapporto di continuità alle due estremità della catena molecolare del desiderio»<sup>69</sup>. La definizione è un omaggio ad Antonin Artaud che parla di corpo senza organi in una performance radiofonica:

*E legatemi se volete,  
ma non c'è nulla di più inutile di un organo.  
Quando gli avrete fatto un corpo senza organi,  
lo avrete allora liberato da tutti i suoi automatismi  
e reso alla sua autentica libertà*<sup>70</sup>.

Il corpo senza organi è *inesteso*: soffre dell'organizzazione, di qualunque organizzazione, esso è per definizione anti-produzione. Questo permette di comprendere, attraverso un parallelismo *fenomenologico*, la necessità della stazione di improduttività – il corpo pieno, il *socius*, le cui differenti forme sono state analizzate nel paragrafo precedente – nel processo produttivo che, ponendosi come *superficie* d'iscrizione, arroga su di sé le forze produttive e i prodotti di tale forza, *come se emanassero da esso*: «Tutto sembra (oggettivamente) prodotto dal capitale in quanto quasi-causa»<sup>71</sup>. Il corpo senza organi è definibile dunque in maniera duplice: come ripulsione all'organizzazione della macchina desiderante e come superficie inestesa d'iscrizione. Il primo senso della definizione è probabilmente ciò che più si avvicina ad una pulsione di morte, ad un improduttivo indifferenziato. Nel secondo senso è evidente come, essendo la superficie su cui si iscrive la produzione, esso sia presente dove c'è il prodotto. Inoltre essendo inesteso si pone come superficie d'iscrizione in *intensità*: «Il corpo senza organi indica sia il campo di una sperimentazione che avviene in intensità, sia il piano della realtà che non si confonde né con l'estensione né con l'oggettività»<sup>72</sup>. La superficie scivolosa del corpo senza organi, questo sostrato indifferenziato, è ciò su cui si agganciano le macchine desideranti come punti intensivi, *energetici*, disgiuntivi in una sintesi di registrazione che si sovrappone alla sintesi produttiva inconscia (prima sintesi dell'inconscio, oggetto del prossimo paragrafo) delle macchine desideranti: al «sia...sia» della produzione schizofrenica si aggiunge l'«e poi...» della sintesi di registrazione (seconda sintesi). Questa energia

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p.374.

<sup>70</sup> Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, ed.it. *Per farla finita con il giudizio di dio*, tr. di M. Dotti, Viterbo: Stampa Alternativa 2000, p. 53.

<sup>71</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.12.

<sup>72</sup> Paolo Godani, *Deleuze*, Roma: Carocci 2009, p.81.

di disgiunzione viene denominata *Numen* – potenza divina – e ci proietta verso lo spinozismo immanente alla nozione di corpo senza organi, scevro da implicazioni religiose: «I *divenire* umani sono a tutti gli effetti, per Deleuze e Guattari, divenire naturali e, quindi, divini [corsivo dell'autore]»<sup>73</sup>. *Deus sive Natura*.

I divenire umani sono ciò che caratterizza il meccanismo di *soggettivazione* sul corpo senza organi: il soggetto si lascia individuare sulla superficie di registrazione errando sul corpo senza organi alla periferia delle macchine desideranti. Esso nasce, rinasce e si riconosce in base agli stati che consuma grazie alla energia di consumo, *Voluptas*, che anima la sintesi congiuntiva (terza sintesi dell'inconscio: «è dunque...»). Il soggetto è prodotto come un *resto* accanto alle macchine desideranti, si confonde con la *macchina celibe* che opera la riconciliazione residua del meccanismo binario di ripulsione-attrazione che avviene tra il corpo senza organi e le macchine desideranti (operato a sua volta dalla *macchina paranoica*, che predispone l'organizzazione aprendo dunque alla ripulsione, e la *macchina miracolosa*, che predispone l'attrazione). Il soggetto è, dunque: «nient'altro che il suo processo, esso emerge dalla natura, ne è il supergetto o la piega. *L'inconscio anedipico è perciò il passato trascendentale del soggetto, la sua storia naturale* [corsivo mio]»<sup>74</sup>. Tutto questo *macchinare*, questo funzionare prodotto e riprodotto in maniera sempre imperfetta avviene sul corpo senza organi, *l'uovo liscio* sempre percorso da gradienti, da potenziali, da soglie: da stati intensivi d'intensità sempre positiva, che si stagliano sull'intensità *sempre zero* del corpo senza organi.

Il corpo senza organi sembra presentarsi dunque come la sostanza spinoziana; i suoi attributi sono gli *oggetti parziali*: «Il corpo senza organi è la sostanza immanente, nel senso spinoziano della parola; e gli oggetti parziali sono come i suoi ultimi attributi, che gli appartengono appunto in quanto sono realmente distinti e non possono in quanto tali escludersi ed opporsi»<sup>75</sup>. La scoperta degli oggetti parziali viene attribuita da Deleuze e Guattari a Melanie Klein, con la quale si apre un confronto. Per Klein l'oggetto parziale – l'esempio principe è il primo oggetto che viene scisso: il seno della madre in quanto separato dalla madre, la quale viene invece a configurarsi come oggetto totale – è ciò verso cui si dirige la pulsione arcaica del bambino, in un rapporto *fantasmatico* dialettico che divide gli oggetti in *buoni* e *cattivi*. La percezione di buono o cattivo in relazione ad un oggetto non deriva soltanto dalla disponibilità nel soddisfare la pulsione ma anche dalla proiezione che il bambino effettua sull'oggetto. L'affetto o l'aggressività verso l'oggetto deriva direttamente dalla dualità tra

---

<sup>73</sup> Ronchi, *op.cit.*, p.120.

<sup>74</sup> *Ibidem*

<sup>75</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.374.

pulsione di vita e pulsione di morte, che in Klein è *congenita*<sup>76</sup>. La colpa della concezione kleiniana è di offuscare, seppur sia essa ad introdurlo, il carattere reale e parziale di questo mondo di stacchi e divisioni, riconducendolo ad una natura fantasmatica e agli oggetti come pezzi di una totalità – l'io – e come forme della relazionalità schiacciata su una rappresentazione familiare. In pratica, quello che viene rimproverato a Klein è di ricondurre tutto a Edipo, nonostante venga definita la «meno edipizzante degli psicanalisti»<sup>77</sup>. Questo conduce ad una conversione dell'energia degli oggetti parziali – la cui natura è invece di essere componenti delle macchine desideranti che operano tagli e stacchi sul flusso desiderante – dirigendola verso un oggetto completo staccato come mancanza. Ciò deriva dal fatto che per Klein gli oggetti parziali sono pezzi delle persone globali, a cui si riconduce la pulsione inconscia. Ma per Deleuze e Guattari

l'inconscio ignora le persone. Gli oggetti parziali non sono rappresentanti di oggetti parentali nei supporti di relazioni familiari; sono pezzi nelle macchine desideranti, che rinviano a un processo e a rapporti di produzione irriducibili e primari rispetto a ciò che viene registrato nella figura di Edipo. [...] È questa la legge degli oggetti parziali. Nulla manca, nulla può essere definito come mancanza; e le disgiunzioni nell'inconscio non sono mai esclusive, ma sono oggetto di un uso propriamente inclusivo<sup>78</sup>.

Lo sperimentare desiderante del bambino non è dunque prodotto in *funzione* di figure genitoriali. Può certamente essere ricondotto alla madre ma il seno è, nella concezione macchinica, collegato alla macchina desiderante: la macchina desiderante – *bocca del bambino* – opera tagli sul flusso – *latte* – producendo un oggetto parziale collegato a sua volta alla macchina desiderante – *seno* – a cui la madre è ricondotta solo in ultima istanza, in fase di *registrazione del processo*. Le figure genitoriali hanno dunque indubbiamente un ruolo, ma è tolta loro la centralità indiscussa assegnatagli dalla psicoanalisi: sono presenti tra i tanti stimoli induttori che il bambino incontra e su cui non si appiattisce l'intera rappresentazione inconscia dell'adulto.

Gli oggetti parziali, è bene precisare, non si configurano ne *L'anti-Edipo* come i componenti che formano la totalità dell'inconscio ma come *funzioni molecolari*: vengono prodotti e operano a loro volta tramite tagli del flusso che rinviano ulteriormente ad altri oggetti parziali e ad altre macchine desideranti in uno stato di *dispersione* che non ha nulla a che vedere con una totalità: «*Deposta ogni struttura, abolita ogni memoria, annullato ogni organismo, disfatto ogni legame, essi valgono come oggetti parziali grezzi, pezzi lavorativi dispersi in una macchina anch'essa dispersa*»<sup>79</sup>. Escludere categoricamente qualsiasi organizzazione strutturale delle funzioni inconse vuol dire

---

<sup>76</sup> Cfr. Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Oggetto parziale*, pp.400-402.

<sup>77</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.48.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 49 e 64.

<sup>79</sup> *Ivi*, p.371.

anche escludere qualsiasi mancanza: quello che fa la struttura è infatti proprio l'instillare la mancanza all'interno di questo macchinare disorganizzato, dandogli dunque una direzione e, di conseguenza, un'organizzazione. Bisogna dunque *rovesciare la struttura*: il riferimento è a Lacan e a Serge Leclaire. Di quest'ultimo viene citato ne *L'anti-Edipo* il testo *Realité du désir*, in cui tenta di definire il rovescio della struttura come puro essere di desiderio: «Egli vi scorge una molteplicità di singolarità prepersonali, o di elementi qualunque, che si definiscono appunto per l'assenza di legame. [...] “Se l'analisi ritrova il legame tra due elementi, è segno che non sono i termini ultimi, irriducibili dell'inconscio” [corsivo degli autori]»<sup>80</sup>. Il rimprovero mosso a Leclaire è di ricondurre questo movimento ad una finzione, dunque di non portarlo all'estremo: alla realtà del desiderio.

### I.3.3. *L'inconscio molecolare*

Togliendo alla famiglia il primato assoluto negli investimenti inconsci di desiderio viene altresì assegnato da Deleuze e Guattari il primato degli investimenti sociali: «L'inconscio è anzitutto un concatenamento sociale»<sup>81</sup>. Ne *L'anti-Edipo* si distinguono due tipologie di investimento: uno paranoico-segregativo, che investe la totalità delle grandi macchine sociali *molari* (ad es. lo Stato, la razza), l'altro invece polivoco e nomade, *schizo*, che investe i microinsiemi a livello *molecolare*, i pezzi sparsi non necessariamente ricondotti ad una totalità strutturale. L'investimento paranoico e l'investimento schizofrenico sono i poli opposti dell'investimento desiderante inconscio: il primo subordina la produzione desiderante alla formazione di sovranità e all'insieme gregario derivante, il secondo invece è sottomete l'insieme alle molteplicità molecolari delle produzioni di desiderio. Questa due differenti regioni degli investimenti inconsci permettono di introdurre e comprendere perché Deleuze e Guattari parlino di *inconscio molecolare*. Le forze attraverso cui si produce e riproduce l'inconscio sono infatti inestricabilmente legate a quelle che stanno alla base delle formazioni sociali e all'interazione di queste con l'inconscio stesso: le grandi macchine sociali molarizzanti e le micromacchine desideranti molecolari «sono le stesse macchine, ma non lo stesso regime [corsivo mio]»<sup>82</sup>. La differenza di regime è paragonabile alla differenza che c'è fra microfisica e macrofisica: nella prima troviamo il desiderio macchinizzante molecolare, nella seconda la struttura sociale molarizzante e antidesiderante. Le macchine molecolari desideranti sono all'interno delle macchine molarizzanti sociali in un rapporto di reciproca interazione: esse possono essere definite *l'inconscio delle macchine sociali*.

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p.353.

<sup>81</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. Raccolta di saggi e interviste a cura di Ubaldo Fadini, cit., p.68.

<sup>82</sup> *Ivi*, p.115.

È bene sottolineare l'assenza di qualsiasi procedere finalistico in questa stretta equiparazione fra macchine sociali e macchine desideranti: nelle macchine sociali, nelle macchine molarie in generale, non vi è nessun finalismo funzionalista perché in queste vi è distinzione tra montaggio e uso: il produrre non è mai autoproduzione. Il funzionalismo è riconducibile solo ad un livello microscopico molecolare: «C'è funzionalismo solo a livello submicroscopico delle macchine desideranti, concatenazioni macchiniche, macchinario del desiderio (*engineering*); solo qui infatti funzionamento e formazione, uso e montaggio, prodotto e produzione si confondono»<sup>83</sup>. La distinzione tra molare e molecolare ha un'esplicita ascendenza dalla biologia molecolare: viene infatti posto un parallelismo fra il funzionamento del codice genetico e del codice sociale. In entrambi i codici la catena degli elementi funzionali assume un significato solo guardandola nella prospettiva dei grandi insiemi. A livello molecolare gli elementi della catena non hanno alcun senso né significato: «Una proteina globulare è già, su scala molecolare, una vera e propria macchina per le sue proprietà funzionali, ma non per la sua struttura fondamentale ove non si discerne nient'altro che il gioco delle combinazioni cieche. Caso captato, conservato, riprodotto dal macchinario dell'invarianza e così convertito in ordine, regola, necessità»<sup>84</sup>.

Il primo a porre una possibile interazione fra inconscio e genetica è stato Leopold Szondi: egli ha introdotto l'inconscio *genico* in cui agirebbero delle tendenze pulsionali ereditarie a carattere recessivo che influenzerebbero i rapporti e gli affetti interpersonali. Seppur questo tipo di inconscio venga frequentemente definito, dallo stesso autore, *familiare*, Deleuze e Guattari escludono che sia ricompreso in una dimensione prettamente familiare: nei suoi test è sempre presente la componente esterna alla famiglia. Nei test, Szondi infatti mostrava fotografie di assassini, ermafroditi, stupratori, ecc., al fine di esplorare gli impulsi repressi: qualcosa di ben diverso dalla componente familiare. Inoltre egli rifiuta qualsiasi interpretazione statistica dei suoi test, intraprendendo la via del molecolare: finisce però con l'istituire, al posto degli insiemi statistici, delle categorie ugualmente chiuse e standardizzanti. Fallisce dunque l'obiettivo di raggiungere gli elementi molecolari del desiderio, tutto il ciclo produttivo e autoproduttivo dell'inconscio.

L'analisi non edipizzante dunque deve relazionarsi con questo inconscio molecolare valutandone le dinamiche di funzionamento, le sintesi, le transizioni dal molare al molecolare e viceversa. Per Deleuze e Guattari gli investimenti inconsci degli ambienti sociali sono sessuali: questa è un'evidente inversione della teoria psicoanalitica, secondo la quale le pulsioni sessuali familiari subiscono una trasformazione per *entrare in società*. In questa concezione vi è inoltre un'esplicita vicinanza con la teoria di Reich: «Essa ha l'incomparabile vantaggio di mostrare il duplice polo della

---

<sup>83</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.327.

<sup>84</sup> Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, pp.104-112. Citato in Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.328.

libido, come formazione molecolare su scala submicroscopica, e come investimento delle formazioni molari a livello degli insiemi organici e sociali»<sup>85</sup>. Per comprendere come la sessualità investa il campo sociale è necessario uscire da una visione della libido antropomorfa, frutto dell'edipizzazione, rivolgendo lo sguardo all'inconscio nei suoi investimenti libidici reali:

La sessualità è l'investimento inconscio di grandi insiemi molari proprio perché nell'altro suo aspetto essa è identica al gioco degli elementi molecolari che costituiscono questi insiemi in condizioni determinate. Il *nanismo* del desiderio come correlato del suo gigantismo. La sessualità fa rigorosamente un tutt'uno con le macchine desideranti in quanto sono presenti attive nelle macchine sociali, nel loro campo, nella loro formazione, nel loro funzionamento. Sesso non umano: sono le macchine desideranti, elementi macchinici molecolari, le loro concatenazioni e le loro sintesi senza le quali non ci sarebbe né sesso umano specificato nei grandi insiemi, né sessualità umana capace di investire questi insiemi<sup>86</sup>.

L'inconscio molecolare ignora la castrazione su cui invece si impernia la teoria sessuale freudiana del sesso unico – quello maschile, rispetto al quale la donna si riconosce come mancanza – e in cui ricade la teoria della sessualità di Klein: essa infatti esce dalla visione fallocentrica donando positività al sesso femminile, ma riconduce ad un antropocentrismo castrato dal riassorbimento femminile – si potrebbe dire che Klein passa dal sesso unico freudiano al genitore unico. Le sintesi dell'inconscio molecolare invece procedono producendo connessioni non specifiche, disgiunzioni inclusive, congiunzioni nomadi: i tagli producono flussi molteplici che a loro volta producono nuovi flussi e nuove concatenazioni: «Ovunque una transessualità microscopica, che fa sì che la donna contenga tanti uomini quanto l'uomo, e l'uomo altrettante donne, capaci di entrare gli uni con le altre, le une cogli altri, in rapporti di produzione di desiderio che sovvertono l'ordine statistico dei sessi. Fare l'amore non è fare uno, e neppure due, ma fare centomila [...] La formula schizoanalitica della rivoluzione desiderante sarà innanzitutto: a ciascuno i suoi sessi»<sup>87</sup>.

#### 1.4. *L'inconscio macchinico funziona?*

In quest'ultimo paragrafo l'obiettivo è comprendere se la critica all'inconscio freudiano mantenga la stessa forza decostruttiva paragonata ad alcuni testi di Freud. Occorre tenere ben presente due aspetti: non si sta cercando di proporre una improbabile *Aufhebung* tra le due opposizioni né di rintracciare un sotterraneo freudismo ne *L'anti-Edipo*. L'obiettivo è piuttosto riconoscere dei punti in cui, nel procedere dei testi freudiani, viene enfatizzato il carattere produttivo e dinamico dell'inconscio, che Deleuze e Guattari stessi hanno sottolineato come grande merito del fondatore

---

<sup>85</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.332.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp.334-335.

<sup>87</sup> *Ivi*, p.336.

della psicoanalisi. Qualora i punti di fuga venissero ricondotti, nella sistematizzazione freudiana, a tentativi di addomesticamento dell'inconscio nella gabbia ideologica edipico-familiare, l'impostazione critica decostruttiva de *L'anti-Edipo* verrebbe dunque radicalizzata o comunque confermata.

In prima istanza è possibile porre un paragone tra il testo freudiano *Totem e tabù*<sup>88</sup> e quanto espresso nel precedente paragrafo riguardante la macchina territoriale primitiva. Il procedimento freudiano ricostruisce da dati antropologici una costruzione sociale nelle popolazioni primitive derivandola dalla manifestazione dei conflitti pulsionali inconsci alla base del complesso di Edipo. Il divieto di incesto riguardante le donne della stessa tribù è da Freud letto come un atavico metodo di risoluzione sociale del complesso edipico: nell'orda primitiva il padre possedeva infatti tutte le donne, i fratelli si alleano contro di lui e lo uccidono istituendo il tabù delle donne per evitare nuovi scontri derivanti da un tentativo di monopolio delle donne. Il senso di colpa derivante dall'uccisione del padre trova espressione nell'istituzione dell'animale totem: questi viene venerato ed è proibito ucciderlo e mangiarne le carni. Il divieto di unirsi con le donne del clan e l'istituzione del totem sarebbero espressione per Freud del conflitto pulsionale derivante dalla rimozione della pulsione inconscia incestuosa verso la madre e di quella aggressiva verso il padre propria del complesso di Edipo: lo studio dell'infanzia dell'umanità – le popolazioni primitive – permette dunque di guardare ai conflitti pulsionali dell'infanzia. Allo stesso modo sono dunque paragonabili il culto totemico e le zoofobie nei bambini: l'animale venerato è l'animale temuto, il rappresentante del padre verso cui la pulsione mantiene la stessa ambivalenza. Nella lettura psicoanalitica di fatti antropologici Freud mostra come l'istituzione sociale sia fortemente intrisa di una componente inconscia: i conflitti pulsionali, spesso nascosti e latenti nell'uomo civilizzato, nelle popolazioni selvagge si manifestano nella struttura sociale stessa. In questa lettura la vicinanza con le tesi de *L'anti-Edipo* in cui si parla dell'interazione necessaria fra macchina desiderante e macchina sociale è evidente. Ma Freud resta imbrigliato nel ricondurre tutto questo gioco pulsionale al teatrino familiare invece di radicalizzare, in un'ottica anedipica, questa costruzione inconscia desiderante della società. Il divieto del matrimonio con le donne della stessa tribù non è da intendersi come una rappresentazione del conflitto pulsionale derivante dall'impossibilità di unirsi con la madre, ma come un meccanismo sociale: per Deleuze e Guattari, così come per Lévi-Strauss<sup>89</sup>, il matrimonio è il modo attraverso il quale nelle società primitive vengono perpetuate le alleanze, dunque è necessario che avvenga verso l'esterno

---

<sup>88</sup> Freud, *Totem und Tabu* (1912). Ed.it., *Totem e tabù, Opere, Vol. VII*, cit.

<sup>89</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp.556-560. Citato in Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.178.

della tribù. Per Freud invece il meccanismo sociale ritorna direttamente e necessariamente verso il conflitto pulsionale proprio dell'Edipo:

Queste popolazioni hanno [...] un atteggiamento ambivalente verso i loro tabù: a livello inconscio niente sarebbe loro più gradito che trasgredirli, ma hanno anche timore di farlo; la violazione del tabù li spaventa proprio perché la vorrebbero, e il timore è più forte della voglia. Quest'ultima è tuttavia più inconscia in ogni singolo individuo della popolazione come è inconscia nel nevrotico. I divieti tabù più antichi e più importanti danno luogo alle due leggi fondamentali del totemismo: non uccidere l'animale totem ed evitare i rapporti sessuali con membri dello stesso totem appartenenti all'altro sesso. Queste dovrebbero essere quindi le voglie più antiche e più intense degli uomini<sup>90</sup>.

Nel saggio *L'inconscio*<sup>91</sup> del 1915, contenuto in una più ampia opera dal titolo *Metapsichologie*, Freud definisce una prima organizzazione *topica* dei fenomeni psichici: l'inconscio è la regione i cui contenuti non sono coscienti, il preconcio è la regione i cui contenuti possono divenire coscienti e infine la coscienza vera e propria, i cui contenuti sono presenti all'Io. Se il confine tra il preconcio e la coscienza è abbastanza permeabile, tra le prime due regioni le resistenze sono più forti e la censura molto più rigida: può essere infatti superata solo da rappresentazioni ideative del contenuto pulsionale. Il contenuto pulsionale è il contenuto proprio dell'inconscio e ne caratterizza l'aspetto *dinamico*, assimilabile all'inconscio anedipico: «Il nucleo dell'*Inc* [*Inconscio*] è costituito da rappresentanze pulsionali che aspirano a scaricare il proprio investimento, dunque da *moti di desiderio*. [...] In questo sistema non esiste la negazione, né il dubbio [corsivo mio]»<sup>92</sup>. Per mantenere l'equilibrio del sistema è necessario un dispendio di energia da parte del preconcio che rimuova il contenuto pulsionale puramente produttivo dell'inconscio, che non ammette negazioni e aspira solamente al proprio soddisfacimento: questo è l'aspetto *economico* dei processi psichici. Dunque l'inconscio viene presentato come un sistema che funziona in base ad una logica completamente diversa da quella della coscienza: esso risponde solamente ai propri moti di desiderio. Per Freud tuttavia questo sistema non è totalmente chiuso: l'inconscio riceve gli impulsi della percezione esterna, è aperto verso l'esterno. Le vie per uscire gli sono però sbarrate dalla censura del sistema preconcio, sempre grazie ad un dinamico controinvestimento energetico. Le rappresentanze pulsionali del sistema inconscio possono passare al preconcio e poi alla coscienza soltanto attraverso le modifiche poste in atto dalla censura. I punti di accordo e disaccordo con l'inconscio anedipico sono in quest'opera evidenti.

Tutti questi investimenti di energia, questi moti di desiderio radicalmente liberi e positivi, questa spinta costante dell'inconscio verso la coscienza sono evidentemente in accordo con quanto

---

<sup>90</sup> Freud, *Totem e tabù*, cit., p.40.

<sup>91</sup> Freud, *Das Unbewusste* (1915). Ed.it. *L'inconscio*, *Opere*, Vol. VIII, cit., pp. 49-87.

<sup>92</sup> *Ivi*, p.70.

emerge da *L'anti-Edipo*, così come la naturale apertura dell'inconscio agli stimoli esterni. Sono altresì evidenti i punti che confermano la critica: l'inconscio è costretto a rappresentare i propri contenuti per accedere alla coscienza e non è in grado di raggiungere l'esterno. Viene espresso come un sistema che riceve liberamente stimoli dall'esterno ma che per liberare le proprie produzioni viene ingabbiato in un sistema teso alla sua repressione e trasformazione attraverso la rappresentazione ideativa. È proprio l'idea di rappresentazione delle pulsioni nell'inconscio, come si è cercato di mostrare nei paragrafi precedenti, uno dei punti su cui Deleuze e Guattari criticano maggiormente la teoria dell'inconscio freudiano. Infatti l'inconscio per loro è pura produttività: produce le sue macchine che agiscono sui liberi flussi del desiderio tagliando, innestando e congiungendo ma *mai rappresentando*. L'interiorizzazione della censura, presupposto dal meccanismo di espressione dell'inconscio psicoanalitico, assume un aspetto profondamente etico-politico se vista con la lente de *L'anti-Edipo*: è quanto si è cercato di far emergere dalla lunga storia dell'edipizzazione presentata precedentemente, che è assimilabile alla storia dell'interiorizzazione della cattiva coscienza: un aspetto profondamente nietzschiano nel pensiero di Deleuze e Guattari.

L'organizzazione topica dei fenomeni psichici viene profondamente rivisitata in *L'Io e l'Es*<sup>93</sup> alla luce della prepotente emergenza della dimensione dinamica dell'inconscio che, superando le rimozioni previste, sembrava raggiungere luoghi non suoi: l'Io stesso dimostra di avere una porzione inconscia: «una porzione Dio sa quanto importante»<sup>94</sup>. L'inconscio dunque non può essere più caratterizzabile come una regione ma piuttosto come una proprietà dei processi psichici: questi si dividono dunque in coscienti e non coscienti. L'Io non assorbe tutto l'inconscio, così come non lo assorbe il rimosso: quest'ultimo, insieme alla parte inconscia dell'Io confluiscono nell'*Es*. L'*Es* è l'elemento che continua a comportarsi in maniera inconscia rispondendo unicamente al principio di piacere: la sede delle passioni. La matrice dell'Io è in questo elemento inferiore, *naturale*: attraverso le modificazioni derivanti dall'interazione con il mondo esterno – sociale e culturale – l'Io diviene *ragionevole*. La domanda circa il perché di questo processo di responsabilizzazione, che porta l'Io a cercare di contenere la spinta dell'*Es*, conduce all'elemento del *Super-Io*, il portatore delle istanze sociali e culturali. È sempre utile ricordare che le interazioni fra i vari elementi sono costantemente dinamiche. Osservando questa nuova distinzione si notano due aspetti: l'influenza potente nella formazione sempre fluida e precaria dell'Io del desiderio inconscio portato dall'*Es* e dell'investimento inconscio del mondo esterno portato dal *Super-Io*. L'inconscio è dunque in perenne movimento, influisce sul mondo esterno attraverso l'Io e pone inoltre sull'Io le istanze della società attraverso il *Super-Io*. Freud però, riconducendo le istanze del *Super-Io* ad una interiorizzazione della

---

<sup>93</sup> Freud, *Das Ich und das Es* (1923). Ed.it., *L'Io e l'Es*, Opere, Vol. IX, cit.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 480-481.

funzione paterna, riporta l'inconscio nel vicolo cieco di Edipo: «Il Super-Io conserverà il carattere del padre, e quanto più forte è stato il complesso edipico [...] tanto più severo si farà in seguito il Super-Io nell'esercitare il suo dominio sull'Io sotto forma di coscienza morale o di inconscio senso di colpa»<sup>95</sup>.

Alla luce della nuova organizzazione del mondo psichico raggiunta in *L'Io e l'Es*, Freud rivisita alcuni fenomeni in *Inibizione, Sintomo e Angoscia*<sup>96</sup>. L'Io è stretto nella morsa fra gli impulsi inconsci pulsionali dell'Es e quelli legalistici del Super-Io: è dunque in una situazione di costante allarme, costretto ad utilizzare dei meccanismi di difesa. Non è tuttavia in balia dell'Es, poiché questo infatti risponde unicamente al principio di piacere ed è frenabile producendo un segnale di dispiacere. Questo segnale di dispiacere è l'*angoscia*: «L'Io ritira l'investimento (preconscio) dalla rappresentanza pulsionale da rimuovere, e lo impiega per sprigionare dispiacere (angoscia)»<sup>97</sup>. L'*angoscia* è dunque espressione di un conflitto pulsionale dinamico *strutturale* al funzionamento del sistema. Essa attesta la costante conflittualità fra Es e Super-Io in cui l'Io è il campo di battaglia: il meccanismo attraverso cui si produce però mostra la supremazia, quantomeno da un punto di vista di funzionamento, del Super-Io. La componente sociale avrebbe dunque il sopravvento. Anche in questo caso però non si esce dal circuito istituito dalla castrazione edipica. Attraverso la presentazione di alcuni casi clinici l'*angoscia* viene presentata come la reazione di mancanza dell'oggetto e, per analogia: «ci viene in mente che anche l'*angoscia* di evirazione ha come contenuto la separazione da un oggetto altamente stimato»<sup>98</sup>. Ancora una volta l'interazione sociale viene ricondotta alla costruzione edipica basata sull'assenza e sulla castrazione, in quest'opera probabilmente in maniera ancora più profonda poiché a tirare le fila sembra essere il Super-Io, nient'altro che il divieto paterno trasposto nel divieto sociale. L'Io produce l'*angoscia* per difendersi dalla pulsione sgradita proveniente dall'Es, ma lo fa perché è indotto dal divieto del Super-Io che incombe con la minaccia di castrazione: la paura di evirazione è l'unica forza motrice dei processi di difesa che conducono alle nevrosi.

Dall'osservazione di questi pochi testi della sterminata produzione freudiana, che donano quantomeno una prospettiva d'insieme nello sviluppo della sua concezione di inconscio, emerge la possibilità di unire alcuni punti che si stagliano sulla superficie caleidoscopica de *L'anti-Edipo*. Anzitutto, la decostruzione non sembra essere ammorbidita dal passaggio fra le due topiche. L'organizzazione dei fenomeni psichici che Freud sviluppa, finché resta irretita nell'Edipo, non

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 497.

<sup>96</sup> Freud, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926). Ed.it., *Inibizione, sintomo, angoscia, Opere, Vol. X*, cit.

<sup>97</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 285.

modifica nulla nella prospettiva critica deleuzo-guattariana. Allo stesso modo sembrano confermarsi i punti di rottura riguardo l'interazione fra inconscio e socialità: soprattutto dal primato del Super-Io che matura negli ultimi due testi freudiani presi ad esempio. In una prospettiva anti-edipica tornare al conflitto edipico infantile e alla castrazione dopo aver intravisto il campo sociale e avergli assegnato una posizione di priorità negli investimenti inconsci, significa nient'altro che fare il gioco della macchina capitalista: interiorizzare il divieto e irreggimentare il desiderio, riconducendolo verso un fittizio limite interno: l'Edipo. Schiacciare tutta la produzione inconscia, seppur scoperta e mostrata, su una rappresentazione familiare sembra dunque davvero porre la psicoanalisi come uno strumento di ricodificazione dei flussi di desiderio tramite la famiglia<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Cfr. Deleuze, *Pensiero nomade*, trad.it. di Davide Tarizzo, in *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, ed.it. a cura di Fabio Polidori, Milano: Feltrinelli 1992. Ed.orig. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France 1962.

## CAPITOLO II

### L'INCESSANTE FLUIRE DEL DESIDERIO

#### II.1. *Il cieco e radicale produttore del reale*

Il desiderio è sicuramente l'argomento a cui può essere principalmente ricondotto *L'anti-Edipo*: il testo è percorso da cima a fondo dal desiderio nello stesso modo in cui gli autori investono completamente il reale con la produzione desiderante. Probabilmente il linguaggio spesso disorganico, provocatorio, *esplosivo*, attraverso cui viene espressa la critica della psicoanalisi è da ricondurre proprio a questo movimento.

È possibile identificare alcune principali caratteristiche del desiderio: la produttività, l'assenza di direzione – quindi di un oggetto verso cui tendere – e di un soggetto fisso, la molteplicità affermativa e, principalmente, la natura *sociale* del desiderio. In prima istanza, il desiderio è radicalmente e ciecamente *produttivo*. *Radicalmente* perché non fa altro che produrre un flusso desiderante inarrestabile; *ciecamente* perché lo fa senza un obiettivo preciso, senza alcuna organizzazione. Il desiderio *scorre*, letteralmente: flussi di desiderio puramente produttivi vengono incessantemente prodotti, tagliati, innestati e connessi dal lavoro continuo delle macchine desideranti. Ciò che emerge è il carattere immediatamente positivo di un desiderio caratterizzato in tal modo: esso è naturalmente produttivo, continuo rifornimento e prodotto stesso della produzione inconscia delle macchine desideranti. Il desiderio scorre letteralmente nei concatenamenti prodotti dalle macchine desideranti, non ha direzione né organizzazione, ma soprattutto non ha *oggetto*. Il desiderio è concreto produttore del reale proprio per questa sua caratteristica di non aver oggetto verso il quale tendere. Esso scorre e nulla più: isolare un oggetto del desiderio vuol dire affrontare il discorso sul desiderio in *astratto* instaurando nel desiderio qualcosa che non gli appartiene, una mancanza e direzione verso cui fluire: «Ciò che vado dicendo fin dall'inizio è che pensare e desiderare sono la stessa cosa. Il modo migliore per evitare di vedere o per rifiutare di vedere che il desiderio è il pensiero, che la posizione del desiderio nel pensiero è un processo autentico, è chiaramente collegare il desiderio alla mancanza»<sup>1</sup>. Il discorso sul desiderio ne *L'anti-Edipo* è invece immediatamente concreto, radicalmente empirista, e coincide con un desiderio *pieno*: non manca di nulla, dunque non cerca un oggetto, una persona, un luogo e nemmeno una forma sociale, semmai

---

<sup>1</sup> Lezione di Gilles Deleuze tenuta nel Corso di Vincennes il 26 marzo 1973. Trad. it. a cura di Alessandro Siciliano e Federico Chicchi, *Anti Oedipe et mille plateaux: dualismo, monismo e molteplicità*, p.5.

tutto questo insieme<sup>2</sup>. La mancanza non lo riguarda, così come l'organizzazione: per questo è, intrinsecamente e ineffabilmente, *rivoluzionario*. Non perché desideri la rivoluzione, ma in modo ben diverso: esso rifugge naturalmente qualsiasi forma d'organizzazione, finanche quella rivoluzionaria. Il desiderio è una costante mareggiata che mina le fondamenta dei porticcioli: le forme di organizzazione politica, qualsiasi forma di organizzazione del potere. Si potrebbe leggere questo carattere incontrollabile e inarrestabile puramente rivoluzionario del desiderio in termini di un naturalismo dionisiaco selvaggio: questa ipotesi andrebbe ammorbidita tenendo in considerazione il fatto che gli investimenti inconsci di desiderio investono in prima istanza proprio le formazioni sociali, dunque sembra essere presente una forma di organizzazione connaturata nel processo, che presenta due fasi principali e fra esse contemporanee: una in cui il desiderio produttore del reale produce esso stesso le forme di organizzazione sociale, l'altra in cui il desiderio rifugge qualsiasi organizzazione. Inoltre si è già anticipato come sia possibile desiderare contro i propri stessi interessi economici o di classe. Il desiderio libero, però, mina alla base qualsiasi forma di organizzazione proprio perché non ha oggetto, non mira ad acquisire bensì a produrre:

Non appena poniamo il desiderio dalla parte dell'acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilista) che lo determina in primo luogo come mancanza (*manque*), mancanza ad oggetto, mancanza dell'oggetto reale. [...] Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di *sintesi passive* che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione. Il reale ne deriva, è il risultato delle sintesi passive del desiderio come autoproduzione dell'inconscio. Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto<sup>3</sup>.

Il reale deriva direttamente dal lavoro delle macchine desideranti: attraverso la sintesi passiva l'interazione tra oggetti parziali e flussi desideranti produce i concatenamenti su cui scorre il desiderio e su cui si innestano altri concatenamenti possibili. Il meccanismo del desiderio effettua una perenne produzione, frutto di questo continuo lavoro di connessione e congiunzione.

Inoltre il desiderio pieno non ha soggetto fisso: questo è determinato soltanto *dalla e nella* repressione. Desiderio e oggetto sono sovrapponibili nel lavoro delle macchine desideranti: il desiderio è l'oggetto del desiderio stesso, nell'attività produttiva che si autoproduce. Il soggetto in questo movimento è a margine ed è sempre fluttuante: passa da uno stato intensivo all'altro, da un concatenamento all'altro.

Probabilmente, ed è solo un'ipotesi ermeneutica, si potrebbe introdurre una distinzione fra *desiderio* e *desiderare*: il desiderio puro, libero, è la forza propulsiva che scorre sui concatenamenti,

---

<sup>2</sup> Cfr., Deleuze, *Abecedaire*, con Claire Parnet, alla voce *Desir*.

<sup>3</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp.27-29.

l'inorganizzazione produttore del reale; il desiderare potrebbe essere caratterizzato invece come ciò che emerge dal movimento delle macchine desideranti negli investimenti che coinvolgono le macchine sociali e che può essere dunque oggetto di organizzazione, repressione e controllo. La repressione deriva dall'apposizione di un oggetto trascendente al desiderio, una pura mancanza che codifica i flussi nella direzione più conveniente al sistema repressivo-organizzativo: «La mancanza è disposta, organizzata, nella produzione sociale. Essa è contro prodotta dall'istanza d'anti produzione che si piega sulle forze produttive e se ne appropria. Non viene mai prima; la produzione non è mai organizzata in funzione di una mancanza anteriore, è la mancanza che viene a situarsi, vacuolizzarsi, a propagarsi secondo l'organizzazione di una produzione preliminare»<sup>4</sup>. In pratica, quel che effettua il corpo sociale è la stessa azione che effettua il corpo senza organi<sup>5</sup>: si pone come un'istanza di pura anti-produzione contro le istanze puramente produttive del desiderio assorbendone in qualche modo parte della produzione stessa. Il socius iscrittore riesce a farlo spostando il desiderio dalla produzione del reale alla produzione del fantasma:

Questa pratica del vuoto come economia di mercato, è l'arte di una classe dominante: organizzare la mancanza nell'abbondanza di produzione, far spostare tutto il desiderio verso la grande paura di mancare, far dipendere l'oggetto da una produzione reale che si suppone esterna al desiderio (le esigenze della razionalità), mentre la produzione del desiderio passa nel fantasma (nient'altro che il fantasma)<sup>6</sup>.

Spostare il desiderio nel fantasma vuol dire dirigerne l'attività verso un campo diverso da quello della produzione del reale, mentre in realtà il campo sociale è investito direttamente dalla libido che non necessita di mediazioni o sublimazioni: in pratica la produzione sociale è la produzione desiderante in determinate condizioni, che sono quelle storico-politiche. Ma se questo investimento desiderante può essere nascosto, misconosciuto, reso fantasma, al fine di controllarlo e dirigerlo all'interno del sistema repressivo, è altresì vero che da *L'anti-Edipo* emerge il fatto che il desiderio libero, nonostante questi tentativi e con tutte le limitazioni repressive – le riterritorializzazione e ricodificazioni forzate – continua imperterrita a fare un gran chiasso e ad investire le formazioni sociali. Senza per questo voler assegnare una qualche forma di dualismo al desiderio antiedipico, la distinzione introdotta fra desiderio e desiderare serve per sottolinearne l'aspetto naturalmente ondivago: il desiderio viene infatti concepito sia come puro scorrere che come desiderare *situato*, sempre in relazione con la rete sociale.

---

<sup>4</sup> *Ivi*, pp.30,31.

<sup>5</sup> Cfr. nel presente lavoro: I.3.2 *Il corpo senza organi e gli oggetti parziali*, pp.24-27.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

La produzione desiderante, inoltre, non è riducibile ad un *Uno*: l'essere del reale nell'ontologia deleuziana è *univoco*, ma non è mai *l'Uno*. Il desiderio è pura molteplicità affermativa, manifestazione della potenza dell'essere univoco nella molteplicità degli essenti<sup>7</sup>. Il soggetto è il desiderio stesso che sfugge alla triangolazione forzata dell'idealismo edipizzante perché è sempre aperto al mondo e sul mondo: «Non c'è triangolo edipico: Edipo è sempre aperto in un campo sociale aperto. Edipo esposto ai quattro venti. [...] Triangolo mal chiuso, triangolo poroso o gocciolante, triangolo scoppiato donde sfuggono i flussi del desiderio verso altri luoghi»<sup>8</sup>. È su questo aspetto che si gioca il duplice rapporto che Deleuze e Guattari intrattengono con l'opera di Freud, alla quale come detto viene riconosciuto di aver scoperto il desiderio quale essenza soggettiva astratta di pura produttività. Ma anziché fare il passo ulteriore, cioè osservare come la produzione inconscia desiderante investa e sia investita continuamente dalle formazioni sociali, Freud avrebbe ricondotto questi caratteri potenzialmente rivoluzionari del desiderio ad un simbolismo familiare che comporta una rimozione forzata e uno spostamento della libido: il suo demerito sarebbe in sostanza di aver addomesticato il desiderio e l'inconscio (si potrebbe ben dire nel vocabolario antiedipico di aver riterritorializzato i flussi che aveva appena deterritorializzato) e di averli posti sotto il gioco della cattiva coscienza:

È come se Freud si facesse perdonare la sua profonda scoperta della sessualità, dicendoci: almeno questo non uscirà dalla famiglia! Lo sporco segretuccio, invece del mare aperto intravisto. Il ripiegamento familiaristico invece della deriva del desiderio. [...] Attraverso la psicoanalisi, è sempre il discorso della cattiva coscienza e della colpevolezza a sorgere e a trovare il suo nutrimento<sup>9</sup>.

Si enfatizza ancora una volta la profonda influenza della nietzschiana *Genealogia della morale* e, soprattutto, quanto la psicoanalisi venga vista come un sistema di ricodifica dei flussi, funzionale all'ambiguo sistema movimento capitalistico. Proprio la citazione precedente è esemplificativa della perfetta sovrapposibilità dei movimenti tipici dell'assiomatica capitalistica e della psicoanalisi: prima un movimento di deterritorializzazione, di liberazione dei flussi verso un confine sconosciuto – la scoperta della sessualità come sostanza soggettiva astratta – a cui segue una brusca riterritorializzazione e interiorizzazione del limite – il ripiegamento familiaristico e la riduzione di tutta la sfera pulsionale nell'interiorità del campo familiare, il desiderio sociale ridotto a fantasma. A questo va aggiunta inoltre l'interiorizzazione di una colpa creata dal nulla – il complesso di Edipo – come paradigma assoluto delle relazioni sociali. Tutte le risorse del mito, della tragedia, del sogno

---

<sup>7</sup> Cfr. Fulvio Carmagnola, *Risonanze. Lacan e Deleuze sul desiderio*, in *Legge, desiderio, capitalismo*, cit., pp.96-118. Diversa è, secondo Carmagnola, l'interpretazione dell'ontologia deleuziana in Alain Badiou, *Deleuze, La clameur de l'être*, Paris: Hachette 1997, ed.it. *Deleuze. "Il clamore dell'essere"*, Torino: Einaudi 2004.

<sup>8</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.106.

<sup>9</sup> *Ivi*, p.309.

vengono mobilitate per incatenare nuovamente il desiderio, ma questa volta all'interno in un teatro intimo e familiare.

Per Deleuze e Guattari ogni produzione desiderante è immediatamente e inevitabilmente sociale: il rapporto tra la sfera pulsionale e il campo sociale è diretto. I meccanismi di censura, rimozione, spostamento e sublimazione vengono concepiti come una maniera per interiorizzare i divieti derivanti dalla ricodifica dei flussi desideranti effettuata dal capitalismo e che ogni sistema di organizzazione sociale deve, o almeno ha sempre dovuto, effettuare. Così, nel movimento di deterritorializzazione e riterritorializzazione sul corpo del denaro, in questo delirio assolutamente particolare connesso al denaro che è il capitalismo, la psicoanalisi ha il compito di effettuare il movimento di interiorizzazione del limite dalla scala sociale alla scala familiare:

Il lavoro soggettivo astratto come è rappresentato nella proprietà privata ha come correlato il desiderio soggettivo astratto, come è rappresentato nella famiglia privatizzata. La psicoanalisi si incarica di questo secondo termine, come l'economia politica del primo. La psicoanalisi è la tecnica di applicazione, e l'economia politica la sua assiomatica. [...] Bisogna infatti che il limite dei flussi decodificati della produzione desiderante venga scongiurato due volte, spostato due volte, una volta dall'apposizione di limiti immanenti che il capitalismo non cessa di riprodurre su scala sempre più vasta, una seconda volta dal tracciato di un limite interno che ripiega questa riproduzione sociale sulla riproduzione familiare ristretta<sup>10</sup>.

Il modo attraverso il quale la psicoanalisi effettua questo movimento è l'edipizzazione forzata: viene imposto un oggetto trascendente al desiderio, un rappresentante immaginario irraggiungibile – *Edipo* – e da qui vengono interpretati l'inconscio e la produzione desiderante. Il legame tra capitalismo e famiglia che emerge dal movimento repressivo operato dalla psicoanalisi è riconducibile in prima istanza, nella prospettiva deleuzo-guattariana, ad una ulteriore territorializzazione forzata verso il nucleo familiare. È pur vero che è possibile famiglia senza capitalismo e viceversa. Su questo punto occorre probabilmente ricordare l'importanza che assume la ribellione verso la figura paterna – intesa in senso ampio come rappresentante della legge del sistema repressivo, dunque come il capo di qualsiasi sistema gerarchico – nei movimenti del '68, con i quali, come detto, il testo è profondamente legato. Inoltre, il fatto che nel capitalismo contemporaneo sembra essere sempre più in crisi il sistema familiare tradizionale può essere interpretato come il movimento di deterritorializzazione tipico dell'assiomatica capitalista: dovrebbe dunque seguire una riterritorializzazione su base repressiva, secondo quanto asserito da Deleuze e Guattari (sembra anche quasi di vederne l'alba).

Gli individui che *escono dai ranghi* seguono invece i processi di deterritorializzazione: i portatori di flussi decodificati – gli *schizo* – incarnano il processo schizofrenico stesso – *schizo* –,

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p.346.

sempre in bilico nel viaggio verso il deserto, verso l'ignoto al limite estremo della formazione sociale. «Bagliore del nuovo o crollo coesistono»<sup>11</sup> nel viaggio che conduce lo schizo verso il limite del socius: questo perché allo stesso tempo alla vista del limite così represso sotto i colpi della riterritorializzazione feroce, l'individuo rischia il crollo che trasformerebbe la schizofrenia in malattia e non più in un processo liberatorio:

Nel caso di Nietzsche, Artaud, Roussel, Campana, ecc. c'è senza dubbio coesistenza di questi due elementi: una “*percée*” fantastica, uno squarcio nel muro. Van Gogh, Nerval – e quanti altri se ne potrebbero citare! – hanno sfondato il muro del significante, il muro del “mamma-papà”, sono ben al di là, e ci parlano con una voce che è quella del nostro futuro. Ma il secondo elemento rimane pur sempre presente in questo processo, ed è il pericolo del crollo. Che la “*percée*”, lo squarcio possano coincidere o scivolare in una specie di crollo è qualcosa che nessuno ha il diritto di trattare alla leggera. Bisogna considerare questo pericolo come fondamentale. Le due cose sono legate<sup>12</sup>.

Si presenta così il rischio del delirio e della patologia psichica, oggetto del paragrafo seguente.

## II.2. *Il delirio cosmico*

Il delirio verrà trattato congiuntamente al desiderio per due motivi, entrambi sintetizzabili nella citazione finale del paragrafo precedente: il primo motivo coincide con il pericolo del crollo, sempre presente nel processo desiderante che procede schizofrenizzando il campo sociale, causato dall'azione repressiva della macchina sociale. Il secondo motivo sta invece nel varco aperto dal delirio, che permette di osservare le modalità di funzionamento del desiderio: la sua piena inorganizzazione reale, il suo funzionamento macchinico attraverso macchine sempre guaste. Desiderare e delirare viaggiano di pari passo ne *L'anti-Edipo*, venendo sovente sovrapposti nella spiegazione dei sempre disorganici meccanismi di funzionamento: «Il codice delirante, o desiderante, presenta una straordinaria fluidità. Si direbbe che lo schizofrenico passi da un codice all'altro, che *confonda tutti i codici*, in un rapido scivolamento [corsivo degli autori]»<sup>13</sup>. Il delirio alla pari del desiderio è un processo che procede *scivolando* incessantemente, senza fissarsi in maniera stabile su nessun oggetto: il processo non ha un fine, piuttosto *scorre*.

Il delirio, così come il desiderio, investe tutto il campo sociale in maniera originaria. Al contrario dell'interpretazione psicoanalitica, esso non è manifestazione simbolica derivante dall'elaborazione di pulsioni sessuali infantili: «Ogni delirio ha un contenuto storico-mondiale, politico, razziale; esso comporta e mescola razze, culture, continenti. [...] Schreber diventa scolaro

---

<sup>11</sup> Fulvio Carmagnola, *op.cit.*, p.97.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. cit., p.56. Titolo dell'intervista è *Capitalismo e schizofrenia*, pubblicata in “Tempi moderni”, 12, 1972.

<sup>13</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.17.

dei gesuiti, borgomastro di una città in cui i Tedeschi si battono contro gli Slavi, fanciulla che difende l'Alsazia contro i Francesi; alla fine supera il gradiente o la soglia ariana per diventare principe mongolo»<sup>14</sup>. Nel procedere analitico di Freud tutto il contenuto vivace e polimorfo del delirio viene «schiacciato, macinato, triangolato nell'Edipo, tutto è ripiegato sul padre, in modo da rilevare quanto più crudamente l'insufficienza d'una psicanalisi edipica»<sup>15</sup>. Il contenuto manifesto del delirio assume nella schizoanalisi un'importanza fondamentale nella comprensione dei meccanismi deliranti: è necessario rimuovere tutte le schematizzazioni simboliche introdotte e irreggimentate nella pratica psicoanalitica che ricondurrebbero il contenuto manifesto del delirio sempre a manifestazioni simboliche dei conflitti pulsionali interni allo schema familiare: «Se il nostro libro ha un senso, è che arriva nel momento in cui molte persone sentono che la macchina psicanalitica non funziona più, una generazione comincia ad averne le tasche piene degli schemi buoni per tutto – Edipo e castrazione, immaginario e simbolico –, che cancellano sistematicamente il contenuto sociale, politico e culturale di ogni disturbo psichico»<sup>16</sup>. Il contenuto manifesto delle allucinazioni è, per la schizoanalisi, *esattamente ciò su cui si delira*: stati, culture, etnie, generi, divinità agiti nel delirio sono zone d'intensità del campo sociale in cui lo schizofrenico – viaggiatore *surplace* – si ferma per poi ripartire, in una processualità sempre aperta e fluida. Questa configurazione è del tutto sovrapponibile a quella del desiderio perché il carattere fondamentale è il *procedere* in quanto tale, senza direzioni o schematizzazioni prestabilite.

Deleuze e Guattari riprendono la distinzione freudiana tra nevrosi e psicosi: «Nella nevrosi l'io obbedisce alle esigenze della realtà, salvo a rimuovere le pulsioni dell'*es*, mentre nella psicosi è sotto la dominazione dell'*es*, salvo a rompere con la realtà»<sup>17</sup>. Questa viene ricondotta ne *L'anti-Edipo* alle differenti forme che assume il processo schizofrenizzante della produzione desiderante nella relazione con la macchina sociale capitalistica. Nella critica deleuzo-guattariana alla tipizzazione delle patologie psichiche da parte della psicoanalisi, assumono un'importanza fondamentale quelli che i due autori chiamano «fattori attuali»<sup>18</sup> nella formazione delle nevrosi. In Freud la nevrosi *attuale* deriva da fattori presenti e non da un conflitto infantile irrisolto: tuttavia non viene riferita all'interazione col campo sociale, bensì ad un disturbo organico<sup>19</sup>. Viene ritenuta insufficiente anche l'interpretazione di Reich, nonostante egli riconosca che i fattori attuali vengono

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p.98,99.

<sup>15</sup> *Ivi*, p.99. Cfr. nel presente lavoro I.1.1 *L'edipizzazione forzata nella cura: Tre testi di Freud*, pp.5-10.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. cit., *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p.95.

<sup>17</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.136. I testi freudiani a cui fanno riferimento sono gli articoli del 1924 *Nevrosi e psicosi* e *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p.141.

<sup>19</sup> Cfr. Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Nevrosi attuale*, pp.370-373.

determinati dalla relazione tra desiderio e campo sociale, dunque che *ogni forma di nevrosi è attuale*. Tuttavia la dinamica desiderio-campo sociale viene interpretata soltanto come *fonte energetica* della nevrosi mentre l'insorgere e il contenuto di questa è ricondotto al conflitto edipico infantile. In Reich i fattori attuali agirebbero soltanto *in un tempo successivo* rispetto al complesso di Edipo e in *maniera privativa* attraverso la stasi sessuale: «Tutte le fantasie sessuali affondano le loro radici nell'attaccamento sessuale infantile ai genitori. Ma il conflitto bambino-genitori non potrebbe produrre un conflitto durabile dell'equilibrio psichico se non fosse continuamente alimentato dalla stasi attuale che il conflitto stesso crea all'origine»<sup>20</sup>. Allo stesso modo anche l'interpretazione di Jung ricade in questo errore di concepire l'attualità della nevrosi sempre in un tempo successivo e come funzione privativa. Nonostante egli tenti di comprendere le nevrosi dal loro significato attuale per il paziente – attraverso l'azione degli archetipi – secondo Deleuze e Guattari con questo tentativo: «Non si è guadagnato nulla, poiché il fattore attuale cessa d'essere privativo solo a patto di godere dei Diritti dell'Ideale, e non cessa di essere un *dopo* se non a condizione di diventare un *aldilà*»<sup>21</sup>.

Per Deleuze e Guattari l'unico fattore attuale, né privativo né ulteriore ma *puramente attuale*, è il rapporto connaturato tra macchine desideranti e macchina sociale, tra produzione desiderante e formazione sociale. L'eziologia delle patologie mentali diviene così il racconto delle interruzioni imposte dal campo sociale al processo schizofrenico del desiderio: il desiderio infatti procede liberamente distruggendo i codici e i confini della formazione sociale, ma può reagire in modalità differenti alle ricodificazioni e riterritorializzazioni imposte dalla macchina sociale. La reazione modifica la produzione desiderante così come la forma sociale in quanto sono entrambe continuamente compenstrate l'una dall'altra, in un sistema sempre aperto. È sempre utile sottolineare che la distinzione tra le due forme di produzione, quella desiderante e quella sociale, non è mai ricompresa in una accezione dualistica o dialettica: piuttosto si potrebbe paragonare ad una circolarità aperta. Così, il processo nevrotico è caratterizzato da un desiderio di ripristino e interiorizzazione del limite esterno del *socius* – movimento per Deleuze e Guattari tipico della psicoanalisi, che attraverso il simbolismo edipico riconduce sempre le interazioni sociali alle interazioni familiari infantili, spostando il limite dalla forma sociale alla forma della famiglia: doppia riterritorializzazione. Nella nevrosi non è la psicoanalisi la causa dell'interiorizzazione del limite: esso è infatti un processo che deriva direttamente dall'incontro-scontro del desiderio libero molecolare con la formazione sociale molare. Tutti i processi di cui si parla sono in prima istanza non patologici, bensì il frutto derivante

---

<sup>20</sup> Reich, *Die Funktion des Orgasmus*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag: 1927. Trad. it. *La funzione dell'orgasmo*, Milano: Sugarco 1985. Citato in Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.142.

<sup>21</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.143. Il riferimento alla teoria di Jung citato in nota è *La guarigione psicologica*, 1953.

dal connaturato rifiuto di organizzazione del desiderio e dalla organizzazione della società, *frutto essa stessa di intensi investimenti desideranti*. Nel processo psicotico il desiderio rompe il limite della forma sociale ma si dedica alla creazione di nuove organizzazioni di cui si prende come fine (ad esempio il movimento che effettua il despota, o il delirio di Schreber che si crede destinato a salvare il mondo e costruisce un rapporto diretto con il destino dell'umanità e con Dio<sup>22</sup>). Nelle perversioni invece, il desiderio si dirige costantemente verso un oggetto artificiale: un feticcio. Per comprendere come la forma sociale produca delle forme patologiche, ai processi distinti precedentemente occorre integrare la differenza tra investimento paranoico e investimento schizofrenico del campo sociale: «Nella misura in cui hanno nella paranoia e nella schizofrenia [*intese qui come forme patologiche*] come ultimi prodotti nelle *condizioni determinate dal capitalismo* [corsivo mio]»<sup>23</sup>. Le patologie dunque sono diretta conseguenza dei processi nella loro relazione con la forma sociale, nella fattispecie della forma capitalistica: la paranoia è frutto dell'investimento desiderante diretto interamente verso la formazione sociale, l'investimento verso la formazione molare che contribuisce alla creazione di forme dispotico-repressive. È il desiderio che desidera contro se stesso, contribuendo a formare codificazioni e territorializzazioni repressive dei flussi desideranti schizofrenizzanti: è un investimento desiderante *centripeto*. Nella schizofrenia l'investimento mira a rompere le barriere della formazione sociale: è desiderio dell'ignoto, del deserto, mira alla distruzione delle barriere. Esso è per natura *centrifugo*. Questo procedere è quello per Deleuze e Guattari tipico del desiderio stesso: nella schizofrenia patologica, il processo desiderante crolla letteralmente nella ripulsione a qualsiasi organizzazione, rimanendo bloccato nel terrore derivante dalla rottura del limite della formazione sociale e di qualunque organizzazione, foss'anche quella del desiderio stesso.

La peculiarità del sistema capitalistico si mostra nella sua connaturata ambiguità: esso nasce dal processo schizofrenico di distruzione dei codici e dei confini imposti al desiderio – decodifica e deterritorializzazione dei flussi desideranti – dei sistemi sociali precedenti salvo poi imporre un nuovo codice e nuovi confini alla produzione desiderante in un processo paranoico dispotico. Il nuovo codice e i nuovi confini sono in funzione della produzione del capitale, nella creazione di plusvalore: questo sistema è caratterizzato da un'intensa mobilità poiché i flussi produttivi seguono i flussi del denaro, distruggendo e riscrivendo codici e confini in base ai movimenti del denaro. Questo procedere schizofrenico che infrange continuamente i limiti è accompagnato da una tendenza dispotica alla repressione dei flussi desideranti che eccedono i limiti attraverso l'interiorizzazione forzata. In pratica il desiderio viene assecondato nel suo procedere schizofrenico salvo essere poi violentemente *riportato nei ranghi* attraverso lo spostamento del limite e l'interiorizzazione successiva: questo è

---

<sup>22</sup> Cfr. nel presente lavoro I.2.2 *La macchina dispotica barbarica*.

<sup>23</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.320.

evidente ad esempio nella tendenza capitalistica a reprimere in maniera più decisa proprio attraverso processi di de-regolazione. Un possibile esempio è esemplificato dall'attuale contesto economico: la precarizzazione estrema del lavoro attraverso forme che all'apparenza sono autonome, le cosiddette *false partite iva*. Infatti oltre agli oneri dei lavoratori dipendenti verso il datore di lavoro, a questi lavoratori non vengono corrisposte le forme di tutela derivante dall'essere un lavoratore dipendente (la retribuzione dei giorni di ferie, di malattia o dei congedi dal lavoro per gravidanza ad esempio). La deterritorializzazione e riterritorializzazione dell'assiomatica capitalista può essere paragonata, attraverso una ulteriore esemplificazione, alle onde che raggiungono le rive di una spiaggia quando il mare si ingrossa: l'acqua raggiunge la superficie della sabbia lasciando un segno, salvo poi ritirarsi nelle profondità e tornare nuovamente con un'altra onda a lasciare un segno ulteriore che invade ulteriormente la spiaggia. La contraddizione nel sistema capitalistico è situata così su due livelli: nei flussi di desiderio che attraversano il campo sociale – che come negli altri due sistemi impone un'organizzazione e una direzione al desiderio, ovvero lo iscrive in un codice e gli assegna un territorio – e negli investimenti e controinvestimenti inconsci di desiderio sulle macchine sociali – piacere paranoico del fenomeno di massa, dello Stato come insieme molare, o piacere schizofrenico nella fuga che rifugge l'insieme molare nel fenomeno parziale-molecolare.

In questo sistema ambiguo per natura, la produzione del desiderio – processo schizofrenico – va incontro a diversi tipi di possibilità, configurantesi come nuovi processi e possibile produzione di stati patologici. Se il processo schizofrenico viene arrestato ed il limite spostato e interiorizzato all'interno del sistema sociale viene data una direzione al desiderio in un *processo nevrotizzante*, che può portare alla nevrosi come patologia. È proprio questo tipo di processo che accomuna l'organizzazione capitalista e la psicoanalisi: desiderio del denaro e desiderio nella famiglia come baluardi della ricodificazione e riterritorializzazione dei flussi desideranti. Se il processo schizofrenico resiste alla nevrotizzazione ma rimane comunque bloccato nel cortocircuito derivante dal sistema repressivo, sfugge dalla finta rappresentazione del sistema sociale ma si pone come oggetto stesso del desiderio in un processo *psicotico*. Così facendo il processo si richiude su se stesso, giunge alla stazione originaria di anti-produzione – il corpo senza organi, ultimo residuo di territorio – e può investirlo in due modi producendo due patologie diverse. L'investimento molare paranoico forma dei grandi insiemi sulla superficie d'iscrizione del corpo senza organi, creando da sé fenomeni di massa di cui si crede il fine in un delirio allucinatorio che costruisce grandi organizzazioni volte al controllo e alla repressione del desiderio. È il caso che Deleuze e Guattari assegnano ai deliri di Schreber, la *psicosi paranoica*: «Il paranoico è il soggetto dell'enunciato che si crede soggetto

dell'enunciazione»<sup>24</sup>. In questo caso il soggetto si pone in maniera delirante come punto culminante di un processo storico, politico o religioso: crea fittizie formazioni sociali di cui è il protagonista, l'attore principale verso cui confluiscie tutta la scena. Se l'investimento è molecolare, il processo rifugge i grandi insiemi e le riterritorializzazioni posticce ma viene assorbito dalla ripulsione a qualsiasi forma di organizzazione propria del corpo senza organi, mettendo a tacere le macchine desideranti e crollando completamente: la *schizofrenia come malattia*. Inoltre, il processo può girare a vuoto nel processo di deterritorializzazione: pur riconoscendo le riterritorializzazioni capitalistico-edipiche come feticci repressivi, forma delle proprie terre che in qualche modo funzionano in maniera analoga. Abbiamo così il processo di formazione delle *perversioni*.

Riconducendo tutta l'eziologia delle patologie mentali al processo schizofrenico, alle sue interruzioni e colpi a vuoto determinati dall'interazione con il campo sociale, i vari processi che si formano a loro volta sono in qualche modo sovrapponibili: «Tutto è processo, schizofrenia come processo, perché tutto viene commisurato ad essa, il suo percorso, le sue soste nevrotiche, le sue continuazioni perverse nel vuoto, le sue finalizzazioni psicotiche»<sup>25</sup>. Nello schema seguente viene rappresentato il processo schizofrenico come una linea che attraversa le varie forme di socius: seguendo la tangente di deterritorializzazione troviamo le varie forme sociali, i loro superamenti e le riterritorializzazioni delle forme seguenti. Le linee curve che ritornano dal corpo senza organi in direzione delle varie territorialità sono le forme che assume il processo schizofrenico – nevrosi, psicosi e perversioni – quando rimane irretito dal terrore del limite nella dinamica della macchina capitalista. Sia che esso ritorni verso territorialità posticce, sia che le rifugga preferendo la catatonia: «Ricade sulle più miserabili territorialità già disposte del mondo moderno in quanto simulacri dei piani precedenti, si invischia nell'insieme manicomiale della paranoia e della schizofrenia come entità cliniche, negli insiemi o società artificiali istaurati dalla perversione, nell'insieme familiare delle nevrosi edipiche»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Lezione di Gilles Deleuze tenuta nel Corso di Vincennes il 26 marzo 1973, cit., p.15.

<sup>25</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.418.

<sup>26</sup> *Ivi*, p.320.

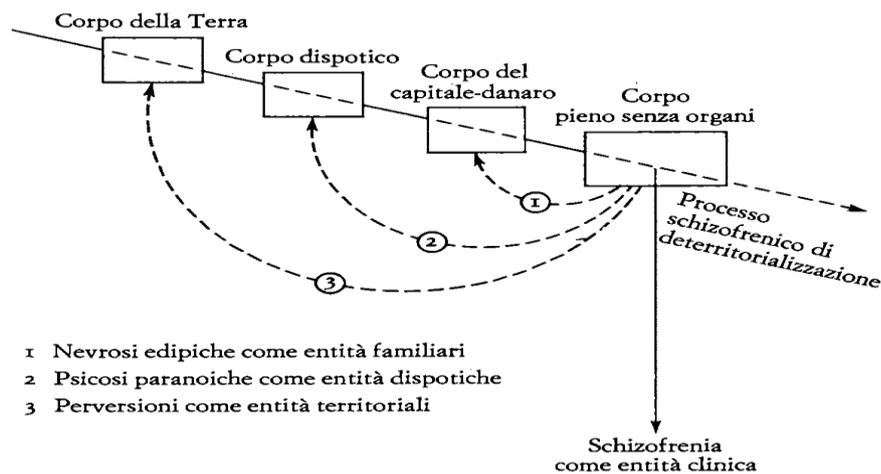


Fig.1<sup>27</sup>

Si noti come l'unica possibilità per il processo schizofrenico di oltrepassare i pericoli della malattia sia andare oltre ogni limite territoriale, il cui margine estremo è il corpo senza organi, per giungere agli elementi molecolari del desiderio – gli oggetti parziali – e riconoscersi per quello che era sin dall'inizio: puro processo schizofrenico di deterritorializzazione, puro desiderio. Parafrasando Lawrence: «La meta coincide con il punto di partenza, la meta è rimanere dove *già* si stava [corsivo dell'autore]»<sup>28</sup> È su questa base che si pone la proposta terapeutica schizoanalitica: carpire il funzionamento del sistema macchine desideranti-macchine sociali e seguire il processo schizofrenico, senza assegnargli significati simbolici che ne nascondano il suo vero carattere di pura produzione desiderante o peggio pongano dei limiti e delle false rappresentazioni al desiderio.

Se il sociale è sempre nel campo d'azione del desiderio, se la formazione sociale è sempre investita dalla produzione desiderante, ricondurre il desiderio a «segni infantili indistruttibili» e ad una dimensione «fantastica e irraggiungibile»<sup>29</sup> assume dunque l'aspetto di uno spostamento degli investimenti di desiderio verso una territorializzazione posticcia: Edipo e la castrazione, rappresentanti simbolici del desiderio, vengono dunque a porsi come investimenti paranoici che riterritorializzano i flussi di desiderio nell'insieme molare della famiglia. Attraverso il complesso di Edipo, il limite viene ulteriormente interiorizzato in un processo nevrotico. La psicoanalisi per Deleuze e Guattari è dunque un investimento paranoico che avvia un processo nevrotico,

<sup>27</sup> *Ivi*, p.321.

<sup>28</sup> Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata: Quodlibet 2015, p.123. Ne *L'anti-Edipo* è esplicita l'influenza di David Herbert Lawrence nella critica alla psicoanalisi: Cfr. Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 6, 7, 52, 128, 148, 199, 303, 307, 332, 339, 360, 369, 370, 382, 402, 403, 416, 420, 425.

<sup>29</sup> Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Desiderio* (pp.130-132), p.130.

assecondando e approfondendo la repressione della formazione sociale nonostante il suo aspetto innocuo:

Edipo ha l'aria di una cosa relativamente innocente, d'una determinazione privata che viene trattata nello studio dell'analista. Ma noi chiediamo appunto che tipo di investimento inconscio presupponga Edipo – poiché non è la psicoanalisi ad inventare Edipo; essa si accontenta di viverci sopra, di svilupparlo, di confermarlo, di conferirgli una forma medica mercantile. In quanto assoggetta la produzione desiderante, per l'investimento paranoico è molto importante che il limite di questa produzione venga spostato, che passi all'interno del socius, come limite tra i due insiemi molari, l'insieme sociale di partenza e il sottoinsieme familiare di arrivo che è supposto corrispondergli, in modo che il desiderio venga preso nella trappola d'una rimozione familiare che spalleggia la repressione sociale<sup>30</sup>.

Dalla ricostruzione dell'eziologia delle malattie mentali emerge il carattere omnicomprensivo del desiderio: è esso che agisce attraversando le forme sociali nel processo schizofrenico di fuga così come nei processi *di ritorno* che si formano nell'interazione fra desiderio e società. A questo punto, essendo la direzione verso cui si muove *L'anti-Edipo* pratica e politica, bisognerà cercare di comprendere come sia possibile *desiderare la propria stessa repressione*.

### II.3. *Il desiderio della repressione*

Il desiderio, nell'ottica di Deleuze e Guattari, è ciò che costituisce «la trama della società nel suo insieme, compresi i suoi meccanismi di riproduzione»<sup>31</sup>. Seguendo questa affermazione, tutte le forme sociali, incluse le società repressive, sono formate e pervase dal desiderio: «il mistero che trasforma la potenza erotica del desiderio in una tendenza all'assoggettamento»<sup>32</sup>. Dal paragrafo precedente è emerso il fatto che il processo schizofrenico del desiderio nell'interazione con la formazione sociale subisce violente battute d'arresto che ne richiudono le vie di fuga, dirigendolo verso delle territorialità e delle formazioni che lo vincolano e se ne pongono come oggetto. Questo è possibile perché esiste una formazione originaria di antiproduzione che è al contempo la superficie originaria di iscrizione: il corpo senza organi. Dunque se i blocchi, gli ostacoli e gli inciampi nel cammino del desiderio sono connaturati alla produzione desiderante stessa, si potrebbe giungere alla conclusione che la direzione del processo schizofrenico *puro* – superare l'ultima territorialità del corpo senza organi per raggiungere gli elementi macchinici molecolari, gli oggetti parziali – sia soltanto *potenziale*, perché minerebbe alla base qualsiasi organizzazione collettiva. Questo non

---

<sup>30</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.419.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, cit., *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p.84.

<sup>32</sup> Massimo Recalcati, *Schizofrenia e responsabilità*, in *Legge, desiderio, capitalismo*, cit., pp.77-95, p.90.

diminuisce certamente l'importanza del concetto di produzione desiderante: conoscere questo processo sempre in attività permette infatti di far luce sull'organizzazione del potere, sui meccanismi di controllo e sui possibili movimenti necessari per *uscirne*. Il desiderio libero conduce infatti sempre verso un deserto inesplorato: la potenzialità intrinseca al concetto di produzione desiderante consiste nella radicale apertura a fenomeni nuovi e molecolari, potremmo dire *minoritari*, del campo sociale. È dunque una spinta ad uscire dagli schemi costituiti per aprirsi verso nuovi orizzonti che, in quanto totalmente nuovi, possono spaventare e indurre ad un mesto ritorno, al desiderio del ritorno e della sicurezza nello schema dato.

Nel capitalismo questo desiderio di ritorno è acuito dal fatto che lo schema capitalistico è, per natura e per le condizioni del suo stesso esercizio, *non dato*: esso assorbe i flussi desideranti eccentrici e li interiorizza in maniera repressiva attraverso la creazione di immagini posticce e irraggiungibili verso le quali il desiderio stesso si rivolge. Nel capitalismo il desiderio desidera la propria stessa repressione perché viene diretto verso una *manca* sempre adattabile agli interessi dell'unico, delirante, scopo capitalista: la produzione di plusvalore. Oltre ad un movimento repressivo del desiderio vi è l'introduzione della mancanza nell'inconscio: la *rimozione*, che vincola e dirige la produzione desiderante: «La rimozione è tale che la repressione viene desiderata, cessando d'essere conscia; ed essa induce un desiderio conseguente, una immagine truccata di ciò su cui si esercita, che gli dà una apparenza di indipendenza. *La rimozione propriamente detta è un mezzo al servizio della repressione* [corsivo mio]»<sup>33</sup>. Per dirigere il desiderio, la rimozione deve essere in qualche maniera mascherata; il sistema repressivo capitalista si affida al sistema rimovente che produce un'immagine fittizia come oggetto del desiderio: il potere – sistema repressivo – si affida alla famiglia – sistema rimovente – che produce una immagine fittizia del desiderio – il rimosso come pulsioni familiari incestuose. Il complesso di Edipo è dunque un attore agente al fine della repressione-rimozione e non come causa: esso è la maschera che assume il rimosso, ciò verso cui tende in maniera posticcia il desiderio. Ciò che è rimosso in maniera reale è la produzione desiderante in quanto tale nel suo processo schizofrenico, poiché ha la caratteristica naturale di far saltare qualsiasi sistema sociale.

La questione della repressione sociale in Deleuze e Guattari è scevra da qualsiasi caratterizzazione ideologica: «Non c'è ideologia, ci sono solo organizzazioni di potere, una volta ammesso che l'organizzazione del potere è l'unità del desiderio e dell'infrastruttura economica»<sup>34</sup>. Leggere la questione in un'ottica schiacciata dall'ideologia è ciò che viene rimproverato a Reich e

---

<sup>33</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.133.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. cit., *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p.80.

che, per Deleuze e Guattari, indebolisce la sua iniziale intuizione del legame fra desiderio e potere<sup>35</sup>. Nemmeno gli interessi economici hanno la capacità di spiegare gli investimenti di desiderio nei confronti di una forma sociale oppressiva, perché il ragionare per interessi è *connaturato al sistema sociale stesso* e inoltre perché la valutazione degli interessi è caratteristica dell'investimento preconsciouso: «Si vedono i più sfavoriti, i più esclusi, investire con passione il sistema che li opprime, ove *trovano* sempre un interesse, perché lo cercano e lo seguono proprio là»<sup>36</sup>. Gli investimenti inconsci desideranti investono innanzitutto la formazione sociale stessa come oggetto di un desiderio disinteressato. Questo investimento è un processo in prima istanza intensamente paranoico: il desiderio è così diretto verso l'apparato di antiproduzione – lo Stato, la polizia, la burocrazia, ecc. che si intestano e assorbono la produzione di plusvalore – proprio grazie alla repressione che effettua dei flussi desideranti schizofrenici. L'amore per lo Stato, persino nelle sue declinazioni più repressive come il fascismo, è determinato dal fatto che la produzione desiderante investe interamente il corpo sociale nella sua organizzazione e viene da questo *agito*: i tagli, le connessioni e le interruzioni determinate dalla macchina sociale agiscono in modo sovrapponibile al funzionamento delle macchine desideranti. Dunque è sempre il desiderio che fa amare o odiare lo Stato; l'ideologia e l'interesse sono al massimo dei fattori secondari, mai cause primarie: «I rivoluzionari dimenticano spesso, o non riconoscono volentieri, che si vuole e si fa la rivoluzione per desiderio, non per dovere»<sup>37</sup>.

Emergono così anche degli aspetti contraddittori nei movimenti rivoluzionari (almeno per quanto riguarda i movimenti degli anni 60-70): questi erano infatti guidati da questioni ideologiche e di interesse che miravano alla sovversione del sistema economico, ma l'investimento inconscio che guidava queste lotte poteva essere non rivoluzionario-schizofrenico, bensì reazionario-paranoico, dando così luogo a nuove formazioni repressive. Allo stesso modo si approfondisce il carattere puramente rivoluzionario che Deleuze e Guattari assegnano ai movimenti spontanei del maggio francese: «Il maggio '68 fu una rivelazione sorprendente. La potenza desiderante raggiunse una tale accelerazione da frantumare i gruppuscoli [*le varie organizzazioni para-rivoluzionarie dell'epoca*]»<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.395:«Reich, nel momento stesso in cui poneva la questione più profonda, “perché le masse hanno desiderato il fascismo?”, si è accontentato di rispondere invocando l'ideologico, il soggettivo, l'irrazionale, il negativo e l'inibito, proprio perché rimaneva prigioniero di concetti derivati che lo fecero poi fallire nell'aspirazione ad una psichiatria rivoluzionaria, gli impedirono di vedere come il desiderio facesse parte dell'infrastruttura, e lo rinchiusero nella dualità dell'oggettivo e del soggettivo».

<sup>36</sup> *Ivi*, p.397.

<sup>37</sup> *Ivi*, p.395.

<sup>38</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. cit., *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p.83.

Sembra confermarsi, nella relazione costitutiva tra produzione desiderante e macchina sociale, uno scacco al desiderio: per quanto costitutivo della forma sociale, esso sembra in qualche modo condannato ad essere sempre represso nell'organizzazione collettiva del potere. In altre parole, l'investimento paranoico e l'investimento schizofrenico del campo sociale risultano essere imbricati in maniera connaturata e inseparabile. La soluzione proposta da Deleuze e Guattari è, per forza di cose, estremamente precaria e *aperta*; suona più come un auspicio<sup>39</sup> e un avvertimento che come una vera soluzione: «O si perviene a un nuovo tipo di strutture che alla fine portano alla fusione dei desideri collettivi e dell'organizzazione rivoluzionaria, o si continua sull'onda presente e, di repressione in repressione, si arriverà a un fascismo rispetto al quale Hitler e Mussolini sembreranno uno scherzo da ragazzi»<sup>40</sup>. Nella radicalità del messaggio che Deleuze e Guattari affidano a *L'anti-Edipo* c'è il tentativo di comprendere – attraverso un metodo assolutamente immanente<sup>41</sup> – la sofferenza e il piacere del costruirsi dell'umanità: sta probabilmente in questo il carattere di avvertimento diretto contro i fascismi *macroscopici* e *microscopici* di questa *introduzione alla vita non fascista*.

#### II.4. *Desiderio e godimento: un confronto con la teoria del desiderio di Lacan*

In questo paragrafo, si proporrà un confronto tra il desiderio deleuzo-guattariano e il desiderio teorizzato da Lacan: questo per tre ordini di motivi. Il primo motivo è *sostanziale*: Lacan è indubbiamente una presenza ingombrante nella cultura francese – i suoi seminari erano affollatissimi – degli anni in cui operano Deleuze e Guattari e un'ombra sempre presente, in varie sfaccettature, ne *L'anti-Edipo*; sia per quanto riguarda le tematiche affrontate, sia per i contatti diretti avvenuti soprattutto con Guattari, che era stato suo allievo e analizzando. Il secondo motivo risiede nel fatto che nello sviluppo della teoria lacaniana sarà possibile almeno introdurre l'importanza dell'influsso hegeliano nella cultura francese a partire dagli anni '30, derivante dalle lezioni di Alexandre Kojève<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p.89: «Se si sapesse, non lo si direbbe, lo si farebbe».

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Il metodo immanente afferma la possibilità di produrre un pensiero speculativo in grado di afferrare l'esperienza nella sua purezza, senza ricavarla da trascendenza supposte. L'esperienza, nella sua costitutiva molteplicità, è una unità semplice: l'unità si *fa* attraverso i molteplici, coincide con essi senza identificarsi in nessuno di essi e nemmeno nella loro somma. Immanenza significa rimanere attaccati alla vita, e a nient'altro, ogni altra categoria è superflua. Secondo Ronchi l'immanenza così intesa è sovrapponibile a quanto affermato da Giovanni Gentile. *Cfr.*, Ronchi, *Deleuze/Lacan in Legge, desiderio, capitalismo*, cit., p.159. Il riferimento a cui rimanda Ronchi è: Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze: Le Lettere 2003 (2° ed. 1922), pp.233 ss. Fra i molti riferimenti possibili riguardo l'immanenza nell'opera di Deleuze *cfr.* l'ultimo scritto di Deleuze: *L'immanence: una vie...*, "Philosophie", 47,1995, pp.3-7; tr.it. F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, "aut aut", 271-272, pp.4-7. Riguardo la critica immanentista della psicoanalisi in Lawrence, come già detto molto presente ne *L'anti-Edipo*, *Cfr.*, Cimatti, *op.cit.*, al capitolo VI dal titolo *L'immanenza della vita*, pp.115-131.

<sup>42</sup> *Cfr.*, Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press 1987. Trad.it. di Gaia Giulini, a cura di Adriana Caravero, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari: Laterza 2009.

Il terzo motivo, probabilmente quello più interessante nell'ottica di questo confronto, sta nel problematico rapporto che lo sviluppo del desiderio antiedipico di Deleuze e Guattari intrattiene con le varie teorizzazioni al riguardo di Lacan. Infatti ne *L'anti-Edipo* l'opinione su Lacan oscilla fra riconoscimento e critica, seppur non in toni così accesi come nei confronti di Freud (i toni invece si accendono quando vengono criticati i *discepoli di Lacan*, seppur nominati sempre in maniera generica).

Anzitutto occorre sottolineare che l'esposizione della teoria lacaniana sarà, per ovvi motivi di spazio, poco più che accennata. Inoltre, per affrontare il pensiero lacaniano è indispensabile un approccio metodologico volto alla comprensione del fatto che non esiste una sola teoria lacaniana del desiderio<sup>43</sup>: essa vive piuttosto di un tortuoso e molteplice sviluppo. È possibile, tuttavia, isolare tre dimensioni principali attraverso cui strutturare il desiderio: dimensione immaginaria, dimensione simbolica e dimensione reale.

Nella dimensione *immaginaria* del desiderio assume fondamentale importanza quello che Lacan denomina *lo stadio dello specchio*: in una fase molto precoce dello sviluppo infantile (tra i 6 e i 18 mesi per Lacan), il lattante *giubila* alla vista della propria immagine riflessa nello specchio. Questo per Lacan è il momento di costituzione del sé, in quanto il bambino si riconosce come un *tutto*, mentre precedentemente si riconosceva come un *corpo-in-frammenti*, nella costitutiva mancanza di controllo del corpo tipica del neonato. Vedendosi nello specchio, il neonato assume una *forma di sé*:

*lo stadio dello specchio* è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmica che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale [corsivo dell'autore]<sup>44</sup>.

La forma in cui si riconosce il bambino è la forma della *Gestaltpsychologie*: una forma non riconducibile alle parti che la compongono e con cui il bambino si identifica<sup>45</sup>. In questa dimensione il desiderio è prodotto del riflesso narcisistico dello specchio: esso è il desiderio immaginario di

---

<sup>43</sup> Tenendo dunque fede all'avvertimento espresso in Cate Watson, *Identification and desire: Lacan and Althusser versus Deleuze and Guattari? A short note with an intercession from Slavoj Žižek*, International Journal of Žižek studies, 7, 2, 2013, p.3: «We should not fall into the trap of thinking of a singular Lacan – but instead a multiplicity – and not just an early or late Lacan, but in terms of a Lacanian exegesis». Non dobbiamo cadere nella trappola di pensare ad un singolo Lacan – ma piuttosto ad una molteplicità – e nemmeno ad un giovane o tardo Lacan, bensì nei termini di una esegesi lacaniana.

<sup>44</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil 1966. Ed.it. *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Torino: Einaudi 2002, p.99. La teorizzazione della fase dello specchio è stata espressa per la prima volta nel 1936 al XIV Congresso psicoanalitico. La citazione riportata è ricavata dalla comunicazione tenuta al XVI Congresso psicoanalitico del 1949: *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'«io»*.

<sup>45</sup> Cfr. in proposito Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari: Laterza 2003, pp. 11-19.

possedere l'oggetto del desiderio dell'altro, in un'altalena di rimandi tra erotizzazione e pulsione aggressiva verso l'altro. In questa configurazione non è presente l'Edipo, ma nell'ottica deleuzo-guattariana un'immagine del desiderio siffatta è riconducibile comunque ad una forma di edipizzazione, quantomeno in senso generale: dirigere il desiderio verso un oggetto per natura irraggiungibile, l'oggetto del desiderio dell'altro, crea un vincolo fortissimo al fluire libero del desiderio. Introdurrebbe infatti una trascendenza che dirige il desiderio verso un punto irraggiungibile e sempre manipolabile.

Volgiamo lo sguardo alla vicinanza tra la struttura *simbolica* del desiderio e la teoria di Kojève. Questi, attraverso la rilettura dei testi hegeliani, soprattutto della *Fenomenologia dello spirito*<sup>46</sup> e della dialettica servo-padrone ivi espressa, concepisce una definizione di desiderio per cui

l'uomo "risulta" umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. [...] Desiderare il Desiderio di un altro [*significa*] desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli "riconosca" il mio valore come suo valore, voglio che egli mi "riconosca" come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, è in fin dei conti, funzione del desiderio di riconoscimento<sup>47</sup>.

«Desiderare il desiderio dell'altro» significa qui innanzitutto affermare il desiderio umano come desiderio di essere *riconosciuto* dall'altro, in quanto il desiderio del soggetto non è diretto verso un oggetto ma verso il desiderio di un altro soggetto.

Per Lacan il desiderio così espresso, frutto di un rapporto dialettico fra i due soggetti, è costitutivo della dimensione propriamente *umana*: la soddisfazione derivante dal riconoscimento tra soggetti è la struttura *simbolica* del desiderio, in quanto domanda di riconoscimento. A questo aspetto dialettico, Lacan aggiunge il valore fondamentale della *parola* nella pratica di cura psicoanalitica. La *parola piena* è quella che oltrepassa la dimensione dell'io per giungere alla dimensione del noi ed essere compresa dall'Altro<sup>48</sup>. Nella dimensione simbolica l'Edipo ha la funzione di legare il desiderio con la legge, istituendo appunto la dimensione simbolica del soddisfacimento legato al riconoscimento: in questo appare chiaro come Deleuze e Guattari intravedano una forma di edipizzazione. Nella necessità del riconoscimento dell'Altro viene vincolato in qualche modo il desiderio ad una mancanza attraverso l'azione del simbolo, del significante: «La mirabile teoria del

---

<sup>46</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg, 1807. Ed.it. *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia 1933.

<sup>47</sup> Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi 1996, p.21. Citato in Antonio Di Ciaccia, Massimo Recalcati, *Jacques Lacan*, Milano: Mondadori 2000, pp.68,69.

<sup>48</sup> Cfr. Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, pp. 165-176. Cfr. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, La psychanalyse, n° 1, 1956, *Sur la parole et le langage*, ed.it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio* in *Scritti*, a cura di G.B. Contri, Torino: Einaudi 1974, pp. 81-166.

desiderio in Lacan ci sembra avere due poli, l'uno rispetto all'oggetto "a minuscola" come macchina desiderante che definisce il desiderio tramite una produzione reale, superando ogni idea di bisogno ed anche di fantasma; l'altro rispetto al "grande Altro" come significante, che reintroduce una certa idea di mancanza»<sup>49</sup>.

Si noti, nella citazione precedente, l'introduzione di un altro aspetto della teoria lacaniana del desiderio – *l'oggetto a minuscola* – che può indurre quantomeno una similitudine con il desiderio espresso ne *L'anti-Edipo*. In *La direzione della cura e i principi del suo potere*<sup>50</sup>, Lacan esprime l'esistenza di una radicale incompatibilità tra desiderio e parola: questa radicale incompatibilità scardina il procedimento dialettico attraverso cui il desiderio è desiderio di riconoscimento: «Il desiderio diviene l'espressione metonimica della mancanza-a-essere»<sup>51</sup>. Questa mancanza è *strutturata* nell'essere del soggetto: scaturendo da essa il desiderio è *un movimento che punta a negare la mancanza come tale* ma, nello stesso tempo, è costretto a non essere mai soddisfatto, poiché non è possibile sopprimere questa stessa mancanza. Il *fallo* si costituisce come significante speciale del desiderio dell'altro: il significante fallico accende nel soggetto l'aspettativa immaginaria di completare il proprio essere. Nel *Seminario VII*<sup>52</sup> Lacan riscopre Freud, tralasciato nel momento dialettico in cui emergeva primariamente l'influenza di Kojève. Il Freud che Lacan recupera è quello di *Al di là del principio di piacere*<sup>53</sup>, dove viene esplicitata la *pulsione di morte*: «La tendenza fondamentale di ogni essere vivente di tornare allo stato organico»<sup>54</sup>. Ciò che è importante per Lacan è la manifestazione principale di questa pulsione: la *coazione a ripetere*<sup>55</sup>. Osservando il nipotino giocare con un rocchetto, Freud deduce che il lanciare e riprendere continuo del rocchetto, accompagnato da esclamazioni infantili che per Freud significano *Fort* – via – e *Da* – qui – simboleggiano l'allontanamento della madre e il suo ritorno. Il giocare del bambino sarebbe allora espressione simbolica del movimento del desiderio diretto verso e contro la madre, che si muove in una perenne insoddisfazione. *Das Ding* – la *Cosa* – indica l'oggetto perduto del primo, mitico, soddisfacimento; la perdita della cosa l'effetto della rimozione originaria: «la Cosa è, al tempo stesso, il nome di un godimento pieno, assoluto, irripetibile ma è anche quel nome che si cancella proprio là dove si scrive»<sup>56</sup>. Attraverso la Cosa, per Lacan, si esibisce il reale: è il *bucò* interno al linguaggio,

---

<sup>49</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.29.

<sup>50</sup> Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, *La psychanalyse*, 1961, n° 6, «*Perspectives structurales*», pp. 149-206. Ed.it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., vol. II.

<sup>51</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.179.

<sup>52</sup> Lacan, *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris: Le seuil 1986. Ed.it. *Il Seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, a cura di G.B. Contri, trad. di M.D.Contri, Torino: Einaudi 1994.

<sup>53</sup> Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920. Ed.it. *Al di là del principio di piacere*, *Opere*, vol.XIII, cit.

<sup>54</sup> Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, p.483. Cfr. la voce *Pulsioni di morte*, pp.483-491.

<sup>55</sup> Cfr. Cimatti, *op.cit.*, pp.55-69.

<sup>56</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.190.

ma all'interno del quale essa è offuscata e perduta per sempre. Verso di essa è diretto il *godimento*, cancellato dal significante. La metonimia del desiderio scopre nella ripetizione la sua legge più profonda, la Cosa mostra che non tutto è significante, manifesta il reale del godimento<sup>57</sup>.

Il desiderio viene distinto dal godimento in quanto la sua causa non è la Cosa ma *l'oggetto a*. Esso è il risultato dell'azione del linguaggio sulla Cosa, definisce un godimento *localizzato* dalle leggi del significante, che offre al soggetto la possibilità fantasmatica di compensare la perdita di godimento prodotta dall'azione del significante sul corpo del soggetto. Tuttavia, pur essendo prodotto nel linguaggio, *l'oggetto a* designa ciò che il linguaggio non riesce del tutto ad annullare nel simbolo, un *residuo reale*: «L'oggetto a minuscola fa irruzione in seno all'equilibrio strutturale a mo' di macchina infernale, la macchina desiderante»<sup>58</sup>. Deleuze e Guattari rintracciano nell'oggetto *a* un elemento molecolare di disturbo, una particella elementare che mina l'equilibrio della struttura *dall'interno* sfuggendo alle significazioni e al giogo della castrazione. In questa versione il desiderio lacaniano è quantomeno comparabile alla produzione desiderante deleuzo-guattariana: il *reale* puro, seppur residuo, scompagina l'ordine delle rappresentazioni immaginarie o simboliche. Il rapporto tra *L'anti-Edipo* e Lacan è intrinsecamente problematico e assume una funzione paradigmatica del procedere deleuzo-guattariano: il tentativo lacaniano viene visto in un'ottica positiva nel suo punto di liberazione del reale, nel suo introdurre nella struttura una bomba a orologeria molecolare, *l'oggetto a*. Il risvolto negativo del tentativo lacaniano, il *tradimento* di Lacan – o viceversa il tradimento di Deleuze e Guattari<sup>59</sup> – che offusca il reale del desiderio, è il rimanere in un dualismo che, a conti fatti, riconduce al desiderio come mancanza:

Il terreno del dualismo è sempre stato: ci sono cose che sono uno. Qui si torna sempre a Cartesio, perché oggi parliamo di Cartesio, cioè di Lacan. Dunque ci sono cose che sono divisibili [...] Dire che il godimento non è il piacere, e che prende parte in una specie di sistema che, per semplificare, presenterei come una concezione circolare del desiderio in cui c'è, al fondo, sempre lo stesso postulato di partenza – ed è vero che la filosofia occidentale è sempre consistita nel dire: se il desiderio esiste, esso è il segno autentico, o il fatto reale, che sei mancante di qualcosa. Tutto parte da lì. Una prima saldatura desiderio-mancanza è così prodotta; da lì, va da sé che il desiderio è definito come una funzione di un campo di trascendenza; il desiderio è desiderio per ciò che non si ha; inizia con Platone, continua con Lacan<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 178-201.

<sup>58</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.92.

<sup>59</sup> Cfr. Francesco Spina, *Il desiderio triangolare. La mediazione di Lacan nel primo Deleuze (nei suoi rapporti con la psicoanalisi)*, in *Legge, desiderio, capitalismo*, cit., p.144: «[L'anti-Edipo] non è avvenuto senza Lacan, ma attraverso un'interpretazione e un riuso della sua concettualità. In questa semplice svalutazione del piano della rappresentazione, risulta però anche il tradimento del discorso di Lacan».

<sup>60</sup> Lezione di Gilles Deleuze, cit., pp.10,12.

Il rapporto con Lacan mostra quanto il tentativo di liberare il reale del desiderio rischi, nell'ottica deleuzo-guattariana, di precipitare nella castrazione, nei dualismi, nelle edipizzazioni teoriche e sociali che gli si pongono come trappole. Quello che emerge anche dal confronto con Lacan, è la radicalità del desiderio deleuzo-guattariano: esso infatti rifugge qualsiasi rappresentazione organizzativa. Tuttavia, si è cercato di mostrare anche precedentemente nel capitolo, il desiderio investe ed è investito continuamente dalla forma di organizzazione sociale che esso stesso contribuisce a creare. Si evidenzia così il problematico rapporto tra organizzazione del desiderio e organizzazione sociale, che si cercherà di problematizzare nel prossimo paragrafo.

### II.5. *Organizzazione del desiderio e organizzazione della società: una questione aperta*

Il desiderio libero teorizzato da Deleuze e Guattari potrebbe in qualche modo essere paragonato a ciò che Freud chiama *Es*: la differenza sta nel carattere puramente produttivo e macchinico che non ammette luoghi o rimozioni. In pratica, a tutto il meccanismo pulsionale teorizzato da Freud vengono tolte le istanze di censura, rimozione e rappresentazione che vengono interpretate come meccanismi di riterritorializzazione. La differenza sostanziale si presenta nell'interazione con il sociale: se in Freud la libido, nel suo aspetto qualitativo, può essere *desessualizzata* in seguito alla rinuncia alla meta specificamente sessuale<sup>61</sup>, ne *L'anti-Edipo* viene sottolineato il carattere immediatamente sessuale del desiderio nei confronti, ad esempio, della formazione sociale o del denaro. Da questa prospettiva si può abbozzare un tentativo di interpretazione dell'irruento e provocatorio incipit con cui si apre *L'anti-Edipo*: «L'(es) funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caca, fotte. Che errore aver detto l'es. Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, con le loro connessioni»<sup>62</sup>. Dire *l'es* per Deleuze e Guattari significa omettere il carattere immanente della produzione desiderante, significa porre al desiderio un oggetto trascendente che lo allontanerebbe dalla realtà immanente. Occorre tenere in debito conto anche l'aspetto quantitativo che Freud assegna alla libido: essa diviene così l'espressione dinamica nella vita psichica della pulsione sessuale. Questo carattere energetico è sicuramente affine al desiderio di Deleuze e Guattari: assegnare alla libido una funzione energetica, rendendola la spinta propulsiva degli investimenti desideranti, è la funzione che il desiderio stesso ha ne *L'anti-Edipo*. Da *L'anti-Edipo* emerge prepotentemente come il desiderio venga vincolato a dei codici, frustrato su una territorializzazione o diretto verso dei rappresentanti posticci, come in pratica esso venga costretto a desiderare un falso oggetto dalla formazione sociale.

---

<sup>61</sup> Cfr. Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Libido*, pp.320-322.

<sup>62</sup> *Ivi*, p.5.

Bisognerebbe comprendere, però, come il desiderio libero, in qualche modo, si organizzi: la formazione sociale infatti, pur vincolando l'irruento scorrere del desiderio, è essa stessa frutto dei concatenamenti del desiderio e, viceversa, ogni investimento desiderante è immediatamente sociale. Si è anticipato che Deleuze e Guattari non indicano una forma di organizzazione sociale ideale che possa pienamente conciliare il processo schizofrenizzante del desiderio libero e l'esigenza di organizzazione – il desiderio di organizzazione – che è proprio della macchina sociale. Probabilmente questo carattere risiede nel fatto che l'oggetto della schizoanalisi è il funzionamento sempre attivo e incoerente delle macchine desideranti: le macchine desideranti e le macchine sociali infatti lavorano alla stessa maniera, necessitano di guasti e di continue nuove connessioni nella produzione di concatenamenti su cui scorre il desiderio. Deleuze nell'*Abecedario* sottolinea come il desiderio sia, in qualche modo, sempre desiderio di un paesaggio<sup>63</sup>: non è diretto verso un oggetto, ma verso il paesaggio che si costruisce con quell'oggetto. Ad esempio, il desiderio di un cappello non è diretto solo verso l'oggetto cappello, bensì in tutta la serie di concatenamenti che si producono dal cercare e dall'aver quel cappello: un look rinnovato per quella festa, un'aria maggiormente originale unita alla possibilità di destare attenzioni positive e così via.

Questo esempio funziona facilmente per il desiderio *individuale*, ma necessita di essere arricchito per cercare di comprendere come avvenga l'investimento inconscio di desiderio verso la formazione sociale e, di rimando, come sia organizzabile questa per non reprimere il desiderio. La domanda circa la possibilità di una formazione sociale che non sia in qualche maniera repressiva per il desiderio infatti resta aperta. È possibile tuttavia, in un parallelismo descrittivo con la triade *dominazione/compromesso/integrazione* introdotta da Mary Parker Follet<sup>64</sup>, cercare di comprendere il funzionamento dell'intreccio tra le varie formazioni sociali e il desiderio presentate ne *L'anti-Edipo* e ipotizzare quantomeno un possibile metodo di costruzione della società che sia in linea con la concezione fluida e sfuggente del desiderio. Questa descrizione introduce, per esigenze descrittive, una forma di dualismo tra desiderio e formazione sociale che, come detto, non è tale: desiderio libero e formazione sociale sono in un sistema sempre aperto in cui si influenzano reciprocamente e in cui non c'è una netta distinzione tra macchine desideranti e macchina sociale se non nelle dimensioni.

Tra due interessi diversi, nella dominazione avviene un'affermazione incondizionata di una parte sull'altra: questo è il funzionamento tipico del dispotismo, in cui l'intera organizzazione sociale è vincolata ai codici e al corpo proprio del despota. Il desiderio così fluisce interamente nella direzione

---

<sup>63</sup> Cfr. Deleuze, *Abecedaire*, con Claire Parnet, alla voce *Desir*.

<sup>64</sup> Cfr. Matteo Santarelli, *Integrazione come articolazione sintetica. Una proposta teorica a partire da Mary Parker Follett*, «Spazio filosofico. Synthesis», 21, 2018. Reperibile on-line, <http://www.spaziofilosofico.it/numero-21-synthesis/7163/integrazione-come-articolazione-sintetica/>, scaricato in data 17/12/2018.

del desiderio del despota, è da esso interamente codificato e territorializzato. Non c'è spazio per il desiderio libero, ma solamente per il risentimento. Il compromesso invece consiste nella cessione di parte del proprio interesse per giungere ad un accordo: può essere in qualche maniera, seppur meno fedelmente rispetto alla categoria della dominazione, assimilato al funzionamento delle alleanze su cui si basava la macchina territoriale primitiva. L'integrazione, invece, prevede l'emergere, nello sviluppo costruttivo della relazione, di un nuovo interesse condiviso tra le parti che non porta a nessuna rinuncia. In pratica dall'integrazione nasce un interesse sviluppato dalla potenzialità relazionale di entrambi gli interessi precedentemente in gioco, senza che questi vengano in qualche maniera disattesi. Ragionando nell'ottica de *L'anti-Edipo*, il capitalismo può essere visto come un sistema basato su una falsa integrazione, sul cui sfondo si staglia invece una feroce dominazione. Infatti, nel fluido codice capitalistico vi è sempre un'apertura iniziale del desiderio verso un nuovo orizzonte – vi è sempre cioè, nel linguaggio deleuzo-guattariano, una schizofrenizzazione del campo sociale, una deterritorializzazione e decodificazione – immediatamente ricompreso a forza nei ranghi del sistema al fine di vincolare il desiderio a desiderare il nucleo del capitalismo stesso: il corpo del denaro. La dominazione capitalista viene in pratica mascherata – ed in questo è, per Deleuze e Guattari, aiutata dalla psicoanalisi edipizzante che dirige il desiderio in un ambito ancora più ristretto rispetto al campo sociale: il campo familiare – dalla sua intrinseca fluidità che in realtà ritorna, ferocemente, verso il centro stesso del potere. Dunque, pur aprendo continuamente alla formazione di nuovi interessi, in realtà la formazione capitalista necessita di vincolarli all'unico interesse che la caratterizza: la produzione di plusvalore. Ne *L'anti-Edipo* qualsiasi teorizzazione del desiderio che implichi nella sua organizzazione una mancanza o un oggetto fisso verso cui tendere viene vista come strumento che favorisce, consapevolmente o meno, questo meccanismo su cui si basa il funzionamento del capitalismo. L'obiettivo di Deleuze e Guattari, sempre radicalmente *in fieri*, è invece portare al limite il movimento iniziale del capitalismo, cioè la sua essenziale apertura del desiderio verso nuovi orizzonti, senza ricadere nel baratro della riconduzione forzata verso il denaro effettuata dall'azione della coppia stato-famiglia. Su questo punto è possibile tentare di ammorbidire interpretazioni radicali del testo: il desiderio, più che un cieco spontaneismo o una liberazione della festa selvaggia, diviene allora la spinta propulsiva che permette il cambiamento e la ricostituzione della società attraverso la sperimentazione di concatenamenti sempre nuovi e fluidi. Il messaggio sul fondo del testo risiede probabilmente nel carattere sperimentale che assumono le relazioni e le forme sociali liberate dalla costrizioni in cui il desiderio viene vincolato attraverso l'apposizione di rappresentanti, di oggetti sempre mancanti, che ingabbiano e vincolano la produzione desiderante nell'ambito delle interpretazione analitica: «*La psicoanalisi si fissa sui rappresentanti immaginari e strutturali di riterritorializzazione, mentre la schizoanalisi segue gli indici macchinici di*

*deterritorializzazione*. L'opposizione costante tra il nevrotico sul divano, come terra ultima e sterile, ultima colonia stremata, e lo schizo in giro in un circuito deterritorializzato [corsivo degli autori]»<sup>65</sup>.

Il compito della pratica terapeutica, che ne L'anti-Edipo viene definita *schizoanalisi*, un'analisi scevra dal simbolismo e dall'interpretazione, sarà dunque seguire il processo produttivo macchinico di deterritorializzazione, in un tentativo che sarà sempre, radicalmente, *sperimentale*. Il radicale sperimentare si staglia probabilmente nell'intento e nella modalità di scrittura di tutto *L'anti-Edipo*: una sperimentazione in parole che cerca di sradicare i falsi oggetti e i falsi limiti imposti dal discorso in astratto sul desiderio e che, allo stesso tempo nel linguaggio vulcanico e a tratti surreale del libro, cerca di mostrare l'inesprimibilità stessa del desiderio produttivo, che sfugge a rappresentazioni espressive o simboliche. La schizoanalisi non dona soluzioni o istruzioni per il presente e il futuro di movimenti e organizzazioni politiche; è un fluido e spesso incoerente discorso riguardo il funzionamento delle macchine desideranti nell'imprevedibilità dei flussi produttori del reale e riguardo le tecniche di repressione di questi. I flussi spinti all'estremo – i flussi *schizo* – conducono al limite stesso della forma sociale fino a raggiungere il deserto, in cui il rapporto tra le masse e il potenziale rivoluzionario è tutto da scoprire:

Il desiderio è un esilio, il desiderio è un deserto che attraversa il corpo senza organi, e che ci fa passare da una delle sue parti all'altra. *Mai un esilio individuale, mai un deserto personale, ma un esilio e un deserto collettivi* [corsivo mio]. È sin troppo evidente che la sorte della rivoluzione è legata unicamente all'interesse delle masse sfruttate e dominate. Ma il problema riguarda la natura di questo legame, come legame causale determinato o come legame d'altro tipo. Si tratta di sapere come si realizzi un potenziale rivoluzionario, nel suo stesso rapporto con le masse sfruttate o con gli "anelli più deboli" d'un determinato sistema. Questi, o quelle, agiscono al loro posto, nell'ordine delle cause e degli scopi che promuovono un nuovo socius, oppure al contrario sono il luogo e l'agente di un'irruzione subitanea e inattesa, irruzione di desiderio che rompe con le cause e con gli scopi, e che rovescia il socius dalla parte opposta?<sup>66</sup>

La schizoanalisi non si propone dunque l'obiettivo di indicare quale sia la via rivoluzionaria, non indica una forma di stato propedeutica alla liberazione di una classe oppressa né un nuovo sistema economico: essa, nel tentativo di dimostrare la radicale e imbricata sovrapposizione tra economia libidica ed economia politica, tra macchine desideranti e macchine sociali, cerca di comprendere quale sia il posto del desiderio in una formazione sociale senza ricorrere ad interpretazioni simboliche. Ed è per questo che il campo della lotta schizoanalitica è anzitutto un campo politico: l'obiettivo

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p.361.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp.433,434.

primario è far saltare le condizioni per la formazione dell'*Edipo sociale*<sup>67</sup>. Dunque, il capitalismo viene visto come un sistema che, attraverso l'edipizzazione del campo sociale, reprime il desiderio perché tenta di dividerlo forzatamente dalla produzione sociale, rendendo questa unicamente ambito della sfera economica e rinchiudendo ulteriormente il desiderio in una forma sempre più privata. Un ruolo importante nella decodifica dei flussi viene assegnato all'arte e alla scienza che hanno la capacità di far passare flussi sempre più decodificati e deterritorializzati, costringendo l'assiomatica capitalista a rincorrerli per interiorizzare i flussi schizo. È innegabile quanto l'assiomatica capitalista spesso riesca nel suo intento agevolmente e in maniera beffarda: basti pensare alla tecnologia di internet che da strumento di deterritorializzazione si è tramutato in strumento di controllo ancor più pervasivo ed efficace, oppure a Van Gogh e Frida Kahlo resi feticci pop, così come la cultura *punk* (e si potrebbero portare sicuramente molti altri esempi).

La critica alla psicoanalisi dunque si staglia su questo sfondo fortemente politico, a cui si deve sempre guardare per comprendere le, spesso pruriginose o difficilmente comprensibili, invettive di Deleuze e Guattari. Far saltare le condizioni per la formazione dell'*Edipo sociale* dunque, sarà primariamente un compito che abbisogna della comprensione dei meccanismi attraverso cui si formi questo sistema di mascheramento e repressione del desiderio: nel prossimo capitolo verranno osservate le condizioni attraverso cui *parla* la psicoanalisi e il linguaggio che le varie forme sociali producono secondo Deleuze e Guattari.

---

<sup>67</sup> Seppure questo aspetto non emerga sempre chiaramente dal testo: cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, cit., p.68. Titolo italiano dell'intervista è *Colloquio a proposito di L'anti-Edipo*, conversazione con Arno Munster pubblicata in "Neue Zeitung", 1972.

## CAPITOLO III

### IL LINGUAGGIO SCHIZOANALITICO

III.1. *L'ambivalenza del valore del linguaggio in Freud: linguaggio come terapia e inconscio non linguistico.*

La prima definizione della psicoanalisi come cura incentrata sulle parole deriva dal caso di Anna O., paziente sottoposta ad analisi da Josef Breuer. La paziente Anna O., il cui vero nome era Bertha Pappenheim, definì la terapia cui Breuer la stava sottoponendo *talking cure*<sup>1</sup>. Nella pratica psicoanalitica il linguaggio si pone dunque, sin dai primi approcci, come il mezzo principale per interagire con il paziente. L'importanza fondamentale della comunicazione verbale tra analizzato e analista pone infatti come medium necessario il linguaggio. Però, in Freud, il messaggio del paziente veicolato attraverso il medium linguistico non ha un significato immediatamente comprensibile, bensì è necessario un lavoro di interpretazione<sup>2</sup> da parte dell'analista per poter *accedere* all'inconscio del paziente e cercare di comprendere il significato del messaggio.

Per Freud il sistema inconscio e il sistema preconsciouso-conscio lavorano rispettivamente mediante due processi diversi: il processo primario e il processo secondario. Nel processo primario l'energia psichica è libera e passa da una rappresentazione all'altra, attraverso i meccanismi di spostamento e condensazione:

Nell'*Inc* ci sono solo contenuti forniti di un investimento più o meno forte. [...] Una rappresentazione può cedere tutto l'ammontare del proprio investimento a un'altra rappresentazione, attraverso il processo di *spostamento*; oppure può appropriarsi di tutto l'investimento di parecchie rappresentazioni, attraverso il processo di *condensazione*. Ho proposto di considerare questi due processi come ciò che contraddistingue il cosiddetto *processo psichico primario*<sup>3</sup>.

Nel processo secondario, invece, l'energia psichica è *legata*, viene cioè regolata dall'Io negli investimenti delle rappresentazioni. Queste ultime sono maggiormente durevoli e *coerenti* rispetto agli investimenti *fluidi* del processo primario: «L'opposizione tra processo primario e processo

---

<sup>1</sup> Cfr. Freud, Breuer, *Studien über Hysterie (1892-1895)*. Ed.it., *Studi sull'isteria, Opere, vol. I*, cit.

<sup>2</sup> Illuminante è, a tal proposito, l'esempio freudiano in cui le immagini del sogno vengono paragonate ad un rebus. Cfr. Freud, *L'interpretazione dei sogni (1900)*, cit., pp. 257-258.

<sup>3</sup> Freud, *L'Inconscio (1915)*, cit., p. 70.

secondario corrisponde a quella tra principio di piacere e principio di realtà<sup>4</sup>. Comprendere il funzionamento dei meccanismi principali del processo primario – *spostamento* e *condensazione* – è un procedimento necessario per poter attuare la cura analitica. Nello spostamento viene attribuito il significato e l'intensità di una rappresentazione psichica ad un'altra originariamente meno rilevante: questo è evidente nei sogni, in cui gli elementi più importanti del contenuto latente sono rappresentati da dettagli minimi costituiti da fatti recenti, spesso insignificanti: «il sogno è per così dire diversamente centrato»<sup>5</sup>. Nella condensazione tutti i significati derivanti da una catena associativa vengono condensati in una rappresentazione unica. Utilizzando nuovamente come esempio il sogno – è lo stesso anche per altri contenuti inconsci – vi troviamo una «sproporzione tra contenuto e pensieri, [da cui si deduce] un'estesa condensazione del materiale psichico»<sup>6</sup>.

La necessità di interpretare il linguaggio del paziente, come detto, è descritta in diversi lavori freudiani. Ne *L'interpretazione dei sogni* Freud sottopone il linguaggio verbale e simbolico del sogno ad un lungo processo di interpretazione, al fine di liberarlo dalle sovrastrutture che impediscono l'immediata comprensione del processo primario inconscio e del simbolismo che lo esprime nelle figure oniriche. Le rappresentazioni inconse raffigurate attraverso i sogni, per essere comprese e spiegate, devono essere dotate di *sensato*: «Non c'è una rappresentazione che non ammetta associazioni "sensitive"»<sup>7</sup>. Tuttavia, esse non sono linguistiche: le rappresentazioni inconse *parlano* un linguaggio privato e assolutamente individuale; per comprenderle è necessario portarle ad un livello di comprensibilità possibile solo attraverso il linguaggio comune: «La psicoanalisi in quanto *talking cure* è il tentativo di riportare l'idioletto alla lingua, il privato al pubblico, il soggettivo all'oggettivo»<sup>8</sup>. È necessario, ai fini dell'interpretazione, anzitutto osservare le manifestazioni in cui l'inconscio trova delle vie di accesso verso l'esterno: «I processi inconsci diventano accessibili alla nostra conoscenza solo nelle condizioni del sogno e della nevrosi, e cioè quando, attraverso una riduzione (regressione), determinati processi del sistema superiore (il sistema *Prec*) vengono retrocessi a una fase precedente»<sup>9</sup>. Queste manifestazioni devono però essere *tradotte* dallo psicoanalista, perché si esprimono in una modalità diversa da quella con cui vengono raccontate: sognare e raccontare un sogno, ad esempio, sono due processi estremamente diversi. Il sogno per

---

<sup>4</sup> Laplanche, Pontalis, *op.cit.* alla voce *Processo primario, Processo secondario* (pp. 436-439), p.436. Cfr., Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., al cap. VII, *Psicologia dei processi onirici*.

<sup>5</sup> Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 282. Cfr., Laplanche, Pontalis, *op. cit.*, alla voce *Spostamento*, pp. 608-612.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 259. Cfr., Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Condensazione*, pp. 97-99.

<sup>7</sup> Roberto Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Macerata: Quodlibet 2001, p.20.

<sup>8</sup> Cimatti, *op.cit.*, pp.119,120. L'idea che l'inconscio funzioni come un linguaggio non è esplicitamente freudiana. Tuttavia l'interpretazione secondo cui l'inconscio descritto da Freud abbia un funzionamento sovrapponibile a quello del linguaggio è tipica, seppur su posizioni differenti (come si vedrà nel seguito del capitolo) in Lacan, Ricoeur e Lorenzer. Tale aspetto interpretativo è il più funzionale allo sviluppo del presente capitolo, dunque verrà assunto sovente come paradigmatico.

<sup>9</sup> Freud, *L'inconscio (1915)*, cit., p. 71.

Freud è la rappresentazione simbolica di desideri inconsci che, nel racconto – l'unica modalità di accesso al sogno – viene trasfigurato dal lavoro energetico di censura che procede allo spostamento, alla condensazione e alla rappresentazione con il contrario<sup>10</sup>. Lo psicoanalista dovrà dunque effettuare un lavoro interpretativo volto alla decifrazione dei contenuti latenti, ma soprattutto deve guardare al senso della trasfigurazione stessa che emerge dai contenuti manifesti: «La tecnica dell'interpretazione dei sogni va oltre l'arte dell'ermeneutica, in quanto deve cogliere non solo il senso di un testo eventualmente deformato, ma *il senso della deformazione stessa del testo* [corsivo dell'autore]»<sup>11</sup>.

L'interpretazione psicoanalitica è costretta a cercare di comprendere le manifestazioni inconscie del paziente soltanto attraverso uno strumento, per così dire, di *seconda mano*. La rappresentazione verbale di immagini oniriche è infatti frutto del processo secondario, mentre la rappresentazione simbolica dei desideri inconsci che avviene nel sogno è frutto del processo primario. Ad ogni modo il linguaggio si presenta come l'unica via d'accesso, per quanto accidentata.

Nel già citato articolo del 1915 dal titolo *L'Inconscio*, Freud approfondisce ulteriormente la questione. Le rappresentazioni inconscie vengono definite dall'essere assolutamente *non verbali* ma solamente – e radicalmente – *oggettuali*:

La rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema *Inc* contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti oggettuali; il sistema *Prec* nasce dal fatto che questa rappresentazione della cosa viene sovrainvestita in seguito al suo nesso con le relative rappresentazioni verbali»<sup>12</sup>.

Prendendo avvio dall'analisi del linguaggio degli schizofrenici Freud osserva che le parole si comportano, nei soggetti schizofrenici, in maniera sovrapponibile alle immagini oniriche: vengono cioè condensate, spostate, trasformate. Le parole trasferiscono i loro investimenti l'una sull'altra e con una sola parola può essere condensato un intero processo di pensiero o un'intera esperienza. Già gli immediati predecessori<sup>13</sup> di Freud avevano osservato che negli schizofrenici vi era un abbandono dell'investimento oggettuale ed un ripiegamento narcisistico verso il sé. Tuttavia, le parole degli schizofrenici mostravano una sorta di investimento verbale verso l'oggetto, che si presentava però

---

<sup>10</sup> Cfr. in proposito, soprattutto il cap.VI de *L'interpretazione dei sogni*.

<sup>11</sup> Jurgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M, Suhrkamp 1968; trad.it G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza 1970, 2<sup>a</sup>ed.1973, p. 219. Citato in Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani 1997 (1<sup>a</sup>ed. 1988), p.201.

<sup>12</sup> Freud, *L'inconscio (1915)*, cit., p. 85.

<sup>13</sup> I riferimenti citati da Freud sono i lavori di Abraham, Kraepelin e Bleuler sulla *Dementia praecox* o *schizofrenia*. Successivamente, Freud esamina nell'articolo un caso di schizofrenia riportato da Tausk. Cfr. *Ivi*, pp. 80-88. Ad introdurre il concetto chiave della schizofrenia, ovvero la *dissociazione*, è stato però Pierre Janet. In proposito, si segnala il confronto critico tra la teoria di Janet e quella di Freud in Brigati, *Staging the Truth: Psychoanalysis and Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», VII, 1, 2015, pp. 169-189. Reperibile on-line all'indirizzo: <http://lnx.journalofpragmatism.eu/wp-content/uploads/2015/07/Brigati-EJPAP-Symposia-2015-1.pdf>, scaricato in data 08/02/2019.

come disorganico e di difficile comprensione (proprio come le immagini oniriche). Da questo, Freud deduce che rappresentazione oggettuale e rappresentazione verbale sono due processi diversi e che nello schizofrenico avviene una separazione – una *scissione* – tra queste due rappresentazioni. Nell'inconscio dello schizofrenico non troveremmo dunque alcun investimento oggettuale – ed è questo a condurre verso il ripiegarsi narcisistico<sup>14</sup> –; la rappresentazione verbale è conservata perché è propria dell'ambito del preconscious e del conscio, ma il collegamento tra le due rappresentazioni è imperfetto, sfilacciato e impedisce la formazione di parole riferibili a investimenti oggettuali che possano poi esprimersi compiutamente negli atti coscienti. *Salta* il collegamento fra parole e cose: legame necessario affinché si abbia una comunicazione cosciente. Le parole dello schizofrenico si comportano come i sogni perché vengono prodotte attraverso il processo primario – ovvero il processo inconscio.

Rappresentazioni cosce e rappresentazioni inconse diventano tali non solamente in virtù di spostamenti topici o energetici, ma in virtù della presenza o dell'assenza di un collegamento tra parole e cose nel sistema preconscious: una rappresentazione cosciente è quella in cui vi è unione tra rappresentazione oggettuale e rappresentazione verbale, attraverso il processo secondario. Nell'inconscio la *traccia* delle percezioni è data dalla raffigurazione mnestica della cosa in maniera non verbale: le cose e le parole trovano unità solo nel sistema preconscious, ed è questo che permetterebbe l'accesso alla coscienza. Nel sistema inconscio le parole non troverebbero spazio, essendo l'investimento inconscio diretto solamente verso l'oggetto in quanto *cosa*: gli investimenti oggettuali originari e primordiali, diretti unicamente verso l'oggetto del desiderio, sono di proprietà del sistema inconscio. I contenuti inconsci, per poter essere compresi dalla coscienza, verrebbero così totalmente trasformati, tanto da essere rappresentati attraverso una rappresentazione – il linguaggio – che non è di pertinenza inconscia, bensì del sistema superiore: «la congiunzione con rappresentazioni verbali non coincide ancora con il passaggio alla coscienza, ma ne dà soltanto la possibilità; essa è dunque una caratteristica del sistema *Prec* e di questo soltanto»<sup>15</sup>.

La separazione tra inconscio e preconscious attraverso l'azione delle parole diviene centrale per affermare il carattere non linguistico dell'inconscio freudiano e, inoltre, per affermare il compito primario dell'analisi: «L'unico modo di trasformare i contenuti inconsci in rappresentazioni “cosce” consiste nel restaurare, attraverso l'analisi, l'unità perduta tra cosa e parola, che è stata rotta dal

---

<sup>14</sup> Occorre sottolineare che la questione resta problematica nel percorso freudiano, trovando una decisa modificazione nella seconda topica (cfr. Laplanche, Pontalis, *op.cit.*, alla voce *Narcisismo*, pp. 351-354). L'interpretazione proposta è quella che sembra emergere maggiormente da *L'inconscio* (cfr. soprattutto il par. VII. *Il riconoscimento dell'inconscio*), seppur venga posto un accento problematico già in alcune pagine dello stesso articolo del 1915 (cfr. soprattutto p. 87).

<sup>15</sup> Freud, *L'inconscio* (1915), cit., p. 86.

processo di rimozione»<sup>16</sup>. L'unico criterio di validità dell'interpretazione è, nella psicoanalisi, di ordine eminentemente *pragmatico*: «Dipende cioè dalla capacità o meno della terapia di suscitare un ricordo nel paziente – un ricordo che non corrisponde ad alcunché di *precedentemente cosciente* [corsivo dell'autore]»<sup>17</sup>. La terapia, attraverso l'interpretazione analitica, procede dunque nel tentativo di portare alla fase *matura* una rappresentazione inconscia energetica e a-linguistica, che nella tensione con la censura del sistema preconsciouso e conscio, ha provocato il disturbo psichico del paziente. L'obiettivo è dunque trasformare la rappresentazione inconscia in una rappresentazione che trovi espressione linguistica e possa divenire accessibile da parte della coscienza del paziente, affinché questi riesca a *ri-conoscerla* – o a *conoscerla* per la prima volta.

### III.1.1. *Il recupero del linguaggio: l'ermeneutica di Ricoeur e la semiotica di Lacan*

Sembra profilarsi, alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, un rapporto dicotomico tra rappresentazione oggettuale e rappresentazione linguistica che dunque escluderebbe il linguaggio dall'ambito dell'inconscio. In questo paragrafo si mostrerà la posizione di due autori – Ricoeur e Lacan – che tentano di risolvere questa dicotomia in maniera rispettivamente ermeneutica e semiotica.

Paul Ricoeur, nel suo *Saggio su Freud*<sup>18</sup>, affronta il tentativo di superare il rapporto dicotomico che viene a crearsi nella divisione tra rappresentazione oggettuale inconscia e rappresentazione linguistica cosciente (che è collegata con la rappresentazione oggettuale, è bene ricordarlo), dunque tra inconscio esclusivamente energetico e possibilità di interpretazione linguistica. Per far questo, Ricoeur mira a ricondurre il discorso analitico freudiano sull'inconscio all'ambito del linguaggio: «In qual modo la parola perviene al desiderio? E come questo impedisce la parola e si impedisce esso stesso di parlare? Proprio questa nuova apertura sull'insieme del parlare umano, su ciò che vuol dire desiderio umano, assegna alla psicoanalisi un titolo per il grande dibattito sul linguaggio»<sup>19</sup>. Prendendo come spunto la *Traumdeutung* freudiana, Ricoeur enfatizza il ruolo dell'interpretazione diretta al sogno, poiché questo viene concepito come modello dei processi psichici in cui ricercare l'articolazione fra desiderio e linguaggio. Interpretare il sogno diviene dunque una *semantica del desiderio* che, però, non rimanda a significati univoci perché, come detto, la narrazione del sogno lo trasfigura e, allo stesso tempo, nel sogno – e negli altri processi in cui si manifesta il desiderio – il linguaggio è «stravolto: vuol dire altro da ciò che dice, possiede un senso duplice, è equivoco»<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Matteo Santarelli, Alessandro Talia, *L'inconscio e il linguaggio. Quattro prospettive teoriche, da Freud alle teorie contemporanee*, in *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*, Milano: Mimesis 2015, p.139.

<sup>17</sup> Ferraris, *op.cit.*, p.203.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil 1965; trad.it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano: Il Saggiatore 1967.

<sup>19</sup> *Ivi*, p.18.

<sup>20</sup> *Ivi*, p.19.

Questo senso duplice ed equivoco viene a caratterizzarsi come una regione particolare del linguaggio, un luogo di significazioni complesse in cui il senso si mostra e si nasconde allo stesso tempo: il *simbolo*. Problema del simbolo e problema del linguaggio coincidono perché il simbolo affonda le sue radici in una dimensione prelinguistica – la regione inconscia del desiderio – ma al contempo «è nel linguaggio che il cosmo, il desiderio, l’immaginario, pervengono alla parola»<sup>21</sup>. Dunque per Ricoeur l’interpretazione è il lavoro volto alla comprensione del simbolo, alla comprensione cioè di un’espressione linguistica che assume un duplice significato e che richiede, appunto, di essere interpretata. Questo avviene in un rapporto che non è guidato dall’analogia in senso stretto, perché senso primario e senso secondario non sono collegati da un procedimento argomentativo, ma piuttosto da «una struttura intenzionale che non consiste del rapporto del senso con la cosa, ma in una architettura del senso, in un rapporto del senso con il senso, del senso secondario con quello primario, sia o no questo rapporto di analogia, oppure sia il senso primario che nasconde il secondario o lo rivela [corsivo dell’autore]»<sup>22</sup>. Nell’interpretare il simbolo vi è questa intenzionalità che, in qualche maniera, ci dirige verso la regione dello sconosciuto che il simbolo porta con sé. Il *testo* del sogno – o del racconto dell’analizzando – è un testo inintelligibile: compito dell’analisi è sostituirlo con un testo che divenga intelligibile, dando un senso ai simboli attraverso l’interpretazione.

In quest’ottica, un’interpretazione che si riveli fallace è esposta al rischio dell’*illusione* più che al rischio dell’errore (nel senso epistemologico) o della menzogna (nel senso morale). Il rischio dell’illusione è presente perché «il campo ermeneutico [...] all’interno è frantumato»<sup>23</sup>: non vi è un codice unico per verificare la correttezza del procedimento esegetico o un manuale con le regole dell’interpretazione univoca. Il rapporto analogico fra simbolo e senso del simbolo rimanda sempre ad un duplice significato e questo in due modi diversi: il primo consiste nello smascheramento, nella demistificazione, nella riduzione delle illusioni; il secondo nell’interpretazione concepita come meditazione religiosa o *restaurazione* del senso.

L’ermeneutica espressa nel *Saggio* svolge dunque un doppio compito: in prima istanza una funzione di smascheramento delle false credenze, una contestazione delle interpretazioni posticce – e, si noti, questo in maniera eminentemente pratica: Ricoeur accomuna Freud a Nietzsche e Marx nella cosiddetta *Scuola del sospetto*, i cui caposaldi sono la contestazione in funzione della liberazione dalla morale cattolico-borghese e dai legacci dello sfruttamento capitalista. Nel secondo compito, l’ermeneutica ha una funzione di ricostruzione del senso: per non cadere nell’ambiguità dei discorsi

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p.28.

<sup>22</sup> *Ivi*, p.30.

<sup>23</sup> *Ivi*, p.40.

essa deve fondarsi nella riflessione come «*appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio* [corsivo dell'autore]»<sup>24</sup>. Afferrare il senso delle opere è proprio ciò che rende necessario la riflessione come interpretazione.

In Ricoeur il metodo psicoanalitico procede quindi attraverso l'interpretazione da parte dell'analista dei simboli prodotti dal paziente in un duplice senso: *archeologico* – di scavo e comprensione del vero senso del passato – e *teleologico* – il divenire cosciente nella conquista, sempre precaria, della maturità, nella ricostituzione di un senso. Tuttavia, Ricoeur non concepisce l'inconscio interamente come un linguaggio, rimanendo in qualche modo fedele alla concezione energetica freudiana: l'inconscio può essere rappresentato nella rappresentazione cosciente, ma non ne è mai interamente definito. L'inconscio in Ricoeur è così un «quasi-linguaggio»<sup>25</sup>:

è necessario, nel senso di inevitabile, quel movimento dell'inconscio verso il conscio, verso una sua rappresentazione linguistica, ma [...] esso non può affatto risolversi nel conscio, avendo una sua natura di per sé sussistente, garantita, tra l'altro, a livello topico-divisorio. [...] *Per dirsi (non per attestarne la presenza), bisogna che l'energetica decada entro la sfera del senso*. L'ermeneutica è inevitabile; di conseguenza, essa è necessaria ma insufficiente [corsivo mio]<sup>26</sup>.

Non è il lavoro inconscio del desiderio dunque a costruire il nesso simbolico, bensì il lavoro della cultura, perché è nel linguaggio che si edifica il simbolo. Il linguaggio in Ricoeur diviene l'unico modo per accedere alla comprensione, attraverso l'interpretazione ermeneutica, delle manifestazioni dell'inconscio. L'ermeneutica rinuncia alla causalità interpretativa – che Freud teorizza (e difende fermamente) al fine di offrire alla psicoanalisi uno statuto di scienza in linea con quello della scienza naturale<sup>27</sup> – e cerca invece di comprendere le ragioni di un dato comportamento: «la forma di questa spiegazione è narrativa, non ipotetico-deduttiva»<sup>28</sup>. Le manifestazioni dell'inconscio divengono simboliche – se ne può dunque ricercare il senso – solo attraverso l'opera del linguaggio che a sua volta, però, riceve l'impulso proprio dalla dimensione desiderante inconscia: «La coscienza, anziché essere la certezza prima, riceve e percepisce i significati che produce, dall'energetica che subisce»<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p.62.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.423.

<sup>26</sup> Filippo Righetti, *Ricoeur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale*, «Lo Sguardo. Paul Ricoeur: Intersezioni» N. 12, 2, 2013, p.168.

<sup>27</sup> Cfr. Brigati, *Le ragioni e le cause*, cit., pp. 74-75: «La psicoanalisi studia le *cause* del comportamento umano, e perciò è una legittima spiegazione *scientifica* del comportamento. Questa è evidentemente la posizione “ufficiale” di Freud. [...] Questa certezza è sancita da qualcosa che ha l'aspetto di un'inferenza: la mente è una porzione della natura, sottoposta allo stesso tipo di leggi causali; di conseguenza, la scienza che si occupa della mente non può che essere una scienza naturale».

<sup>28</sup> Brigati, *Le ragioni e le cause*, cit., p.78. Cfr. anche per la differenza tra ragioni e cause.

<sup>29</sup> *Ivi*, p.169.

Lacan negli anni cinquanta si era già posto un problema analogo a quello di Ricoeur, ovvero il «conflitto di Freud fra modello economico e modello linguistico»<sup>30</sup>. Ricoeur, mentre era impegnato nello studio della psicoanalisi che portò alla composizione del *Saggio su Freud*, seguì per diverso tempo i seminari di Lacan, ma i riferimenti a quest'ultimo nel testo risultarono soltanto marginali. Questo portò al nascere di un'accesa polemica con Lacan e a diverse accuse di plagio da parte dei lacaniani, accusa che Ricoeur rigettò fermamente (e a ragione). Inoltre, nel corso della polemica, Ricoeur sottolineò a più riprese che la sua interpretazione di Freud era indipendente dalla teorizzazione di Lacan, poiché questi non teneva in debito conto l'aspetto energetico dell'inconscio freudiano<sup>31</sup>.

Infatti, a differenza di Ricoeur, nel quadro teorico lacaniano assumono fondamentale importanza le novità nella teoria del linguaggio introdotte da Ferdinand de Saussure, a cui Lacan giunge attraverso la mediazione dell'opera, a lui coeva, di Lévi-Strauss e Jakobson. Questi definiscono il linguaggio «come un sistema chiuso e autonomo di segni [...] con cui gli esseri umani possono esprimersi, ma [...] anche e soprattutto un sistema in cui il soggetto è ingabbiato, un sistema che predetermina ogni sua espressione»<sup>32</sup>. Dunque, è più il linguaggio a parlare attraverso il soggetto che viceversa. Per Saussure, il *segno* è un'entità psichica diadica composta da *significante* e *significato*: «il significante è l'immagine acustica, cioè la traccia psichica del suono che si sente quando una parola è pronunciata, e il significato è il concetto, l'idea che il parlante associa alla parola. Il segno è il rapporto, la combinazione di queste due entità: tale rapporto, nel caso del linguaggio, è arbitrario e convenzionale»<sup>33</sup>.

Il segno dunque diviene qualcosa di diverso dalla concezione tradizionale che lo vedeva come rinvio a un oggetto del mondo esterno: il significato infatti, non è l'oggetto del mondo esterno a cui il segno rimanda, ma piuttosto «un *valore* promanante dal sistema dei significati in cui è inserito [corsivo dell'autore]»<sup>34</sup>. Significato e significante, nella concezione saussuriana, divengono puri valori differenziali che si definiscono per opposizione rispetto agli altri significati e significanti all'interno di un sistema funzionale – una catena – composta dai segni: la *lingua*. Essendo un sistema di relazioni basato sulle differenze, la lingua può essere oggetto di studio; inoltre essa è una funzione

---

<sup>30</sup> Ricoeur, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. D. Iannotta, Milano: Jaca Book 1998, p. 49; ed. orig. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit 1995; citato in Vinicio Busacchi, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Milano: Ed. Unicopli 2010, p.176.

<sup>31</sup> Per una completa ricostruzione della polemica fra Ricoeur e Lacan, cfr. Busacchi, *op.cit.*, pp. 175-180.

<sup>32</sup> Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari: Laterza 2003, p.37.

<sup>33</sup> Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Novara: De Agostini 2013, alla voce *Segno* (pp. 973-976), p.975. Cfr., Ferdinand de Saussure, *Course de linguistique générale*, 1916, trad.it. *Corso di linguistica generale*, Bari: Laterza 1979, pp.83-85, ivi citato.

<sup>34</sup> *Ivi*, alla voce *Semiotica* (pp.978-982), p.981.

sociale, registrata passivamente dall'individuo. La parola, invece, è l'atto volontario e individuale – soggetto alle leggi della lingua – e non può essere oggetto di studio nella linguistica<sup>35</sup>.

Se nella linguistica la parola, in quanto atto del singolo, non può essere oggetto di studio, nella psicoanalisi lacaniana essa assume un valore importantissimo. Mettere al centro del discorso il ruolo della parola è un'operazione analoga rispetto a quella freudiana<sup>36</sup>, e, soprattutto, per Lacan segna il passaggio dall'ordine dell'immaginario (la cosiddetta *fase dello specchio*, già introdotta nel capitolo precedente, caratterizzata dall'identificazione narcisistica) ad un ordine più profondo, quello del *simbolico*: «la parola opera per simbolizzare le identificazioni immaginarie che irretiscono il soggetto»<sup>37</sup>. Se nel gioco delle identificazioni immaginarie del desiderio il rapporto è sempre rispetto ad un proprio simile, in una ripetizione immaginaria del riconoscimento speculare<sup>38</sup> (l'esempio più immediato dell'identificazione immaginaria è il rapporto tra il figlio e la madre), nel parlare si accede ad una dimensione in cui non vi è identificazione con un proprio simile, il rapporto è con un altro da sé. La parola dunque diviene, oltre che il medium necessario per interagire con il paziente, il veicolo della sua dimensione simbolica. Ma, ed è questo un punto fondamentale, il veicolo della parola altro non è che la lingua, alle cui leggi la parola deve sottostare per essere compresa: la parola individuale richiede sempre un'istanza di riconoscimento dell'altro (*l'Altro*) nel sistema della lingua. L'individuo è agito dalla lingua e solo attraverso di essa può parlare, allo stesso tempo parlare richiede di essere compresi e di ottenere risposta. L'Altro è il significante, ciò a cui la parola individuale è costretta a riferirsi nel sistema legiferante della lingua. Lacan assegna al significante un ruolo dominante nella relazione con il significato: egli rovescia l'equazione saussuriana s/S (s=significato S=Significante) ponendo il significante nella posizione dominante S/s ed enfatizzando inoltre il ruolo della barra separatrice, ponendo cioè un principio per cui significato e significante sono sempre, originariamente, separati (e ciò porta al fatto che il soggetto è sempre un soggetto diviso, un soggetto barrato \$). Dal significante, mai completamente afferrabile, viene a dipendere tutto il sistema di relazioni; esso

non ha relazioni con la realtà. [...] È sottratto all'arbitrio del singolo e fissato nel suo rapporto al significato e così fornito di valore in quanto funziona all'interno di questo sistema. [...] Le stesse caratteristiche generali del segno individuate da Saussure derivano proprio da esso: la sua linearità, spaziale e temporale, che ne fa una catena; la sua arbitrarietà rispetto al reale; e il suo rinviare, di contro, ad altri significanti, o ad altri segni, in un rapporto di opposizione reciproca che inserisce il

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ivi* alle voci *Lingua* (p.643), *Linguaggio* (pp.643-653) e *Parola* (p.795).

<sup>36</sup> Nonostante in Freud non sia presente la differenza tra lingua e parola introdotta dalla linguistica saussuriana, l'interpretazione psicoanalitica sembra essere incentrata sul valore della parola del paziente. Da qui anche la valorizzazione freudiana della definizione di Anna O. riguardo l'analisi come *talking cure*. Sulla vicinanza tra l'operazione freudiana e quella di Lacan, cfr. Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, pp. 39-40.

<sup>37</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.40. Cfr. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in *Scritti*, cit., pp. 230-316.

<sup>38</sup> Cfr., Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore delle funzioni dell'io*, Comunicazione al XVI Congresso internazionale di psicoanalisi, Zurigo, luglio 1949, in *Scritti (vol. I)*, cit., pp. 87-94.

significante in una catena, in un sistema funzionale che per Saussure è la struttura globale della lingua, in cui il significante è sottratto all'arbitrio del singolo e fissato nel suo rapporto al significato e così fornito di valore in quanto funziona all'interno di questo sistema<sup>39</sup>.

La parola viene così inserita da Lacan in un movimento dialettico in cui il soggetto, per affermarsi come tale, ha intrinsecamente bisogno di essere riconosciuto dall'Altro: «la condizione di esistenza di "io" è di realizzare il desiderio dell'Altro»<sup>40</sup>. Questo Altro però non è mai totalmente conoscibile, resta sempre, radicalmente, Altro. Ed è questo ordine, per Lacan, a caratterizzare l'inconscio: allo stesso modo del sorgere della parola individuale nella struttura già data della lingua, l'inconscio *sorge* in un sistema già dato di rapporti strutturali che lo *significa*: «Legge, ordine, linguaggio, sono le forme dell'Altro»<sup>41</sup>. Per Lacan la topica freudiana espressa in *L'io e l'Es* è data proprio nel rapporto di significazione, cioè nel rapporto dei significanti, per cui «è tutta la struttura del linguaggio che l'esperienza psicanalitica scopre nell'inconscio»<sup>42</sup>. La psicoanalisi freudiana avrebbe mostrato dunque, attraverso il simbolismo dei sintomi o dei sogni, il fatto che l'inconscio funziona come un linguaggio – che l'inconscio è strutturato come un linguaggio – perché allo stesso modo del linguaggio opera in una relazione di significanti. Lacan pone l'accento non sul contenuto delle immagini inconse – che nella sua costruzione teorica appartengono alla dimensione dell'immaginario –, quanto piuttosto sul funzionamento dell'inconscio che risponde alle medesime leggi del linguaggio.

Prendendo come riferimento la *Traumdeutung* freudiana e i meccanismi del sogno ivi descritti, Lacan assimila le figure retoriche della *metafora* e della *metonimia* ai meccanismi onirici – e di tutto il processo primario – di condensazione e spostamento. La *metafora/condensazione* diviene il movimento attraverso il quale un significante prende il posto dell'altro, inaugurando un rapporto inedito di significazione: nel sogno, una sola persona *significante* può essere la fusione delle caratteristiche di varie persone; nella nevrosi un sintomo ricorrente diviene il *significante* del desiderio rimosso originario (ad esempio, la tosse nevrotica di Dora<sup>43</sup> è il *significante* della fantasia di fellatio). La *metonimia/spostamento* invece è la connessione tra un significante e un altro basato sulla contiguità di questi: nel sogno, una persona può significarne un'altra in base all'associazione di determinate caratteristiche somiglianti. In questo modo «la metonimia indica una fuga del senso, un suo scorrimento infinito [invece] la metafora lo polarizza, lo arresta, lo crea in una forma

---

<sup>39</sup> Giovambattista Vaccaro, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», N. 1, 2015, p.321.

<sup>40</sup> Cinati, *op.cit.*, p.92.

<sup>41</sup> *Ivi*, p.91.

<sup>42</sup> Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, 2, p.489. Citato in Vaccaro, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, cit., p.322.

<sup>43</sup> Cfr. Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.59 e Freud, *Bruchstücke einer Hysterie-Analyse* (1905). Ed.it., *Frammento di analisi di un caso d'isteria*, in *Opere*, Vol. IV, cit.

simbolica»<sup>44</sup>. Ancor più profondamente, è proprio il linguaggio, attraverso l'azione del significante, a dare il là alla costituzione dell'inconscio: «l'inconscio è la somma degli effetti della parola su un soggetto, a quel livello in cui il soggetto si costituisce degli effetti del significante»<sup>45</sup>.

La preminenza costitutiva – e costituente – del significante è necessaria per Lacan al fine di non ridurre la psicoanalisi ad un'ermeneutica dei simboli:

Di solito, è sempre il significato che mettiamo in primo piano nell'analisi, perché è sicuramente quanto di più seducente, e a prima vista ciò che sembra essere la dimensione propria dell'investigazione simbolica della psicoanalisi. Ma a disconoscere il *ruolo di mediazione primordiale del significante, che è il significante in realtà l'elemento guida*, non solo squilibriamo la comprensione originale dei fenomeni nevrotici, la stessa interpretazione dei sogni, ma ci rendiamo anche assolutamente incapaci di capire cosa avviene nelle psicosi<sup>46</sup>.

Attraverso l'azione del significante, Lacan mira a ricostruire l'inconscio freudiano come una struttura simbolica che agisce e influisce nella vita del soggetto cosciente senza che questi ne sia pienamente padrone, allo stesso modo in cui la lingua, con le sue regole date e arbitrarie, struttura la parola: «l'uomo trova la propria casa in un punto situato nell'Altro, al di là dell'immagine di cui siamo fatti»<sup>47</sup>.

Questo arbitrio del significante, che *costringe* l'inconscio a parlare la sua lingua, è un punto che ne *L'anti-Edipo* si sviluppa sia nella critica all'interpretazione psicoanalitica che nell'origine storica del significante. Nel prossimo paragrafo si partirà proprio da quest'ultimo aspetto.

### III.2. *Il linguaggio storicizzato ne L'anti-Edipo: segno territoriale, significante dispotico e uso capitalistico*

Rispetto all'inconscio *quasi-linguistico* dell'ermeneutica di Ricoeur e all'inconscio organizzato come un linguaggio della semiotica strutturalista lacaniana, Deleuze e Guattari fondano il linguaggio in una dimensione eminentemente storico-politica. Se anche in Lacan la dimensione simbolica apre all'*Altro* del linguaggio, con le sue leggi arbitrarie nei confronti del soggetto, ciò che in Lacan è strutturale (ovvero la dimensione simbolica, insieme all'immaginario e al reale), in Deleuze e Guattari viene storicizzato e politicizzato. Ne *L'anti-Edipo*, infatti, il linguaggio viene concepito primariamente come il modo attraverso cui un sistema sociale procede nella codificazione

---

<sup>44</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p. 58.

<sup>45</sup> Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964*, Torino: Einaudi 1979, p.128. Citato in Cimatti, *op.cit.*, p.26.

<sup>46</sup> Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi, 1955-1956*, Torino: Einaudi 1985, pp.261-262. Citato in Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.56.

<sup>47</sup> Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-1963*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi 2007, p.53. Citato in Cimatti, *op.cit.*, p.103.

dei flussi di desiderio, come cioè un'organizzazione sociale *scrive* il proprio codice: l'istituzione dei concatenamenti che irreggimentano e dirigono il desiderio viene effettuata attraverso il codice, che assegna un nome e un ruolo sociale alle persone, redige delle leggi e assegna una *terra*, un *posto* al desiderio. Questa è l'operazione attraverso cui l'organizzazione del sistema sociale procede all'iscrizione dei codici e alla territorializzazione dei flussi. Al desiderio viene così imposta una legge e assegnato un luogo.

La ricostruzione delle varie forme storiche, già trattata nel primo capitolo del presente lavoro, vive delle diverse fasi di iscrizione del desiderio in un determinato codice: questo avviene attraverso il linguaggio che opera, e assume diverse forme, nelle tre organizzazioni sociali evidenziate precedentemente: sistema primitivo, sistema dispotico e sistema capitalistico.

Nel sistema primitivo il luogo d'iscrizione dei flussi desideranti – ovvero il socius iscrittore – è la terra in quanto tale; il linguaggio è caratterizzato dalla potenza del *segno*, cruenta iscrizione sulla terra e sulla carne viva degli uomini:

La crudeltà non ha nulla a che vedere con qualunque violenza, anche naturale, cui si darebbe l'incarico di spiegare la storia dell'uomo; essa è il movimento della cultura che opera nei corpi e si scrive su di essi, solcandoli. Crudeltà significa questo. Una tal cultura non è il movimento dell'ideologia; al contrario, essa colloca di forza la produzione nel desiderio e inversamente inserisce di forza il desiderio nella produzione e nella riproduzione sociale. Infatti la morte stessa, il castigo, i supplizi sono desiderati, e sono produzioni. Essa fa degli uomini e dei loro organi i pezzi e i congegni della macchina sociale. Il segno è posizione di desiderio; ma i primi segni sono i segni territoriali che piantano i loro drappelli sui corpi. E se si vuole chiamare "scrittura" questa iscrizione in piena carne, allora bisogna dire che la parola presuppone la scrittura e che proprio questo sistema crudele di segni iscritti rende l'uomo capace di linguaggio, e gli dà una memoria delle parole<sup>48</sup>.

Il segno viene così a caratterizzarsi come apposizione di un marchio che codifica il flusso desiderante, col fine di scongiurare il pericolo del desiderio originario: la *filiazione germinativa* intensa dalla terra<sup>49</sup>. Il marchio che procede alla codifica del desiderio e a un suo primo spostamento, funzionale all'organizzazione sociale, viene apposto direttamente sulla terra e sul corpo degli uomini: in quanto segno dell'iscrizione, l'apposizione del marchio è nient'altro che una posizione del desiderio. Proprio per questo, nel sistema primitivo il simbolismo è pensato principalmente in funzione di un'azione, il simbolo ha il primario compito di funzionare: piuttosto che rimandare ad un significato, il simbolo primitivo produce infatti un effetto. In questa accezione, il significato del simbolo ha un'importanza marginale rispetto al suo valore d'uso:

su questo punto, sulla non-importanza cioè del "che cosa vuol dire", è possibile che gli etnologi

---

<sup>48</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.161.

<sup>49</sup> In proposito, cfr. nel presente lavoro il paragrafo I.2.1 *La macchina territoriale primitiva*.

abbiano molte cose da insegnare agli psicoanalisti. [...] Il senso esegetico (quel che si dice della cosa) non è che un elemento tra gli altri, e meno importante dell'uso operatorio (quel che se ne fa) o del funzionamento posizionale (il rapporto con altre cose in uno stato complesso), secondo i quali il simbolo non si trova mai in una relazione biunivoca con ciò che vorrebbe dire ma ha sempre una molteplicità di referenti, "sempre multivoco e polivoco"<sup>50</sup>.

Così, voce e scrittura primitiva – da intendersi come sistema di apposizione di segni – sono indipendenti l'una dall'altra: il segno grafico non rappresenta la voce, bensì è posizione di desiderio. Nel suo essere *posizione di desiderio*, il segno esprime visivamente il luogo in cui l'organizzazione sociale iscrive simbolicamente il flusso desiderante, in cui vi è l'apposizione del *confine*, del *limite*. E questo è, nell'ottica deleuzo-guattariana, anzitutto un'operazione funzionale all'iscrizione del desiderio piuttosto che un rimando ad un significato. Il segno è funzionale al sistema basato sul debito originario e sulle alleanze su cui si regge il sistema territoriale primitivo. In questo sistema, voce e scrittura formano, nella loro connessione, una macchina funzionante:

Le formazioni selvagge sono orali, vocali, ma non perché manchino di un sistema grafico: una danza sulla terra, un disegno su una parete, un marchio sul corpo costituiscono un sistema grafico, geografismo, una geografia. Queste formazioni sono orali appunto perché possiedono un sistema grafico indipendente dalla voce, che non si allinea su di essa né ad essa si subordina, ma le è connessa, coordinata "in un'organizzazione in qualche modo radiante" e pluridimensionale. [...] La voce è come una voce d'alleanza, cui si coordina senza somiglianza una grafia, dalla parte della filiazione estesa. Sul corpo della fanciulla è posta la zucca della scissione fornita dal lignaggio del marito, è la zucca a servire da conduttore alla voce d'alleanza: ma il grafismo deve essere tracciato da un membro del clan della famiglia. L'articolazione dei due elementi avviene sul corpo stesso, e costituisce il segno, che non è somiglianza o imitazione, né effetto di significante, ma posizione e produzione di desiderio<sup>51</sup>.

Voce e scrittura funzionano insieme ma svincolate l'una dall'altra: non è presente un rapporto diretto e univoco che implichi una sola modalità funzionamento. La parola *detta* e la parola *scritta* non si sovrappongono nel significato, piuttosto lavorano insieme nel funzionamento del segno come posizione intensiva di desiderio. La voce diviene dunque una sorta di rappresentazione della parola nell'alleanza laterale con le altre tribù; il marchio invece è una sorta di rappresentazione del corpo nella filiazione estesa, portatore del lignaggio dei capi e della estensione ai figli. Questo perché la grafia *risponde* alla voce, vi è una forte interazione ma ne resta comunque indipendente.

L'apposizione del segno nella viva carne permette di riconoscere i membri di una determinata tribù, la voce veicola questa appartenenza nel sistema delle alleanze. Il dolore prodotto dall'apposizione del marchio viene *visto* dal terzo elemento della macchina territoriale primitiva:

---

<sup>50</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 202,203.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp.211,212.

l'occhio. Segno, voce e occhio sono così gli elementi di cui si compone la macchina territoriale, di cui il dolore provato dall'individuo durante l'apposizione del marchio è

come il plusvalore che l'occhio trae, cogliendo l'effetto della parola attiva sul corpo, ma anche la reazione del corpo in quanto agito. Proprio questo si deve chiamare sistema del debito o rappresentazione territoriale: voce che parla o salmodia, segno marcato in piena carne, occhio che trae il godimento dal dolore; sono questi i tre lati di un triangolo selvaggio che forma un territorio di risonanza e di ritenzione, teatro della crudeltà che implica la triplice indipendenza della voce articolata, della mano grafica, e dell'occhio apprezzatore<sup>52</sup>.

Da sottolineare il fatto che il segno non è finalizzato a marchiare il cattivo debitore o l'individuo escluso dal complesso sociale: il segno è ciò che *scrive* il sistema del debito e delle alleanze sull'individuo, ciò attraverso cui il sistema sociale codifica i flussi liberi di desiderio. È il segno di desiderio della macchina territoriale che iscrive i flussi attraverso i suoi codici e le sue territorializzazioni: «È il cattivo debitore che deve essere compreso come se i marchi non avessero sufficientemente “preso” su di lui, come se fosse o fosse stato “demarcato”»<sup>53</sup>.

Voce, segno e occhio, nella loro reciproca interazione, divengono dunque il sistema che permette all'organizzazione sociale di attuare la rimozione del desiderio originario, ovvero la filiazione germinativa originaria dalla terra, uguale per tutti: «il corpo pieno come fondo della terra intensa [...] deve far posto al socius in estensione nel quale passano o non passano le intensità in questione»<sup>54</sup>. Le intensità sono le posizioni dei flussi desideranti, i punti di connessione dei flussi, le tipologie di concatenamenti di desiderio che si producono. L'azione della macchina sociale – di qualsiasi macchina sociale – è proprio di vincolare le intensità sui punti che costruisce e che permettono la conservazione dell'organizzazione sociale di riferimento. La macchina territoriale primitiva è assimilabile ad «una rete ove non si cessa di saltare dalle parole alle cose, dai corpi alle appellazioni, secondo le esigenze estensive del sistema in lunghezza e in larghezza»<sup>55</sup>. La voce che parla designa qualcosa, ma la cosa designata resta nondimeno segno, che non ha significato ma un valore d'uso nell'ambito del sistema del debito originario e delle alleanze. L'eterogeneità tra i due elementi, vocale e grafico, è ripreso dall'elemento visivo, occhio che vede la parola: «la vede, non la legge»<sup>56</sup>. L'occhio vede la parola scritta perché valuta il dolore del grafismo sul corpo, non la legge perché la parola scritta non rimanda ad un significato univoco, bensì è simbolo funzionale al lignaggio e all'alleanza:

Tutto è attivo, agito, reagente nel sistema, tutto è in uso e in funzione. Cosicché, quando si considera

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p.213.

<sup>53</sup> *Ivi*, p.214.

<sup>54</sup> *Ivi*, p.229.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

l'insieme della rappresentazione territoriale, si è colpiti nel constatare la complessità dei reticoli di cui copre il socius: la catena dei segni territoriali non cessa di saltare da un elemento all'altro, irradiando in tutte le direzioni, emettendo degli stacchi ovunque ci siano flussi da prelevare, includendo disgiunzioni, consumando resti, estraendo plusvalori, connettendo parole, corpi e dolori, formule, cose e affetti, connotando voci, grafie, occhi, sempre in un uso polivoco: un modo di saltare che non si ritrova in un voler-dire, ancor meno in un significante<sup>57</sup>.

Con l'avvento del dispotismo avviene l'ingresso del *significante*: si passa dai segni come mezzi d'uso ai problemi d'esegesi. Come per Lacan, le leggi del significante sono arbitrarie; ma ciò viene ricondotto ad una dimensione prettamente storico-politica piuttosto che strutturale: l'Altro di Lacan è, per Deleuze e Guattari, incarnato dal despota.

Nel sistema dispotico il cambiamento principale riguarda il rapporto tra voce e scrittura: la voce del despota detta la scrittura della legge, la quale a sua volta soppianta la voce come strumento. La macchina dispotica riunifica il segno e la voce sotto l'egida della legge del despota, che è la legge del *significante*, in cui il linguaggio scritto e parlato è diretto interamente verso la significazione della parola del despota. Se le società primitive sono *orali* perché grafismo e voce sono reciprocamente indipendenti, le civiltà dispotiche sono *scritte* perché il sistema grafico ha perduto la sua indipendenza allineandosi sulla voce del despota. A sua volta, in questo allinearsi, la grafia soppianta la voce, e la funzione dell'occhio diviene la lettura:

il grafismo si allinea, si piega sulla voce e diventa scrittura. Nello stesso tempo esso induce la voce non più come quella dell'alleanza ma come quella della nuova alleanza, voce fittizia d'al di là che si esprime nel flusso di scrittura come filiazione diretta. Queste due fondamentali categorie dispotiche costituiscono altresì il movimento del grafismo che, tutt'insieme, si subordina alla voce per subordinarsi la voce, soppiantare la voce. Si produce allora uno schiacciamento del triangolo magico: la voce non canta più, ma detta, decreta; la grafia non danza più e cessa di animare i corpi, ma si iscrive irrigidita su tavole, pietre e libri; l'occhio si mette a leggere (la scrittura non comporta, ma implica una sorta di accecamento, una perdita di visione e d'apprezzamento, ed è ora l'occhio ad aver male, benché acquisti anche altre funzioni)<sup>58</sup>.

Il *triangolo magico* – voce, grafia, occhio – viene così assorbito nell'ambito della nuova macchina: la macchina dispotica. Il triangolo diviene la «base per una piramide di cui tutte le facce fanno convergere l'elemento vocale, grafico, visuale verso l'eminente unità del despota»<sup>59</sup>. Questo movimento produce un oggetto trascendente nel sistema: la voce che detta la legge scritta, da cui tutto dipende e a cui si allinea tutta la concatenazione desiderante, è per tutti gli individui *muta*: «La subordinazione del grafismo alla voce induce una voce fittizia delle altezze che non si esprime più,

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p.230.

<sup>58</sup> *Ivi*, p.231.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

inversamente, se non attraverso i segni di scrittura ch'essa emette (rivelazione)». La rivelazione della parola, della legge divina, del despota – la cui parentela con il divino è, come detto nel primo capitolo, diretta – avviene grazie alla lettura, operata dall'occhio, dei segni della scrittura dettati dalla voce del despota. La voce diviene così *trascendenza* per due motivi: l'irraggiungibilità della voce del despota per la maggior parte della popolazione e, soprattutto, il despota come *vox dei*, espressione diretta del divino sulla terra. Per Deleuze e Guattari l'operazione attraverso cui subentra un oggetto trascendente da cui dipende tutto il codice, tutta la catena del desiderio, è

il primo montaggio d'operazioni formali che condurranno ad Edipo (paralogismo dell'estrapolazione): un piegarsi o un insieme di relazioni biunivoche, che approda all'esaustione d'un oggetto staccato, e la linearizzazione della catena che deriva da quest'oggetto. Forse ha inizio da qui la questione “cosa vuol dire?”, e i problemi d'esegesi hanno il sopravvento su quelli dell'uso e dell'efficacia. Cosa hanno voluto dire l'imperatore, il dio? Invece di segmenti di catena sempre staccabili, un oggetto staccato da cui dipende tutta la catena<sup>60</sup>.

Facendo dipendere tutto il sistema di segni da una voce irraggiungibile, il segno stesso diviene lettera, da leggere poiché rimanda ad un significato: è questa la nascita del *significante dispotico*, che dona significato a tutto il sistema di segni, precedentemente non significanti. Il rapporto tra voce e segno diviene così biunivoco: il rimando fra i due è diretto in quanto il segno significa la voce dispotica, la quale è significante perché dona significato al segno. Il segno viene così *deterritorializzato* rispetto all'organizzazione sociale primitiva: esso è uscito dall'ambito del territorio primitivo – non si iscrive più infatti sulla carne e sulla terra, ma sul codice dettato dal despota – subordinandosi così ad una voce trascendente, ad un significante trascendente e dispotico: «il significante è il segno diventato segno del segno, il segno dispotico avendo sostituito il segno territoriale, avendo varcato la soglia di deterritorializzazione; il significante è solo il segno stesso deterritorializzato. Il segno stesso diventato lettera».<sup>61</sup>

Il desiderio – poiché è sempre il desiderio a venire iscritto e codificato – diviene dunque desiderio del desiderio del despota, che non si vede o sente nella corporeità della voce e del segno, ma si *legge nella legge scritta*: «La bocca non parla più; essa beve la lettera. L'occhio non vede più ma legge. Il corpo non si lascia più incidere come la terra, ma si prosterna davanti alle incisioni del despota, l'oltre-terra, il nuovo corpo pieno»<sup>62</sup>. La legge dunque, come evidenziato già nel primo capitolo di questo lavoro, nasce come atto dispotico assolutamente arbitrario; non è l'oggetto di una volontà generale bensì atto singolo del despota. La legge dispotica ha due caratteri principali, che si rifanno ai concetti lacaniani (di ascendenza freudiana) di metafora e metonimia:

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p.232.

<sup>61</sup> *Ivi*, p.233.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

il tratto paranoico-schizoide della legge (metonimia) secondo cui essa regge parti non totalizzabili e non totalizzate, tramezzandole, organizzandole come mattoni, misurando la loro distanza interdicensi la loro comunicazione, agendo quindi a titolo di Unità formidabile, ma formale e vuota, eminente, distributiva e non collettiva; e il tratto maniaco-depressivo (metafora) secondo cui la legge non fa conoscere nulla e non ha oggetto conoscibile, il verdetto non preesistendo alla sanzione, e l'enunciato della legge non preesistendo al verdetto<sup>63</sup>.

La nascita del significante introduce la metafora come *rappresentazione rimovente* del desiderio e la metonimia come *rappresentato spostato*: in altre parole, la metafora diviene tale nella significazione del segno, in cui il significante è sempre deciso dal despota ed è dunque inconoscibile solo come relazione con il segno, è sempre in un al di là (la volontà desiderante del despota); la metonimia diviene invece l'azione della legge dispotica che si assegna e riconduce verso di sé tutti i flussi desideranti, in un movimento centripeto. Si noti inoltre che metafora e metonimia vengono concepite come effetti sul linguaggio dei movimenti del processo desiderante: la metafora è riconducibile al tratto maniaco-depressivo, in cui la legge non è – e non deve essere – pienamente conoscibile (essendo desiderio del despota); la metonimia è invece riconducibile al tratto paranoico-schizoide, in cui viene ricondotta la molteplicità molecolare del desiderio verso insiemi totalizzanti e artificiosi creati nel movimento paranoide. È sempre a Lacan che Deleuze e Guattari si rivolgono per trovare l'origine dispotica del significante: «Lacan riconduce il significato alla sua fonte, alla sua vera origine, l'età dispotica, montando una macchina infernale che salda il desiderio alla legge, perché, tutto considerato, proprio in questa forma il significante s'adatta all'inconscio e vi produce gli effetti di significato»<sup>64</sup>.

Nella legge del significante, come emerge da *L'anti-Edipo*, le relazioni biunivoche tra voce e scrittura non sono lineari: vi è sempre una trascendenza, ovvero il significante stesso. In pratica, nascendo dal dispotismo, il significante è per natura vincolato al desiderio del despota che può mutare i significati a suo piacimento e può *giustificare* queste variazioni in quanto figlio del dio, a cui si rivolge in un rapporto esclusivo. La relazione tra segno e voce dunque non è diretta, ma mediata dalla trascendenza del significante, dalla trascendenza originaria imposta dalla volontà dispotico-divina che *dona-impone* i significati. Dare dei significati ai segni è il procedimento attraverso il quale la macchina dispotica si appropria dei codici della macchina primitiva e li *surcodifica*, ovvero li ricomprende all'interno dei propri codici: «Il significante implica un linguaggio che ne surcodifica un altro, mentre l'altro è tutto codificato da elementi fonetici»<sup>65</sup>. Il linguaggio che surcodifica è quello del despota, quello che viene surcodificato è quello dei nuovi schiavi: nell'età dispotica vi è, secondo

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p.239.

<sup>64</sup> *Ivi*, p.235.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Deleuze e Guattari, un doppio linguaggio, quello dei padroni e quello degli schiavi, in cui il secondo è effetto del primo. Il linguaggio di significati degli schiavi è imposto dal linguaggio significante del despota, che fabbrica e impone agli uomini una *memoria*: memoria della legge del significante dispotico.

Nella macchina capitalista il rapporto tra voce e segno – la scrittura in piena carne primitiva o la scrittura della legge significante dispotica – muta drasticamente. La scrittura, intesa nel senso tradizionale, diviene una forma di arcaismo, di cui il capitalismo può servirsi ma di cui non ha davvero bisogno:

La scrittura non è mai stata retaggio del capitalismo. Il capitalismo è profondamente analfabeta [...] [e] la ragione è semplice: la scrittura implica un uso del linguaggio in generale secondo il quale il grafismo si allinea sulla voce, ma anche la surcodifica e induce una voce fittizia delle altezze che funziona come significante. L'arbitrio del designato, la subordinazione del significato, la trascendenza del significante dispotico, e infine la sua decomposizione consecutiva in elementi minimali in un campo d'immanenza messo allo scoperto dal ritiro del despota, tutto questo segna l'appartenenza della scrittura alla rappresentazione dispotica imperiale<sup>66</sup>.

L'uso capitalistico del linguaggio è di natura completamente diversa rispetto all'uso primitivo o dispotico: non si preoccupa infatti di ricomprendere in sé il codice significante dispotico (come invece aveva fatto, a sua volta, il codice dispotico che surcodificando il codice primitivo, lo inglobava nel suo stesso codice). Questo perché il linguaggio capitalista è caratterizzato dalla decodificazione dei flussi, dalla rottura dei vecchi codici senza un recupero funzionale al sistema.

Per Deleuze e Guattari la linguistica di matrice strutturalista riferibile a De Saussure è insufficiente nel quadro dell'assiomatica capitalista, perché rimane imprigionata nell'arcaismo del significante non riconoscendone la natura necessariamente dispotica:

La linguistica saussuriana [...] scopre certo un campo d'immanenza costituito dal valore; cioè dal sistema dei rapporti tra elementi ultimi del significante; ma, oltre al fatto che questo campo d'immanenza presuppone ancora la trascendenza del significante, che lo scopre non fosse che per il suo distacco, gli elementi che popolano questo campo hanno come criterio un'identità minimale che devono ai loro rapporti di opposizione, che conservano attraverso le variazioni di ogni tipo attraverso cui passano<sup>67</sup>.

Il riferimento è invece alla teoria di Louis Hjelmslev<sup>68</sup>, che fonderebbe una nuova linguistica poiché,

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p.272.

<sup>67</sup> *Ivi*, p.274.

<sup>68</sup> Cfr. Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of a Language* (1943), trad.it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino: Einaudi 1987. Ne *L'anti-Edipo* viene solamente accennato il carattere decisivo dell'opera di Hjelmslev, che verrà successivamente approfondita in *Mille Plateaux*. Cfr. Deleuze, Guattari, *Mille piani*, cit. Cfr. inoltre: Paolo Fabbri, *L'oscuro principe spinozista*, «Discipline filosofiche – numero dedicato a Gilles Deleuze», 1, 1998 e *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, in AA.VV. *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Milano: Mimesis 1998.

procedendo alla distruzione del significante, costruisce «una teoria puramente immanente del linguaggio, che spezza il doppio gioco della dominazione voce-grafismo, che fa scorrere forma e sostanza, contenuto ed espressione secondo flussi di desiderio e taglia questi flussi secondo punti-segno o flussi-schize»<sup>69</sup>. Il riferimento a Hjelmslev è necessario per confermare la teoria di Deleuze e Guattari riguardo l'origine e la natura puramente dispotica del significante e, dunque, l'insufficienza delle teorie linguistiche che assegnano un ruolo nevralgico al significante nel sistema capitalistico in cui il linguaggio, come detto, *non significa*:

Lungi dall'essere una surdeterminazione dello strutturalismo, e del suo attaccamento al significante, la linguistica di Hjelmslev ne indica la distruzione concertata, e costituisce una teoria decodificata delle lingue di cui si potrebbe anche dire, ambiguo omaggio, ch'essa è la sola conforme contemporaneamente alla natura dei flussi capitalistici e schizofrenici: sinora la sola teoria moderna (e non arcaica) del linguaggio<sup>70</sup>.

Hjelmslev infatti sostituisce la relazione saussuriana tra significante e significato con la relazione tra *espressione e contenuto*, articolate entrambe da *materia, sostanza e forma*: «Per Hjelmslev [...] ci sono una forma e una sostanza dell'espressione, e ci sono poi una forma e una sostanza del contenuto; le quali si formano in relazione a una materia dell'espressione e una materia del contenuto»<sup>71</sup>. In questa articolazione viene radicalizzata la relazione differenziale – già introdotta da Saussure – costitutiva del segno, annullando di fatto il valore del significante e del significato: il segno come differenza costitutiva vanifica i poli che la definiscono<sup>72</sup>. Questo per Deleuze e Guattari porta alla conclusione che nel segno non vi è un rapporto biunivoco di significazione, bensì un processo in cui «ogni forma espressiva può diventare la forma di contenuto di una nuova espressione, e ogni forma di contenuto può diventare la forma espressiva di un nuovo contenuto»<sup>73</sup>. La linguistica di Hjelmslev diviene così lo studio dei processi reali di articolazione tra forma, sostanza e materia, in cui la lingua «ritaglia indubbiamente il reale, e da questo punto di vista la lingua si dota di una sostanza. Soltanto che questo reale è un reale che è presupposto da questa sostanza, non opposto a questa sostanza, ed è quel luogo caotico di forze, di determinazioni, di impulsi, di pulsioni»<sup>74</sup>. Una linguistica strutturata in tal maniera è l'unica che possa ambire a comprendere il funzionamento del linguaggio del sistema capitalistico, perché essa è una linguistica dei flussi: nel capitalismo i discorsi seguono i flussi di denaro e ritagliano il reale in base ai movimenti del capitale; nel desiderio schizo i discorsi producono concatenamenti dei flussi desideranti eccentrici, centrifughi e molecolari.

---

<sup>69</sup> Ivi, pp.275, 276.

<sup>70</sup> Ivi, p.276.

<sup>71</sup> Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, cit., p.3.

<sup>72</sup> Cfr. Abbagnano, *op.cit.*, p.975.

<sup>73</sup> Fabbri, *L'oscuro principe spinozista*, cit., p.3.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 2-3.

A questo ambito viene ricondotta anche l'opera di Lyotard che «rovescia dovunque l'ordine del significante e della figura. Non sono le figure a dipendere dal significante e dai suoi effetti, ma è la catena significante a dipendere dagli effetti figurali, fatta com'è di segni a-significanti»<sup>75</sup>. Nonostante, secondo Deleuze e Guattari, Lyotard reintroduca una mancanza nel desiderio

almeno per un istante, l'ipoteca del significante è tolta: quest'enorme arcaismo dispotico che fa gemere e piegare tanti di noi, e di cui altri si servono per instaurare un nuovo terrorismo, dirottando il discorso imperiale di Lacan in un discorso universitario di pura scientificità, la scientificità buona appena ad alimentare di nuovo le nostre nevrosi, ad incatenare una volta di più tutto il processo, a surcodificare edipo tramite la castrazione, incatenandoci alle funzioni strutturali attuali d'un despota arcaico scomparso. In realtà, certamente, né il capitalismo, né la rivoluzione, né la schizofrenia passano per le vie del significante, anche e soprattutto nelle loro violenze estreme<sup>76</sup>.

Parlare in termini di significante, secondo Deleuze e Guattari, vuol dire procedere all'interiorizzazione forzata del limite, alla repressione crudele del desiderio, perché – ed in questo c'è il punto di accordo con Lacan – il significante ha *necessariamente una tendenza al dispotismo* in quanto è questa la sua vera natura. Nel capitalismo l'azione del significante è assimilabile a quella dell'*Urstaat*: entrambi sono originati nel dispotismo e, nel nuovo sistema, procedono ad una repressione violenta dei flussi desideranti eccentrici.

### III. 2. 1. *L'inconscio non è strutturato come un linguaggio*

Sulla base di quanto detto precedentemente, nonostante venga riconosciuto l'indubbio merito a Lacan di aver scoperto la vera origine del significante, per Deleuze e Guattari l'inconscio non è assolutamente strutturabile come un linguaggio. L'inconscio de *L'anti-Edipo* infatti non è fatto di elementi significanti, non produce significati ma sintesi e concatenamenti di desiderio; i suoi elementi molteplici non corrispondono metaforicamente alle lettere dell'alfabeto, ma piuttosto alle cellule degli organismi biologici, capaci di funzionare singolarmente. Il *problema* che si pone l'inconscio, come quello che si pone la cellula, è un problema di funzionamento: il *problema* delle lettere dell'alfabeto è invece produrre segni linguistici che rimandano all'articolazione tra significato e significante. Nell'ottica deleuzo-guattariana lo scarto tra organizzazione dell'inconscio e organizzazione del linguaggio sembra essere insormontabile perché l'inconscio non produce significati e perché i suoi elementi molecolari funzionano autonomamente senza rimandi ad una totalità o ad altri elementi, proprio come la cellula biologica funziona in maniera autonoma rispetto alla totalità dell'organismo. In pratica, come la cellula neuronale fa il suo lavoro *molecolare* senza aver bisogno di riferirsi al prodotto *molare* – il mio pensare al modo migliore di articolare questa

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp.277,278.

frase o di andare a farmi un panino –, allo stesso modo gli oggetti parziali dell'inconscio non si strutturano in vista di un significato molare, ma funzionano producendo concatenamenti di desiderio indifferentemente dalla ricerca di significati. È per questo che Deleuze e Guattari rifiutano l'organizzazione linguistica dell'inconscio:

È merito di Lacan l'aver scoperto questo ricco campo di un codice dell'inconscio, che ingloba la o le catene significanti. [...] Ma come è strano questo campo in virtù della sua molteplicità, al punto che non si può quasi parlare d'una catena o anche di un codice desiderante. Le catene sono dette significanti perché sono fatte di segni, ma questi segni non sono significanti di per se stessi. Il codice somiglia meno a un linguaggio che a un gergo, formazione aperta e polivoca (*polyvoque*). I segni vi appaiono di natura qualunque, indifferenti al loro supporto (o non è forse il supporto che loro indifferente? il supporto è il corpo senza organi) [corsivi degli autori]<sup>77</sup>.

I pezzi dell'inconscio, i segni dell'inconscio, funzionano in maniera indipendente, molecolare e individuale, producendo connessioni di desiderio assolutamente non programmate.

L'azione dell'inconscio avviene in maniera aperta, attraverso la sintesi disgiuntiva che, come detto nel primo capitolo del presente lavoro, funziona in modo inclusivo e non esclusivo. L'uso esclusivo della sintesi disgiuntiva comporta, nell'alternativa tra due termini, la scelta di uno dei due e l'esclusione dell'altro: dare un significato ad un segno è proprio questo, ovvero l'assegnare un rapporto biunivoco tra il segno e il suo significato. Nell'inconscio la sintesi disgiuntiva agisce in modo inclusivo: i termini sono conservati come tali perché il rapporto è di funzionamento piuttosto che di significazione, il linguaggio dell'inconscio è di natura del tutto peculiare:

se vi è qui una scrittura, è una scrittura a fior del reale, stranamente polivoca e mai bi-univocizzata, linearizzata, una scrittura transcorsiva, e mai discorsiva: tutto il campo dell'inorganizzazione reale delle sintesi passive, ove si cercherebbe invano qualcosa che si può chiamare il significante, e che non cessa di comporre e di scomporre le catene in segni che non hanno alcuna vocazione per essere significanti. Produrre del desiderio, questa è la sola vocazione del segno, in tutti i sensi in cui l'(es) si macchina<sup>78</sup>.

In questo senso, il linguaggio è un ulteriore produttore di concatenamenti su cui scorre il desiderio, non la struttura fondamentale in cui sarebbe organizzato l'inconscio. Più che un rimando di significati, la lingua diventa macchina che produce concatenamenti di desiderio: «Leggere un testo infatti non è mai un esercizio erudito alla ricerca di significati, ancora meno un esercizio altamente testuale in cerca di un significante, ma un uso produttivo della macchina letteraria, un montaggio di macchine desideranti, esercizio schizoide che libera dal testo la sua potenza rivoluzionaria»<sup>79</sup>. Lo stile della scrittura, o meglio l'assenza di stile, diventa così il momento in cui il linguaggio non si definisce per

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p.41.

<sup>78</sup> *Ivi*, p.42.

<sup>79</sup> *Ivi*, p.117.

ciò che dice o per ciò che lo rende significante «ma per ciò che lo fa sgorgare, fluire, e aprirsi – il desiderio. La letteratura è infatti assolutamente come la schizofrenia: un processo e non uno scopo, una produzione e non un'espressione»<sup>80</sup>. L'edipizzazione – il processo, già esposto nel primo capitolo e fulcro della critica deleuzo-guattariana, attraverso cui il limite imposto al desiderio dall'organizzazione sociale viene ulteriormente interiorizzato, portando a desiderare la propria stessa repressione – è concepita come uno dei fattori più importanti nella riduzione della letteratura a oggetto di consumo «incapace di far male a qualcuno»<sup>81</sup>. L'edipizzazione della letteratura non riguarda soltanto l'edipizzazione personale dell'autore o dei lettori, ma soprattutto la letteratura come merce in quanto tale. La soluzione altro non è che la rottura del limite e dell'organizzazione, la fuga schizofrenica:

Le grandi voci, che seppero operare una apertura della grammatica e della sintassi, e fare di tutto il linguaggio un desiderio [parlano] dal fondo della psicosi e [mostrano] un punto di fuga rivoluzionario eminentemente psicotico. [...] La forma edipica della letteratura è la forma merce. [...] La sola letteratura è quella che mette un ordigno nel pacco, fabbricando moneta falsa, facendo scoppiare il superego dalla sua forma di espressione e il valore di mercato dalla sua forma di contenuto. [...] [Artaud] da un pezzo ha fatto scoppiare il muro del significante: Artaud lo schizo<sup>82</sup>.

*Attraversare il muro* che segna il limite della formazione, far scoppiare la forma codificante di espressione, come visto nel capitolo precedente, non è così immune da pericoli e da violenti ritorni. Inoltre, non è prevedibile da dove provenga una carica veramente rivoluzionaria perché, per Deleuze e Guattari, questa è nient'altro che rottura del limite verso l'inesplorato e lo sconosciuto. Formazioni che ragionino nell'ottica di interessi economici di classe, nell'ambito del sistema che intendono distruggere, rischiano di restare intrappolate nell'assiomatica e, inoltre, presentano seri rischi di divenire ancor più repressive (la realtà storica dello stalinismo è lì a dimostrarlo). L'esempio letterario dell'origine imprevedibile della fuga schizofrenica rivoluzionaria – e del rischio paranoico della repressione – portato da Deleuze e Guattari è un confronto fra Céline e Kerouac:

Il caso Céline, il grande delirante che evolve comunicando sempre più con la paranoia del padre; il caso Kerouac, l'artista dai mezzi più sobri, autore di una "fuga" rivoluzionaria, che si ritrova in pieno sogno della grande America, e poi alla ricerca dei suoi antenati bretoni della razza superiore. Non è forse il destino della letteratura americana varcare limiti e frontiere, far passare i flussi deterritorializzati del desiderio, ma far loro altresì trasportare territorialità fascisteggianti, moraleggianti, puritane e familiaristiche?<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p.149.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ivi*, pp.150,151.

<sup>83</sup> *Ivi*, p.316.

Il linguaggio che emerge da *L'anti-Edipo* è un sistema macchinico in cui *sensu* del discorso e l'*uso* che se ne fa sono perfettamente sovrapponibili: senso e uso sono lo stesso perché il linguaggio è *macchina produttrice* di concatenamenti. Funziona e viene montata per produrre concatenamenti: è la produzione desiderante immanente a coinvolgere questa macchina *parlante*, che cerca di produrre piuttosto che di significare.

Nella schizoanalisi il linguaggio non è inteso come originato dallo stimolo desiderante inconscio, bensì nella risposta allo stimolo: «se c'è linguaggio, esso è dalla parte della risposta e non dello stimolo»<sup>84</sup>. In quest'ottica, la terapia deve tener conto che non c'è simbolismo nei discorsi bensì *uso, produzione di concatenamenti*: «solo, il fatto che il senso non sia nient'altro che l'uso, diventa un principio fermo a patto di disporre di *criteri immanenti* in grado di determinare gli usi legittimi, in contrapposizione agli usi illegittimi, che al contrario rimandano l'uso ad un senso supposto e ripristinano una sorta di trascendenza [corsivo degli autori]»<sup>85</sup>. La schizoanalisi dovrebbe dunque procedere nella ricerca di questi criteri immanenti che determinerebbero gli usi legittimi – ovvero non edipici – delle sintesi dell'inconscio: uso immanente della sintesi connettiva, uso inclusivo della sintesi disgiuntiva, uso nomadico della sintesi congiuntiva. Per far questo, in prima istanza, deve superare le tradizionali visioni dell'inconscio; essa

si propone di esplorare un inconscio trascendentale, invece che metafisico; materiale, invece che ideologico; schizofrenico, invece di edipico; non figurativo, invece di immaginario; reale, invece di simbolico; macchinico, invece di strutturale; molecolare, microfisico e micrologico, invece di molare o gregario; produttivo, invece di espressivo. E si tratta qui di principi pratici come direzioni della “cura”<sup>86</sup>.

La posizione di Lacan (via Freud, è bene sottolinearlo, perché in Lacan la questione si complica ulteriormente nel superamento della dimensione simbolica e nell'accesso al reale) – l'inconscio strutturato come linguaggio – viene rifiutata dalla schizoanalisi perché gli investimenti desideranti non possono essere circoscritti al solo terreno del significante, ma «debordano sempre sui terreni somatici, sociali, economici ecc.»<sup>87</sup>. Ed è su questo terreno che la proposta della schizoanalisi cerca di comprendere le modalità di funzionamento, sempre precarie, delle macchine desideranti.

L'interpretazione psicoanalitica dirigerebbe, secondo Deleuze e Guattari, tutta l'esplosiva produzione desiderante inconscia ad un sistema fisso di segni a cui corrisponderebbe un sistema – altrettanto fisso – di significati: in primis, l'insieme familiare e l'eterna vicenda di Edipo. In quest'ottica interpretare diventa uno strumento affine all'organizzazione capitalista, diretto cioè alla

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p.109.

<sup>85</sup> *Ivi*, p.121.

<sup>86</sup> *Ivi*, p.121,122.

<sup>87</sup> Guattari, *Révolution moléculaire*, Paris: Éditions Recherches 1977, ed.it. *La rivoluzione molecolare*, Torino: Einaudi 1978, p.141. Citato in Vaccaro, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, cit., p. 324.

repressione del desiderio e alla sua *normalizzazione* nei canoni del sistema. Il discorso *normale*, dunque, diviene nient'altro che il discorso edipizzato dello psicoanalista e il discorso carico di buon senso del capitalista. La psicoanalisi come interpretazione reprimerebbe la produzione desiderante, rinchiudendola nell'insieme familiare e dirigendola verso una mancanza: si sarà normali quando si ammetterà di desiderare nello schema papà-mamma e quando si parlerà il linguaggio della normalità castrante.

L'alternativa che propone la schizoanalisi, quantomeno in modo teorico, è un tipo di *analisi* del tutto peculiare: l'interpretazione lascia lo spazio ad un movimento diverso, ad un tentativo di *comprendere e mostrare* il funzionamento delle macchine desideranti di ordine molecolare e di ordine molare e di *seguire* i movimenti di deterritorializzazione, tenendo conto della dimensione non rappresentativa e non linguistica dell'inconscio e del fatto che la produzione desiderante investe, ed è sempre investita, dal sociale. Più che una serie di interpretazioni simboliche, la schizoanalisi ha l'obiettivo di fondare un manuale operativo sempre cangiante delle macchine desideranti: l'inconscio anedipico infatti non *rappresenta* ma funziona come una fabbrica. Il movimento che Deleuze e Guattari invocano per la schizoanalisi richiama, quantomeno nella modalità, il tentativo che Lacan, nei suoi ultimi lavori, compie nella direzione volta al superamento della dimensione simbolico-interpretativa del linguaggio dirigendosi alla dimensione del *reale*. È da questo punto, affrontato in maniera critica, che si inizierà la parte conclusiva del capitolo.

### III.3. *La non interpretazione funziona in un contesto diverso rispetto a quello freudiano?*

Nel 1987 Guattari diede una definizione della schizoanalisi, pur sottolineandone il carattere provvisorio: «l'analisi dell'incidenza delle concatenazioni di enunciazione sulle produzioni semiotiche e soggettive, in un contesto problematico dato»<sup>88</sup>. La schizoanalisi si occupa dell'incidenza che hanno i codici dell'organizzazione sociale sulle produzioni di concatenamenti desideranti inter-individuali; si occupa dello scambio produttivo continuo di flussi e concatenamenti desideranti tra il molare e il molecolare, dell'influenza che hanno le codificazioni molarì sui concatenamenti fluidi molecolari e viceversa. La citazione di Guattari serve per comprendere come la definizione teorica e pratica della schizoanalisi resti, per gli stessi autori, sostanzialmente *in fieri*; è utile inoltre per comprendere quanto la produzione di concatenamenti di desiderio individuali-molecolari venga influenzata sempre dal contesto dato dall'organizzazione sociale, dai suoi stili di enunciazione-codificazione dati. Essendo *L'anti-Edipo* il fulcro centrale di questo lavoro di tesi però,

---

<sup>88</sup> F. Guattari, *Les schizoanalyses*, «Chimères. Revue de schizoanalyse», n°1, 1987. «L'analyse de l'incidence des agencements d'énonciation sur les productions sémiotiques et subjectives, dans un contexte problématique donné».

si resterà nel suo ambito per cercare – se non una definizione univoca (per quanto questa possa essere possibile) – quantomeno delle direzioni critico-pratiche verso cui si concentra la schizoanalisi.

Si è sottolineato più volte il carattere sociale degli investimenti desideranti e dunque il carattere eminentemente politico che assume la critica/pratica schizoanalitica. Un'altra delle direzioni che emerge è sicuramente il rifiuto dell'interpretazione propria della pratica psicoanalitica freudiana, vista da Deleuze e Guattari come un simbolismo standardizzato che richiama un sistema di significati ricostruibili dall'analista durante l'analisi. Questo rifiuto dell'interpretazione può essere problematizzato se l'interpretazione diviene qualcosa di diverso rispetto al concetto tradizionale o se conduce a qualcosa di diverso rispetto al rimando simbolico da un'interpretazione all'altra (in termini lacaniani: se esce dall'ordine del significante). È proprio alla seconda questione posta che si guarderà in prima istanza, attraverso lo sviluppo della teoria di Lacan che conduce verso la dimensione del reale. Successivamente si confronterà la non-interpretazione schizoanalitica con l'ermeneutica di Ricoeur, la teoria di Lorenzer e degli aspetti – in particolare la dimensione narrativa che assume l'interpretazione psicoanalitica – della critica alla psicoanalisi di Wittgenstein. Dalla discussione critica di queste interpretazioni si cercherà inoltre, nel confronto con i vari autori, degli elementi che siano compatibili con l'abbozzo di schizoanalisi presente ne *L'anti-Edipo*.

La questione riguardo il compito di un'analisi finita – che esca cioè dal circolo delle interpretazioni, per cui un significante rimanda sempre ad un altro significante, aspetto sicuramente critico per Deleuze e Guattari – per Lacan non è univoca e vive su due polarizzazioni che possono essere riassunte in due aspetti. In primo luogo, Di Ciaccia e Recalcati sottolineano come l'analisi conduca il soggetto all'assunzione del limite intrinseco all'essere umano inserito nel campo del linguaggio (dunque nella modalità di vita che gli è propria): «la clinica mostra e dimostra la necessità generalizzata di sopperire a tale mancanza [*strutturale nell'Altro*] tramite supplenze adeguate: il Nome-del-Padre è il nome di una di esse, anche se si tratta della supplenza standard, che funziona per gran parte degli esseri umani»<sup>89</sup>. Invece, in secondo luogo, Cimatti mette l'accento sulla mancanza come tale, insistendo sul fatto che l'analisi deve assumere come obiettivo il dirigersi verso quella mancanza, verso il *buco* nel linguaggio che è il *reale*: «il problema, clinico e teorico, di Lacan è come trovare una via d'*uscita* dal linguaggio, verso il *reale* [corsivo dell'autore]»<sup>90</sup>. Queste due posizioni – un'analisi riuscita *in cui il soggetto assume su di sé la castrazione*, e un'analisi riuscita *in cui il soggetto si libera dalle maglie del significante per accedere al reale* – possono essere entrambe valide nella teoria lacaniana e l'una può essere propedeutica all'altra<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.160.

<sup>90</sup> Cimatti, *op.cit.*, p.95.

<sup>91</sup> Cfr. *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Felice Cimatti intervista Alex Pagliardini su *Doppiozero*, 24 luglio 2016. Reperibile on-line (consultata il 27/12/2018).

Ad ogni modo, nello studio dei pazienti psicotici Lacan si pone la questione riguardo la *strutturale* mancanza insita nel campo del simbolico: «non tutto è significantizzabile [e] questo difetto è costitutivo dell'Altro»<sup>92</sup>. Come detto nel capitolo precedente, è l'*oggetto a* che mostra questo residuo di reale, questo buco nel linguaggio irriducibile a qualsiasi significante. E questo reale ha a che fare con il godimento. Raggiungere il reale è possibile, per Lacan, soltanto attraversando il simbolico, perché l'essere umano nasce nel linguaggio: non c'è altra via per il reale che non consista nell'attraversare il simbolico (dunque il linguaggio). E l'analisi non ha altri mezzi che quelli del linguaggio, l'analisi *parla* allo stesso modo del *sintomo* del paziente. Il sintomo dello psicotico schiude a Lacan la prospettiva che vi sia una mancanza costitutiva nell'identificazione simbolica. Nel soggetto *normale* il *buco* dell'ordine simbolico viene occupato, per sostituzione, da un significante (il Nome-del-Padre come significante fallico nella maggior parte delle persone) che addomestica il godimento reale dirigendolo verso il desiderio oggettuale, proprio dell'ordine simbolico. Nello psicotico questa sostituzione non avviene: l'*oggetto a* non viene *addomesticato* e il godimento della pulsione non viene localizzato ma si ripete liberamente sul corpo in «un godimento mortifero»<sup>93</sup>. Ciò che riesce ad installarsi in maniera affermativa e non simbolica in questa mancanza costitutiva – che invece si rivela in maniera tragica e violenta nello psicotico – è il *sinthomo*<sup>94</sup> (*sinthome*): «un segno che ha smesso di essere significante»<sup>95</sup> e che «rende conto del fatto che c'è un reale che è refrattario al simbolico»<sup>96</sup>. Il *sinthomo* esce dalla catena dei significanti per essere puro segno di godimento: è un nuovo marchio che occupa il buco nella struttura simbolica pur non essendo significante.

Si noterà una similitudine con il marchio espresso da Deleuze e Guattari per spiegare la modalità di codificazione del desiderio nella macchina territoriale primitiva. Infatti, anche in quel caso, il segno apposto sulla carne non è significante bensì è posizione di desiderio. La differenza sta nel fatto che in Lacan c'è una distinzione tra la regione propria del desiderio, ovvero il simbolico, e la regione del godimento, ovvero il reale. Il *sinthomo* è «marchio di godimento»<sup>97</sup>, dunque ha a che fare con il reale, mentre il desiderio è proprio della dimensione simbolica. Togliendo questa distinzione, che ne *L'anti-Edipo* è assente, il marchio primitivo deleuzo-guattariano – d'ora in poi *segno* – e il marchio di godimento lacaniano – *sinthomo* – possono in qualche maniera essere sovrapposti, perché entrambi sono estranei al sistema significante.

Il *segno* è un sistema di territorializzazione del desiderio operato dall'organizzazione sociale primitiva, utile ad organizzare il flusso desiderante in uno spazio definito (è infatti funzionale al

<sup>92</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.159.

<sup>93</sup> *Ivi*, p.158. Il godimento mortifero è la pulsione di morte freudiana.

<sup>94</sup> Cfr. Lacan, *Seminario XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Roma: Astrolabio 2006.

<sup>95</sup> Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, cit., p.111.

<sup>96</sup> Di Ciaccia, Recalcati, *op.cit.*, p.161.

<sup>97</sup> *Ivi*, p.161.

sistema del debito originario); il *sinthomo* organizza in qualche modo il godimento della pulsione che, altrimenti, sfocerebbe nella forma della psicosi patologica o nella sostituzione simbolica di un significante. Sia in Deleuze e Guattari che in Lacan è il reale che si organizza: macchine desideranti molecolari e macchine sociali molarie sono entrambe percorse dal flusso desiderante che produce il reale; il buco del linguaggio che mostra il reale della pulsione di godimento si organizza nel *sinthomo*. La differenza fondamentale è nel fatto che il *segno* è funzionale all'assegnazione di un nome e di un luogo al desiderio in funzione *repressiva* (o quantomeno è un modo per imbrigliare il desiderio in un'organizzazione); il *sinthomo* invece dispiega il reale dell'individuo in un marchio che «non ha un senso, bensì è un senso»<sup>98</sup>.

Per Lacan l'incarnazione del *sinthomo* è James Joyce: egli non scrive secondo le leggi del linguaggio significante ma sublima il linguaggio del corpo dando vita a significanti nuovi, *sensibili*. È in questo senso che «il vero reale implica l'assenza di legge. Il reale non ha ordine. È quello che voglio dire quando dico che l'unica cosa che forse un giorno riuscirò ad articolare qui con voi è qualcosa che riguarda ciò che ho chiamato un lembo di reale»<sup>99</sup>. Per Lacan il reale non ha ordine perché l'ordine è la legge del significante in cui il soggetto nasce, il *sinthomo* invece è marchio di godimento che produce un significante nuovo e *sensibile, reale* e non simbolico. In Deleuze e Guattari il desiderio produce l'immanenza del reale grazie a tagli, connessioni e congiunzioni che sono i concatenamenti del flusso desiderante prodotti attraverso l'organizzazione molecolare delle macchine desideranti. Il *sinthomo* potrebbe allora essere assimilato alla formazione di un nuovo concatenamento reale che esce dalla dimensione simbolica e territorializzante: una deterritorializzazione a tutti gli effetti.

Sia nel desiderio antiedipico che nel godimento lacaniano si assiste ad un movimento affermativo che mira alla faticosa, precaria e spesso irraggiungibile affermazione del reale. Questa viene svincolata certamente dagli impedimenti della legge schematizzante ma non conduce verso il caos indifferenziato e informe, bensì alla formazione dei propri fluidi concatenamenti o dei propri significanti sensibili. La differenza risiede nella *dimensione della ferita*: in Lacan il *sinthomo* si installa in un buco strutturale alla *grande ferita*, ovvero la legge dell'Altro; in Deleuze e Guattari il flusso desiderante subisce invece delle *piccole ferite*, derivanti dal lavoro di taglio, connessione, congiunzione e stacchi che le macchine desideranti effettuano sul flusso di desiderio<sup>100</sup>.

Se per Lacan «l'analisi porta infine oltre il linguaggio, dove appunto non c'è più alcun senso da cercare»<sup>101</sup>, sicuramente – nonostante la separazione tra desiderio e godimento sia inaccettabile

---

<sup>98</sup> Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, cit., p.113.

<sup>99</sup> Lacan, *Seminario XXIII. Il Sinthomo*, cit., pp.134,135. Citato in *Ivi*, p.112.

<sup>100</sup> Cfr., Godani, *Il rovescio della struttura*, in *Legge, desiderio, capitalismo*, cit., pp. 54-60.

<sup>101</sup> Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, cit., p.113.

nell'ambito teorico de *L'anti-Edipo* – l'opera analitica lacaniana sembra avere un valore importantissimo nella fondazione di una schizoanalisi<sup>102</sup> (e i diversi rimandi problematici presenti nel testo deleuzo-guattariano sembrano testimoniare proprio questo aspetto<sup>103</sup>).

L'aspetto di distanza maggiore sembra essere quello della politica: in Deleuze e Guattari la produzione desiderante è immanente e avvolge l'intero campo sociale, lo *schizoanalista* deve tenere ben presente questo aspetto del desiderio. Dunque la schizoanalisi terrà sicuramente d'occhio gli effetti dell'organizzazione sociale sulle macchine desideranti molecolari dell'individuo. La modalità di organizzazione sociale che non sia oppressiva del desiderio resta non definita da Deleuze e Guattari, probabilmente perché più che ad una forma di Stato definitiva il desiderio immanente e produttivo anedipico si applica meglio alle relazioni molecolari, alle *microfisiche*. In Lacan l'analisi sembra essere maggiormente diretta ad una dimensione di liberazione individuale piuttosto che di liberazione collettiva, anche perché il soggetto non è altro che l'effetto delle relazioni significanti e l'intersoggettività nasce appunto con l'Altro del linguaggio. Il soggetto è costitutivamente imbrigliato

---

<sup>102</sup> La vicinanza tra Lacan e *L'anti-Edipo*, come già anticipato, è in ogni caso estremamente problematica ed aperta a diverse interpretazioni. Ad esempio in Ronchi, *op.cit.*, pp. 34-38 viene espressa una forte vicinanza (soprattutto riguardo l'introduzione lacaniana della dimensione reale del godimento), così come nella raccolta di saggi: *Legge, desiderio, capitalismo*. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze la tendenza è a problematizzare il rapporto piuttosto che a porre Deleuze e Guattari in antitesi a Lacan. L'interpretazione di Recalcati nel suo saggio *Schizofrenia e responsabilità* (pp.77-95) è tesa ad esempio a mostrare come l'angolatura critica de *L'anti-Edipo* sia sovrapponibile alla critica che Lacan aveva già posto nei confronti della psicoanalisi, cercando di rivalutare gli aspetti de *L'anti-Edipo* affini ad una critica costruttiva, spogliandoli della virulenta contestazione politica. Tuttavia, nel suo lavoro *L'uomo senza inconscio*, Milano: Cortina 2010, *L'anti-Edipo* viene letto come un testo in linea con il discorso capitalista, perché il godimento senza castrazione, la liberazione della pulsione, è il centro stesso del discorso del capitalista (Cfr. p.38). Ci sarebbe da dire che Deleuze e Guattari sono ben consapevoli di questo, infatti il capitalismo è nient'altro che il più deterritorializzato e decodificato dei sistemi, ovvero il più schizofrenizzante. La sua repressione consiste però nel re-interiorizzare violentemente la pulsione desiderante, piuttosto che nel lasciarla fluire, da qui l'invito frequente nel testo deleuzo-guattariano ad «accelerare il processo, deterritorializzare e decodificare a più non posso». In Slavoj Žižek il giudizio è più reciso: per il filosofo sloveno *L'anti-Edipo* è il peggior libro di Deleuze ed è da considerarsi deleteria la collaborazione con Guattari. Tuttavia un aspetto che si è cercato di sottolineare in questo lavoro di tesi, ovvero il desiderio non come radicale spontaneità ma piuttosto come spinta propulsiva, sembra essere in linea con uno dei tanti spunti che Žižek offre: «la radicalità autentica non sta nell'andare agli estremi e distruggere il sistema (ovvero nel perturbare eccessivamente l'equilibrio che lo sostiene), bensì nel cambiare le coordinate stesse che definiscono questo equilibrio. [...] La rivoluzione non è l'affermazione della spontaneità e il rifiuto di ogni disciplina, ma la ridefinizione radicale di ciò che vale come vera spontaneità e ciò che vale come disciplina [corsivo dell'autore]» cfr. Žižek, *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*, New York, London: Routledge 2003, ed. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, a cura di R. Cerenza, trad. di M. Grosoli, Napoli: La scuola di Pitagora 2012. Ovviamente il discorso è ulteriormente problematizzabile e molto più profondo rispetto a quanto esposto, l'intento della segnalazione in nota è soltanto di render presente il carattere problematico che assume il rapporto tra Lacan e *L'anti-Edipo* nelle diverse interpretazioni.

<sup>103</sup> Si sottolinea il fatto che la teoria del *Sinthomo* di Lacan è successiva temporalmente a *L'anti-Edipo* (il seminario *Il Sinthomo* è stato tenuto da Lacan nel 1975-1976, *L'anti-Edipo* è stato pubblicato nel 1972). Essa è stata utilizzata in fase critica per mostrare delle convergenze tra il non-interpretare della schizoanalisi e un possibile obiettivo di fondo dell'analisi lacaniana. Seppure non ponga un confronto diretto tra *L'anti-Edipo* e la teoria del *Sinthomo* lacaniano, la spiegazione di Cimatti – soprattutto riguardo il confronto con Lawrence (con il quale Deleuze e Guattari dialogano frequentemente ne *L'anti-Edipo*, come già sottolineato precedentemente) – è illuminante a tal proposito: cfr. Cimatti, *op.cit.*, cap. V e VI, pp. 95-132. Un altro interprete che può aiutare a chiarire il punto di vicinanza che si è cercato di evidenziare è Ronchi, il quale descrive la vicinanza concettuale tra il desiderio deleuzo-guattariano e il godimento lacaniano (aspetto sottolineato nel precedente capitolo, cfr. *infra*, II.4): «Il desiderio senza mancanza, il desiderio che produce del reale, che tanto scandalo ha suscitato nei lettori dell'*Anti-Edipo* – guai, infatti, a chi tocca la mancanza! – è questo il godimento uno di Lacan»; Ronchi, *op.cit.*, p.36.

nelle leggi dell'Altro significante, dunque la lotta politica diviene un aspetto secondario. Ad ogni modo, diversi aspetti dell'interpretazione analitica lacaniana sembrano poter essere accolti nel quadro teorico di una schizoanalisi, in quanto il suo interpretare conduce verso la dimensione del reale e alla liberazione dall'interpretazione stessa, perché questa è relegata alla dimensione simbolica del significante.

La proposta ermeneutica di Ricoeur sembra, ad un primo sguardo, poter avere meno punti di convergenza con la non-interpretazione schizoanalitica. Tuttavia, alcune caratteristiche dell'interpretazione espressa nel *Saggio su Freud* sembrano poter essere ricomprese nel quadro, appena abbozzato, della schizoanalisi. Come detto, per Ricoeur l'interpretazione è volta alla comprensione del simbolo, cioè quella espressione linguistica che assume un duplice significato. Ma questa espressione dal significato duplice ed equivoco in qualche modo *richiede* di essere interpretata, attivando un processo intenzionale che conduce verso lo sconosciuto che il simbolo evoca. Cercare di comprendere quello che il simbolo significa diventa, in questo modo, un rapporto che l'interprete analista ricostruisce ogni volta e che lo richiama a ricostruire i mezzi d'interpretazione in quanto il simbolo porta con sé questa dimensione sconosciuta. Dunque il simbolo dirigerebbe l'interpretazione verso una dimensione totalmente nuova e sconosciuta: in quest'ottica, il simbolo potrebbe essere accomunato – nel linguaggio deleuzo-guattariano – ad una macchina molecolare di deterritorializzazione, poiché apre le porte ad un rapporto di significazione non precostituito. Infatti il metodo interpretativo non può essere guidato dall'analogia in senso stretto, non vi è un codice unico per verificare la correttezza del procedimento esegetico: il successo dell'interpretazione analitica si rivela solo nei suoi effetti reali e non nella fedeltà ad un codice interpretativo dato. Nel linguaggio antiedipico, l'ermeneutica di Ricoeur assumerebbe dunque un valore d'uso nella sua dimensione di smascheramento delle false credenze e un valore di produzione nel senso della restaurazione di un nuovo senso: attraverso l'interpretazione avverrebbe un movimento di decodificazione derivante dallo smascheramento e una produzione di nuovi concatenamenti del flusso desiderante nella seconda fase di ricostituzione del senso. Anche la *fedeltà* di Ricoeur nel conservare l'aspetto energetico, selvaggio e *fuori senso* dell'inconscio freudiano può essere compatibile con la schizoanalisi.

Quello su cui non può esserci accordo, però, è la natura primariamente linguistica del simbolo, frutto del lavoro della cultura su delle manifestazioni per natura a-significanti. Di conseguenza, cercare di interpretare le manifestazioni dell'inconscio attraverso le maglie del linguaggio vuol dire cercare di *far parlare* l'inconscio. Tuttavia, l'inconscio deleuzo-guattariano non parla, esso funziona e produce sintesi di desiderio. Il riferimento ad una dimensione inaccessibile del simbolo ugualmente sembra inaccettabile nel paradigma deleuzo-guattariano, poiché questa inaccessibilità richiama una trascendenza nel simbolo che sembra del tutto incompatibile con *L'anti-Edipo*. Anche la

ricostituzione del senso può essere letta in modo problematico: anzi, restando fedeli alla modalità critica de *L'anti-Edipo*, la restituzione del senso determinata dalla pratica analitica andrebbe probabilmente letta come una ricodificazione forzata nell'ambito delle categorie imposte attraverso il procedimento analitico. Tuttavia, quantomeno la dimensione del nuovo e dello sconosciuto che il simbolo evoca, questa sua *potenza di deterritorializzazione*, sembra poter essere coerente con la schizoanalisi.

L'interpretazione basata sulla concezione pragmatica del linguaggio descritta da Ludwig Wittgenstein<sup>104</sup> è sicuramente diversa dall'interpretazione edipizzante criticata da Deleuze e Guattari e apre ad un possibile confronto con *L'anti-Edipo* che permette di arricchire e diversificare la critica alla psicoanalisi freudiana, mettendo in luce delle possibili convergenze.

In Wittgenstein la critica alla psicoanalisi è fondata sul riconoscere la sovrapposizione erronea che Freud effettua tra *cause* e *ragioni* delle azioni: «Freud ha scambiato per cause quelle che sono essenzialmente ragioni delle azioni»<sup>105</sup>. Per Wittgenstein il procedere interpretativo analitico non può offrire spiegazioni causali basate su un metodo scientifico-sperimentale, non può cioè spiegare il perché della manifestazione dei sintomi in base a nessi causali. Quello che riesce a spiegare sono le ragioni dei sintomi, *il cosa aveva in mente* l'analizzando effettuando una determinata azione o dicendo una certa parola. Il movimento tipico attraverso cui la psicoanalisi spiega le ragioni dei comportamenti sintomatici del paziente è la costruzione di storie «di conflitti intrapsichici in cui il paziente possa riconoscersi»<sup>106</sup>. L'aspetto relazionale della pratica terapeutica è essenziale: il paziente è parte in causa del processo interpretativo non soltanto perché manifesta sintomi spiegabili, ma soprattutto perché è dalla sua comprensione della spiegazione, dalla sua capacità di spiegare i nessi interpretativi costruiti dallo psicoanalista, che dipende l'efficacia stessa del metodo interpretativo:

La narrazione psicoanalitica esibisce un'intenzionalità nascosta, cosa che non può essere compito di una spiegazione causale. Questa intenzionalità, peraltro, non era dapprima nascosta come un oggetto fuori campo: la meditazione di Wittgenstein ci serve a capire come tale intenzionalità sia tutt'intera

---

<sup>104</sup> Nella presentazione della teoria di Wittgenstein, utilizzata soltanto al fine di problematizzare il rifiuto dell'interpretazione propugnato da Deleuze e Guattari, si farà riferimento principalmente a Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, cit. Per le opere in cui Wittgenstein si occupa di psicoanalisi Cfr., *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, nelle due edizioni di A. Ambrose, Oxford: Blackwell 1979 e di D. Lee, Oxford: Blackwell 1980. *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, 1958. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford: Blackwell 1980. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford: Blackwell 1966. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Oxford: Blackwell 1982. *Philosophische Grammatik*, Oxford: Blackwell 1969. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell 1953. *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1922; ed. riveduta London: Routledge & Kegan Paul 1961. «Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen», in *Philosophia* (Israele), 6, 3-4, 1976, pp. 391-408. *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson, ed. by P.T. Geach, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf 1988. *Zettel*, Oxford: Blackwell 1967.

<sup>105</sup> Brigati, *op. cit.*, p.77.

<sup>106</sup> Ivi, p. 127.

nella forma della sua messa in luce e nella effettualità del suo funzionamento. La forma di questa spiegazione è analogico-comparativa, dunque descrittiva e non esplicativa<sup>107</sup>.

Analista e analizzando, nel rapporto della pratica terapeutica, *scoprono* insieme le ragioni di quel determinato sintomo; la ricostruzione interpretativa del simbolismo inconscio proposta dall'analista deve ricevere una risposta da parte del paziente per essere efficace. Infatti, la *scientifica* esibizione di un eventuale nesso causale fra processi psichici e azioni manifeste non porterebbe la pratica analitica nella direzione della cura del paziente, perché quest'ultimo è parte in causa nella terapia e non un semplice fenomeno da spiegare: «l'interpretazione viene avvalorata sulla base di un sapere pubblico, o meglio un sapere che procede da un'esperienza duale, relativa ai due partner della situazione terapeutica. A questo sapere il paziente accede (lungi dall'esserne il detentore ultimo) non mediante un "risveglio" subitaneo, ma attraverso uno sviluppo temporale»<sup>108</sup>. Nel processo psicoanalitico l'analista guida il paziente nella visione dei suoi comportamenti *come se fossero qualcos'altro*, aiutandolo a scorgere «una dinamica insospettata, una manifestazione di conflitti più profondi»<sup>109</sup>.

Ma il processo del *vedere-come* non avviene in maniera improvvisa, come se il segreto del sintomo fosse nascosto in un baule e una volta trovato non restasse che aprirlo, bensì richiede un lungo lavoro attraverso cui il paziente giunge alla comprensione dei suoi comportamenti e dei suoi sintomi, dunque della – altrimenti inutile – spiegazione effettuata dall'analista attraverso la narrazione simbolico-mitologica: «comprendere un comportamento come un'azione di un certo tipo non significa semplicemente ridire l'evento osservato classificandolo sotto un certo concetto: significa arrivare a ridire questo evento, ma dopo averne notati molti altri, ed essendo pronti a citarli come indizi o evidenze»<sup>110</sup>. In quest'ottica, la psicoanalisi diviene una «tecnica complessa che serve a far vedere qualcosa come qualcos'altro, al termine di un processo che comporta una trasformazione molto più vasta»<sup>111</sup>. È dunque una spiegazione descrittiva che necessita della comprensione attiva del paziente per ottenere l'obiettivo prefissato della risoluzione della condizione patologica. Nella forma tipica dell'analisi, ovvero il linguaggio, avviene quello che Wittgenstein definisce *giuoco linguistico*: «parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita»<sup>112</sup>.

Nel senso espresso da Wittgenstein, il concetto di interpretazione problematizza l'accusa mossa da Deleuze e Guattari. Se il processo di narrazione mitologica, di costruzione di storie che simbolizzano il comportamento, sembra sicuramente inaccettabile nel quadro schizoanalitico, è pur

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p.127.

<sup>108</sup> *Ivi*, p.152.

<sup>109</sup> *Ivi*, p.129.

<sup>110</sup> *Ivi*, p.135.

<sup>111</sup> *Ivi*, p.133.

<sup>112</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., ed.it, *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi 1967, p. 21. Citato in Ferraris, *op.cit.*, p.351.

vero che il movimento attivo del paziente è decisivo nel dare validità al metodo, dunque il metodo dipende dal suo funzionamento. Il movimento attivo del paziente nella comprensione e accettazione della spiegazione potrebbe essere visto, nel confronto con *L'anti-Edipo*, in due modi: nel primo modo è leggibile come una riterritorializzazione del sintomo, ovvero come una interiorizzazione del limite, imposto dal procedimento psicoanalitico alla fine del quale il paziente potrebbe affermare: «Era dunque questo che desideravo: la famiglia e il mito di Edipo». Seppur volto alla comprensione del paziente e alla sua partecipazione attiva, non sembra che il metodo interpretativo posto in tal maniera possa, nel quadro deleuzo-guattariano che si sta cercando di delineare, uscire dalle maglie dell'Edipo. Tuttavia – ed è questo il secondo modo di leggere la questione – la schizoanalisi si propone di «seguire gli indici macchinici di deterritorializzazione»<sup>113</sup>: per far questo deve giocoforza *comprendere* i meccanismi attraverso i quali si formano dei concatenamenti inaspettati che, formando un flusso centrifugo e schizoide, forzano il limite dell'organizzazione sociale (e questa sembra essere la lettura, riportata nel primo capitolo del presente lavoro, che Deleuze propone dei movimenti del 68, ad esempio). Alla stessa maniera il funzionamento delle micromacchine desideranti che ciascun individuo costruisce e decostruisce di continuo deve essere *compreso* per riuscire a cogliere gli effetti repressivi dei codici socialmente imposti che possono condurre alle patologie (il paragrafo II.2 del presente lavoro ne è un esempio): questo lavoro di comprensione non avviene sicuramente attraverso l'interpretazione psicoanalitica freudiana, nel senso inteso da Deleuze e Guattari, né attraverso la narrazione mitologica delle manifestazioni inconsce operata dallo psicoanalista, uno dei poli che emerge dall'interpretazione di Wittgenstein. Invece – questo è il punto centrale del secondo modo di vedere la questione – concentrando l'attenzione sul secondo polo, ovvero l'apporto attivo del paziente nel processo di comprensione della narrazione, sembra ci possa essere qualche compatibilità con il quadro di una schizoanalisi. Questo perché, nel lavoro analitico, il paziente opera insieme allo psicoanalista e *insieme* danno un senso all'interpretazione, che è utile solamente in funzione della risoluzione del comportamento patologico: se paziente e psicoanalista scoprono il senso della narrazione è perché il paziente non è un fenomeno osservabile, ma partecipa attivamente al processo di formazione del senso e di risoluzione del sintomo.

Togliendo l'aspetto della narrazione mitologica e sottolineando invece il rapporto relazionale necessario per la riuscita dell'interpretazione, se si volesse tradurre questo processo nel linguaggio de *L'anti-Edipo* si potrebbe dire che analista e paziente sperimentano un concatenamento nuovo, in cui le rispettive macchine desideranti sono messe in moto dal nuovo rapporto che resta tale finché funziona, cioè finché produce concatenamenti dei flussi desideranti. Il confronto con Wittgenstein ha avuto l'obiettivo di porre l'accento sul carattere eminentemente aperto, relazionale e funzionale che

---

<sup>113</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.361.

deve avere un'analisi che possa definirsi schizoanalitica e dell'importanza, per quest'ultima, di un linguaggio che sia primariamente inteso in maniera pragmatica.

L'importanza che può assumere nella schizoanalisi l'aspetto pragmatico del linguaggio descritto da Wittgenstein si collega al lavoro del filosofo e psicoanalista Alfred Lorenzer. In Lorenzer, inoltre, vi è un aspetto di forte vicinanza con lo sfondo politico della critica alla psicoanalisi presente in *L'anti-Edipo*: egli riformula alcuni aspetti della psicoanalisi tenendo bene a mente l'aspetto *normalizzante* che può assumere un'analisi standardizzata sui valori borghesi e il peso che hanno le contraddizioni sociali nell'emergere dei disturbi. Inoltre, seppur solo accennandolo nell'introduzione alla seconda edizione di *Crisi del linguaggio e psicanalisi*<sup>114</sup>, Lorenzer sottolinea l'aspetto sociale che assume la psicoanalisi ricostituendo la possibilità di interazione politico-sociale in seguito alla risoluzione del conflitto interiore del paziente.

In *Crisi del linguaggio e psicanalisi*, Lorenzer impernia la propria visione dell'interpretazione psicoanalitica su di una concezione pragmatica del linguaggio (il richiamo al *gioco linguistico* è fondamentale nel testo di Lorenzer), tentando di fondare una psicoanalisi che abbia il proprio fondamento non solo nelle scienze naturali (cosa di cui era convinto sostenitore Freud) ma anche nel materialismo storico di matrice marxiana. Lorenzer riprende la distinzione freudiana tra rappresentazioni coscienti e rappresentazioni inconsce rimodellandola sulla differenza fra *simboli* e *stereotipi*: la simbolizzazione avviene nell'*io*, in cui alcuni contenuti inconsci superano la rimozione e possono essere *sistematizzati*; inoltre il simbolo è il fondamento della comunicabilità, la possibilità stessa di un linguaggio comune: «le forme assunte dai rapporti intersoggettivi non sono molto diverse dalle immagini, cioè dai *simboli* che si trovano nella coscienza e sono *patrimonio comune*»<sup>115</sup>. Gli stereotipi invece sono strutture *desimbolizzate*, inaccessibili alla coscienza e virulente dal punto di vista dinamico – esse agiscono in virtù del loro carattere energetico ma rimangono in uno stato di incomunicabilità e di sistematicità. Inoltre in essi manca la distinzione tra soggetto e oggetto. Tra simboli e stereotipi, tuttavia, vi è un qualcosa di condiviso ed è la «loro comune base pragmatica e sociale»<sup>116</sup>. In Lorenzer assume un ruolo fondamentale la prassi sociale acquisita sin dalla nascita dal soggetto<sup>117</sup>. Su questa base è possibile *comprendere* il paziente nevrotico, che vive una regressione alla dimensione stereotipa, ed aiutarlo a risolvere la situazione patologica. Il corsivo sul comprendere non è casuale: la psicoanalisi proposta da Lorenzer è un'«ermeneutica materialistica»<sup>118</sup> che si basa

---

<sup>114</sup> Cfr., Alfred Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1971, trad.it. N. Pegli, *Crisi del linguaggio e psicanalisi*, Roma-Bari: Laterza 1975, pp. 39-40.

<sup>115</sup> *Ivi*, p.130.

<sup>116</sup> Santarelli, Talia, *op.cit.*, p.145.

<sup>117</sup> È bene sottolineare che non tutti gli stereotipi possono divenire simboli: Lorenzer rimane in qualche modo fedele alla separazione freudiana tra rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola. Cfr. *Ivi*.

<sup>118</sup> Lorenzer, *op.cit.*, p.14.

sulla predilezione del *comprendere* rispetto allo *spiegare*: «Il tipo di operazione caratteristico dell'analisi va designato come un *comprendere*. La spiegazione entra nel processo conoscitivo che porta all'interpretazione solo in funzione sostitutiva [corsivo mio]»<sup>119</sup>. Egli distingue tre fasi del comprendere: la *comprensione logica*, che è una comprensione del parlato; quella *psicologica*, che è una comprensione del parlante; infine, la più importante, la *comprensione scenica*: «[la] realtà significativa, cioè lo strato delle strutture di senso che stanno costantemente in rapporto col paziente perché rappresentano la sua realtà, [è] [...] un terzo piano del comprendere nell'ambito del quale [...] si svolge pienamente il processo psicoanalitico di comprensione»<sup>120</sup>.

Le «rappresentazioni verbalizzate»<sup>121</sup> che il paziente esprime nella situazione analitico-scenica possono essere comprese dall'analista in virtù del carattere relazionale della terapia e dei simboli comuni d'interazione. Le rappresentanze inconse – stereotipe – agiscono sempre allo stesso modo per la *coazione a ripetere*; quest'ultima trasferisce le situazioni inconse, attive dal punto di vista dinamico, nelle situazioni reali del presente: «la comprensione *situazionale* è in grado di individuare il contenuto della situazione e, seguendo l'esile filo conduttore delle interpretazioni, di giungere fino al punto in cui [...] realtà e fantasia, presente e passato coincidono»<sup>122</sup>. Questo processo di comprensione, intimamente legato al carattere pragmatico e relazionale del linguaggio, può avvenire in virtù della teoria del gioco linguistico di Wittgenstein, per la quale il senso stereotipato espresso dal nevrotico nella rappresentazione scenica diviene comprensibile nel linguaggio perché, attraverso questo, vi è «*partecipazione alla prassi vitale* [corsivo dell'autore]»<sup>123</sup>.

L'importanza che Lorenzer assegna al sociale è un sicuro punto di vicinanza con *L'anti-Edipo*: per Lorenzer nella strutturazione del sociale si scorge la possibilità di comprendere le rappresentazioni stereotipate del nevrotico, così come per Deleuze e Guattari l'eziologia delle patologie mentali è fondata sulle territorializzazioni che l'organizzazione sociale impone al processo desiderante schizo- deterritorializzante. La teoria di Lorenzer, così come la schizoanalisi, è *materialista*: «una *teoria materialistica della socializzazione* in quanto problema della costituzione delle strutture individuali [corsivo dell'autore]»<sup>124</sup>. Soprattutto riguardo l'aspetto politico della critica – evidenziato principalmente nell'introduzione alla seconda edizione tedesca di *Spracherstörung und Rekonstruktion* – vi sono altri punti di forte vicinanza con la critica deleuzo-guattariana. Lorenzer infatti critica la psicoanalisi da un punto di vista politico, definendola come la più avanzata scienza borghese della formazione della personalità, e pone una domanda che potrebbe benissimo essere posta

---

<sup>119</sup> *Ivi*, p.67.

<sup>120</sup> *Ivi*, p.126.

<sup>121</sup> *Ivi*, p.127.

<sup>122</sup> *Ivi*, p.182.

<sup>123</sup> *Ivi*, p.179.

<sup>124</sup> *Ivi*, p.14.

da Deleuze e Guattari: «il processo di risimbolizzazione non diventa allora necessariamente un reinserimento nell'ideologia ed in una prassi conforme al sistema?»<sup>125</sup>. La risposta, nella teoria di Lorenzer, risiede nella possibilità di rinnovare la capacità del paziente – attraverso la risoluzione del conflitto sintomatico avvenuta grazie al procedimento analitico – di agire nel campo delle interazioni sociali ponendo la domanda sulle strutture politiche e sull'organizzazione del potere, riconosciute tra le cause del suo conflitto proprio grazie al processo terapeutico. Probabilmente, un luogo di possibile distanza risiede nell'aspetto necessariamente simbolico delle interazioni sociali, che risiedono dunque in una tacita impossibilità dell'inconscio di investire *direttamente* le strutture sociali, che è invece un aspetto fondamentale ne *L'anti-Edipo*. Anche se occorre sottolineare come in Lorenzer l'ambito simbolico sia fondamentale rispetto alla possibilità di comunicazione tra gli individui, dunque condizione stessa degli investimenti sociali (e potremmo dire condizione della produzione dei concatenamenti di desiderio). A prima vista, un punto di sicura distanza è la centralità assegnata alla scena teatrale recitata dalle manifestazioni inconscie stereotipate che richiede il lavoro di comprensione scenica da parte dell'analista: questo è sicuramente agli antipodi del paradigma schizoanalitico (per quanto questo sia estremamente rarefatto), in cui l'inconscio non è rappresentativo e dove uno dei fulcri è il rifiuto dell'interpretazione. Tuttavia tale punto di distanza è problematizzabile, poiché l'idea della comprensione scenica teorizzata da Lorenzer si basa sul pragmatismo della stessa, dunque non si riduce certo ad un puro esercizio esegetico. Una sicura comunanza, infatti, oltre che riguardo l'aspetto politico, si incontra nell'aspetto metodologico della teoria di Lorenzer e, di conseguenza, nel suo necessario pragmatismo: diversi aspetti – fra cui l'importanza primaria del comprendere rispetto allo spiegare – sembrano poter essere interiorizzate nell'ambito schizoanalitico.

#### III. 4. *Frammenti di schizoanalisi nel confronto critico*

In questo paragrafo conclusivo si cercherà di tracciare un profilo, per quanto sfumato, della schizoanalisi che emerge dal confronto critico con gli interpreti della la teoria freudiana analizzati brevemente nel precedente paragrafo, ottemperando così il primo degli obiettivi della tesi – abbozzare un profilo della schizoanalisi che emerge dalla critica alla psicoanalisi, passando così dalla fase distruttiva a quella produttiva. Per far questo, si inizierà introducendo il principale sviluppo contemporaneo che ha avuto la schizoanalisi in ambito pratico-terapeutico.

---

<sup>125</sup> *Ivi*, p.39.

Se in Europa sono pochissime le tracce di lavori terapeutici che si rifanno direttamente alla schizoanalisi, in Sud America le sperimentazioni al riguardo sono state più numerose<sup>126</sup>. Il maggiore esponente della *corrente* schizoanalitica è lo psichiatra argentino Gregorio Baremlitt, che ha svolto la sua attività lavorativa principalmente in Brasile dopo esser fuggito dall'Argentina a causa della dittatura militare. Egli ha teorizzato – e praticato – lo *Schizodramma*: l'arte di creare nuovi mezzi d'intervento, sociali o clinici, applicabili a diversi ambiti. Si contraddistingue per essere un metodo basato sulla schizoanalisi e composto di pratiche estremamente eterogenee; uno degli obiettivi principali è sicuramente di incrementare la partecipazione dei pazienti ai processi sociali, favorendo lo scorrere di flussi desideranti e la produzione di concatenamenti nuovi e de-territorializzati<sup>127</sup>. L'opera dello *Schizodramma* è *klinica*: vi è un esplicito riferimento al *clinamen* lucreziano – il movimento per cui gli atomi deviano casualmente e danno origine alla materia<sup>128</sup> – col fine di alludere alla relazione in costante mutazione e creatrice di nuovi concatenamenti che avviene tra analista e analizzando<sup>129</sup>. Nel tentativo di utilizzare la schizoanalisi in ambito terapeutico si tende ad evidenziare il ruolo attivo del paziente nella relazione *aperta* che c'è con il terapeuta e, al contempo, l'importanza decisiva della componente sociale, sia nell'insorgere dei sintomi che nel ruolo immediatamente socio-politico svolto dal processo schizoanalitico. Sono questi due aspetti, uniti al rifiuto dell'interpretazione, i punti principali intorno ai quali viene abbozzato il quadro schizoanalitico tratteggiato ne *L'anti-Edipo*. Partendo dall'esposizione dei due compiti positivi della schizoanalisi, si cercherà di integrarli con le varie reinterpretazioni della psicoanalisi esposte nel paragrafo precedente.

Il primo compito positivo della schizoanalisi consiste nello scoprire la natura, la formazione e il funzionamento delle macchine desideranti individuali, rifuggendo però il metodo illusorio dell'interpretazione:

non si può mai, come in un'interpretazione, leggere il rimosso attraverso e nella rimozione, poiché questa non cessa di inferire una falsa immagine di ciò che essa rimuove: usi illegittimi e trascendenti di sintesi attraverso cui l'inconscio non può più funzionare secondo le proprie macchine costitutive, ma solo “rappresentare” quel che un apparato repressivo le dà da rappresentare. È la forma stessa

---

<sup>126</sup> Domenico Uhng Hur, che si riferisce alla ricezione della schizoanalisi in Brasile, riporta l'ipotesi per cui questo aspetto sia dovuto principalmente al fatto che la cultura brasiliana è un *bricolage* di differenti culture che si adatta meglio al pensiero della molteplicità molecolare di Deleuze e Guattari. Cfr. Uhng Hur, *Contributions of Schizoanalysis to Critical Psychology in Brazil*, «Annual Review of Critical Psychology - Critical Psychology in a Changing World II: Building Bridges and Expanding the Dialogue», 10, 2013.

<sup>127</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 209-210.

<sup>128</sup> Cfr. Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, a cura di Armando Fellin, Novara: UTET 2013, II, 215-290, pp. 145-149.

<sup>129</sup> Cfr. Gregorio Franklin Baremlitt, *Presentación del Esquizodrama*, «Teoría y crítica de la psicología», 4, 2014, pp. 22-23: «La formulación de *klinica* con “k” alude a las teorías “físicas” de las filosofías atomistas, estoicas y epicúreas, que hablan de la realidad constituida por átomos que caen paralelamente y que, al desviarse de su curso, en un tiempo mínimo pensable, generan lo nuevo. A ese desvío le denominan “*clinamen*”. En *Esquizodrama su adopción alude a una relación entre operadores e usuarios que, lejos de ser paciente, horizontal y pasiva, con un agente inmóvil, está en constante mutación activa*».

dell'interpretazione a rivelarsi incapace di arrivare all'inconscio, perché essa suscita le inevitabili illusioni (ivi compresa la struttura e il significante) attraverso cui la coscienza si dà dell'inconscio un'immagine conforme ai suoi desideri<sup>130</sup>.

Un metodo basato sull'interpretazione, nell'ottica deleuzo-guattariana, è destinato a fallire perché cerca di raggiungere un inconscio originariamente falsificato dai *tranelli della coscienza*, che ricoprono il funzionamento reale e produttivo dell'inconscio con rappresentazioni, espressioni, personaggi che non appartengono all'inconscio e ne mostrano un aspetto fallace e sempre *para-cosciente*. Ritornando all'esempio del sogno, se in esso per Freud vi è la rappresentazione (seppur da comprendere attraverso il contenuto manifesto) di un contenuto latente che mira alla soddisfazione allucinatória di desideri inconsci, per Deleuze e Guattari questa rappresentazione è impossibile alla radice, perché l'inconscio non può rappresentare alcun contenuto ma solo effettuare funzionamenti produttivi. In quest'ottica, non è l'inconscio a far pressione sulla coscienza (attraverso le manifestazioni esemplari dei sogni, dei sintomi nevrotici, degli atti mancati, ecc.) ma piuttosto il contrario: la coscienza imbriglia l'inconscio ricoprendolo con stratificazioni fatte di rappresentanti simbolici – su tutti, Edipo. Questo meccanismo è favorito dalla presenza, nell'inconscio stesso, del corpo senza organi – istanza originaria di rimozione – senza il quale la rimozione *molare* descritta dalla psicoanalisi «non potrebbe intromettersi nel macchinario del desiderio»<sup>131</sup>. Per la schizoanalisi cercare di *parlare* con l'inconscio per interpretarlo vuol dire nient'altro che costruirsi un'immagine fallace dell'inconscio e cadere nel tranello stesso dell'istanza originaria di rimozione. La schizoanalisi si propone invece di *sbloccare* il funzionamento inceppato sul corpo senza organi, coinvolgendo questo nella produzione desiderante – possibilità data dal fatto che il corpo senza organi è anche *superficie d'iscrizione in intensità*:

dissipare il blocco o la coincidenza su cui poggia la rimozione propriamente detta [*ovvero la rimozione descritta dalla psicoanalisi*], trasformare l'opposizione apparente della ripulsione (corpo senza organi-macchine oggetti parziali) in condizioni di funzionamento reale, assicurare questo funzionamento nelle forme dell'attrazione e della produzione d'intensità, integrare quindi i colpi a vuoto nel funzionamento attrattivo e coinvolgere il grado zero nelle intensità prodotte, e di qui far ripartire le macchine desideranti<sup>132</sup>.

Lo schizoanalista si propone dunque come *meccanico dell'inconscio*, perché – comprendendo come la natura delle formazioni repressive e rimoventi sia sostenuta dall'istanza originaria di anti-produzione e di rimozione che è il corpo senza organi – cerca con il paziente di far ripartire l'attività produttiva dal sintomo stesso, favorendo la produzione di nuovi concatenamenti reali e

---

<sup>130</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.388. Riguardo la doppia dimensione del corpo senza organi cfr. *Infra*, I.3.2 *Il corpo senza organi e gli oggetti parziali*.

<sup>131</sup> *Ivi*, p.389.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

deterritorializzati in linea con la natura delle macchine desideranti che il paziente produce. Questo senza interpretare il sintomo come manifestazione di un conflitto inconscio, perché ciò vorrebbe dire favorire l'istanza repressiva originaria aggiungendo rimozione a rimozione, piegando il funzionamento delle macchine desideranti molecolari individuali alle formazioni molarie costituite dalle caratterizzazioni interpretative psicoanalitiche.

Partendo da questo primo punto, si nota come le divergenze che si è cercato di far emergere dalle varie reinterpretazioni riguardano soprattutto l'aspetto *simbolico-scenico* che viene assegnato alle manifestazioni inconscie e le teorizzazioni che includono delle caratteristiche di trascendenza (ad es. il simbolo di Ricoeur) o di divisione costitutiva (la divisione tra dimensione del simbolico e del reale e, quindi, tra desiderio e godimento, in Lacan). Se posta in questi termini la schizoanalisi sembra agli antipodi di qualsiasi rilettura – anche se effettuata in prospettiva critica, come ad esempio in Wittgenstein e in Lorenzer – della psicoanalisi. Tuttavia, si è notata la presenza di diversi aspetti convergenti che vale la pena di approfondire per arricchire le sfumature del quadro schizoanalitico e, al contempo, ammorbidire la posizione anarcoide e iper-critica che ad una prima lettura investe (non del tutto a torto) *L'anti-Edipo*.

Riguardo il primo compito positivo della schizoanalisi, i punti di principale convergenza sembrano essere quelli con le rielaborazioni di Lacan e di Wittgenstein. In Wittgenstein l'accento sul carattere relazionale e funzionale dell'analisi basata su una concezione pragmatica del linguaggio permette di comprendere un meccanismo fondamentale della schizoanalisi: la costitutiva relazionalità della pratica schizoanalitica e il suo funzionalismo. Nel rapporto tra terapeuta e paziente il lavoro è simbiotico e vive dei nuovi sviluppi che si vengono a creare nella pratica. È solo nella relazionalità che si può produrre il nuovo che permette al paziente di superare il sintomo: nella relazione attiva e non vincolata a posizioni interpretative che *oggettivano* il paziente, si producono e si sperimentano nuovi concatenamenti e nuove macchine desideranti grazie all'intersezione dei flussi decodificati. Il carattere pragmatico del linguaggio è altresì indice della intrinseca produttività dell'attività analitica, che è davvero schizoanalitica quando lascia il via libera alla sperimentazione produttiva di concatenamenti (e l'attività di Barenblitt sembra diretta proprio verso queste direzioni).

Le convergenze con Lacan, invece, risiedono soprattutto nel carattere di produzione reale che quest'ultimo assegna al *Sinthomo*: prescindendo dalla questione riguardo il fatto che il raggiungimento della dimensione reale possa essere o meno considerato l'obiettivo finale dell'analisi, la descrizione del *sinthomo* come significante reale puramente affermativo e la sua *incarnazione* in Joyce, permettono di porre un parallelismo con i personaggi *schizo* deleuzo-guattariani (su tutti Artaud e Nietzsche). Comprendere la natura dei processi desideranti di questi personaggi *sinthomici*-significanti o schizo-rivoluzionari permette allo schizoanalista nella pratica

terapeutica di poter comprendere come avvengono i processi molecolari di deterritorializzazione, sicuramente sempre diversi, ma al contempo sempre deterritorializzanti e produttori del reale. Al contempo, un ulteriore aspetto di convergenza tra il primo compito positivo della schizoanalisi e le precedenti interpretazioni risiede nella *fedeltà* di Ricoeur all'intuizione freudiana della componente energetica dell'inconscio: nella schizoanalisi questa componente è portata all'estremo, essendo l'inconscio un puro produttore di sintesi di desiderio. Nella *querelle* tra Ricoeur e Lacan, questo aspetto è, in buona sostanza, il motivo per cui il primo rifiutò l'interpretazione lacaniana dell'inconscio strutturato come un linguaggio. Allo stesso modo Deleuze e Guattari rifiutano l'organizzazione linguistica dell'inconscio, enfatizzando però all'estremo la dimensione energetico-produttiva, vero architrave su cui si regge il rifiuto dell'interpretazione analitica e la capacità meccanica dello schizoanalista.

Nel secondo compito positivo della schizoanalisi la dimensione degli investimenti desideranti inconsci viene portata alla sua dimensione propria: il campo sociale. Tutta la descrizione precedente è valida solo tenendo conto che, nella produzione desiderante, gli investimenti sono primariamente sociali. La differenza sta, come già detto, nelle dimensioni della macchina: macchine molecolari individuali e macchine molarie sociali condividono la stessa natura processuale. Si ricorda che l'investimento libidinale diretto verso la formazione sociale può avere due poli: paranoico-fascisteggiante o schizoide-rivoluzionario. La differenza risiede nella direzione che assume il processo: se il desiderio è diretto verso i grandi insiemi, verso le grandi unità molarie e *desidera* il proprio stesso controllo nell'asservimento al gruppo è da considerarsi paranoico-fascisteggiante; se invece è diretto verso la *fuga* dalle formazioni maggioritarie, verso la disgregazione del dato e alla costituzione del nuovo, è schizoide-rivoluzionario<sup>133</sup>. Questa caratteristica apre al rapporto di convergenza con la teoria di Lorenzer, la cui prospettiva politica è sovrapponibile a quella deleuzo-guattariana. Infatti, anche per Lorenzer la psicoanalisi borghese, per come si è sviluppata, è un meccanismo di normalizzazione dei comportamenti nell'ambito del *codice* capitalistico-borghese. Ma, soprattutto, il punto di contatto con Lorenzer risiede nel carattere intimamente sociale che attraversa il processo terapeutico: dal contrasto con il sociale che porta all'emersione del sintomo, fino alla possibilità di agire data dalla rilettura e dalla problematizzazione di questo nel rapporto con le strutture dell'organizzazione della società.

---

<sup>133</sup> È utile sottolineare che i due processi assumono spesso dei contorni sfumati – porli in contrapposizione è sembrata la maniera migliore per descriverli –, possono mutarsi l'uno nell'altro e non sono definibili da ideologie politiche o da obiettivi finalistici. Ad esempio, se una rivoluzione avverrà, è più probabile che provenga dagli sfruttati, ma non è certo, così come non è definibile la direzione che prenderà un eventuale processo rivoluzionario (in cui è sempre presente il rischio di trasformarsi in un sistema ancor più repressivo). Allo stesso modo, non è certo che il processo di rivolta stesso sia sempre schizoide, anzi può benissimo essere paranoico e desiderare la propria stessa repressione (l'esempio principe è il nazismo).

Dal confronto critico emerge che la schizoanalisi, seppure nelle radicali eccentricità che caratterizzano il linguaggio espressivo de *L'anti-Edipo*, può ambire a costituirsi come metodo analitico che vuole comprendere in una visione olistica il sintomo del paziente e del complesso sociale – tenendo conto della loro relazionalità reciproca – e al contempo favorire le molecolarità in atto aiutando lo sviluppo di nuovi concatenamenti produttivi nella relazione terapeutica sempre sperimentale – lo schizoanalista deve agire sbloccando, da buon meccanico, la macchina inceppata.

## OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: SCHIZOANALISI È POLITICA

In questa parte conclusiva verranno evidenziati gli aspetti rilevanti rispetto al secondo obiettivo della tesi, quello più prettamente *politico*: valutare l'adattabilità di alcune *macchine concettuali* schizoanalitiche al capitalismo odierno. In prima battuta si cercherà di leggere le recenti innovazioni tecnologiche in campo digitale attraverso una lente deleuzo-guattariana, evidenziando la dialettica tipica dell'assiomatica capitalista che emerge dalle logiche dei *Big Data*<sup>1</sup>: le promesse di libertà derivante dall'utilizzo della *rete globale* sono divenute ben presto strumento di controllo e di monetizzazione sempre più pervasiva delle nostre vite (on-line e non). In seconda battuta si proporrà un confronto con la lettura progressista del populismo di Laclau, al fine di problematizzarla con gli strumenti estratti dalla caratterizzazione del capitalismo effettuata da Deleuze e Guattari.

Si è spesso evidenziato, nel presente lavoro, il carattere di rottura che caratterizza l'assiomatica capitalista: essa sostituisce ai codici degli assiomi, sempre adattabili a flussi eccentrici. Questo si realizza grazie ai nuovi mezzi tecnici d'espressione che corrispondono alla decodificazione dei flussi tipica dell'assiomatica:

Tre milioni di punti al secondo trasmessi dalla televisione, di cui solo alcuni vengono trattenuti. Il linguaggio elettrico non passa né per la voce né per la scrittura; l'informatica ne fa a meno, o la disciplina definita appunto fluidica che opera per getti di gas; l'ordinatore [*il computer*] è una macchina di decodificazione istantanea e generalizzata [in cui vi è] stretta correlazione del taglio e del flusso nei segni delle nuove macchine tecniche di linguaggio, là dove la produzione è strettamente determinata dall'informazione [il] reticolo gettato sulla produzione dall'informazione manifesta una volta di più che l'essenza produttiva del capitalismo non funziona e non "parla" se non nel linguaggio dei segni che le vengono imposti dal capitale commerciale o dall'assiomatica del mercato.<sup>2</sup>

I mezzi tecnici presi ad esempio da Deleuze e Guattari fanno quasi sorridere se paragonati ai mezzi di cui disponiamo quasi cinquant'anni dopo: l'accelerazione vertiginosa vissuta grazie all'avvento della rete e di tecnologie *smart* per effettuare operazioni finanziarie (ad esempio il trading on-line o le piattaforme di acquisti e vendita), o per esserne in qualche modo *effettuati* (ad esempio nella pubblicità continua dei banner nelle *app* o nei siti internet e, soprattutto, il continuo trasferimento di dati sempre più specifici riguardo le abitudini del consumatore), sembra però confermare questa tendenza nel linguaggio capitalista. Quest'ultimo infatti, piuttosto che designare o significare, segue

---

<sup>1</sup> Una chiara definizione possibile è la seguente: «Una ricerca su Google, un nostro acquisto al supermercato, una foto, un messaggio vocale, un tweet. Tutti questi sono dati. La maggior parte delle nostre attività quotidiane, oggi, crea dei dati, che possono essere raccolti, analizzati e monetizzati». Mauro Bellini, *Big Data: Cosa sono, come utilizzarli, soluzioni ed esempi applicativi*, in [www.bigdata4innovation.it/big-data/big-data-analytics-data-science-e-data-scientist-soluzioni-e-skill-della-data-driven-economy](http://www.bigdata4innovation.it/big-data/big-data-analytics-data-science-e-data-scientist-soluzioni-e-skill-della-data-driven-economy), 12/11/2017, consultato in data 27/01/2019.

<sup>2</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p.274.

in maniera frenetica l'andamento fluente del capitale; è per questo motivo che non ha alcun bisogno di iscrivere in piena carne, di segnare i corpi o di dettare un codice significante imponendo una memoria: «Contrariamente ai codici, l'assiomatica trova nei suoi aspetti i suoi propri organi d'esecuzione, di percezione, di memorizzazione. La memoria è diventata una cosa cattiva. Soprattutto, non c'è più bisogno di credenza. [...] Il linguaggio non significa più qualcosa che debba essere creduto, ma indica quel che sarà fatto, e che i furbi o i competenti sanno decodificare, capire al volo»<sup>3</sup>. Il linguaggio diviene linguaggio del capitale quando è rivolto all'irregolare e imprevedibile movimento dei flussi di denaro, al fine di intercettarli: più che essere prerogativa di una scrittura libresco il linguaggio del capitalismo è assimilabile alla corrente elettrica, si muove in intensità e in polarizzazioni guidato dal movimento del capitale. Così, malgrado l'abbondanza della burocrazia volta al riconoscimento e al controllo delle persone, il capitalismo non ha bisogno di scrivere nei libri, a differenza del dispotismo, per supplire ai marchi scomparsi sul corpo:

Non sono che sopravvivenze, arcaismi a funzione attuale. La persona è realmente diventata "privata" nella misura in cui deriva dalle quantità astratte e diventa concreta nel divenire-concreto di queste stesse quantità. Sono queste ultime ad essere marcate e non più le persone stesse: il tuo capitale o la tua forza-lavoro, il resto non ha importanza, ti si ritroverà sempre nei limiti allargati del sistema, anche se bisogna fare un assioma specialmente per te.<sup>4</sup>

Quel che il capitalismo *segna* realmente, quello che *scrive*, è la capacità di produrre plusvalore legata al flusso di denaro che interagisce con l'individuo: le ore lavorate, lo stipendio, il conto in banca, le attitudini di consumo, le preferenze, le operazioni finanziarie e così via.

È in questo contesto che si inserisce la questione contemporanea relativa a internet e ai *Big Data*: «tutto oggi è digitale e connesso»<sup>5</sup>. Attraverso l'utilizzo da parte dell'utente degli strumenti offerti – gratuitamente o a prezzi irrisori – dall'innovazione tecnologica digitale (social network, piattaforme on-line per prenotare ristoranti, alberghi, taxi, passaggi in auto, ascoltare musica, guardare film e serie tv, piattaforme di *sharing economy* e così via), viene immagazzinata dalle società proprietarie una grandissima quantità di dati *molecolari* riguardo l'utente che possono essere utilizzati per i più svariati motivi. Una delle voci di riferimento nel sottolineare la portata politica di questo imponente sviluppo tecnologico nella raccolta e conservazione dei dati è il sociologo bielorusso Evgeny Morozov, il quale evidenzia come tali tecnologie siano utilizzate pienamente nell'ambito d'azione capitalista, nonostante la retorica di liberazione e progresso che sovente le accompagna: «la Silicon Valley ha un futuro solo all'interno del capitalismo contemporaneo, il capitalismo ha un futuro

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p.285.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Evgeny Morozov, *Silicon Valley: i signori del silicio*, trad. it. Fabio Chiusi, Torino: Codice Edizioni 2016, p.5.

solo all'interno della Silicon Valley»<sup>6</sup>. Secondo Morozov, l'uso pervasivo di queste tecnologie nell'ambito sociale sterilizza il discorso sul funzionamento economico-politico della società, spingendo l'individuo e la comunità a rivolgersi alla società fornitrice del servizio – molto spesso a forte tendenza monopolistica – per risolvere un problema<sup>7</sup>, anziché a ricercarlo nella pratica politica: «la nozione stessa di politica come impegno comune muta in uno spettacolo individualista, consumista, in cui le soluzioni – si chiamano *app*, di questi tempi – vengono cercate nel mercato piuttosto che nella pubblica piazza»<sup>8</sup>. La cessione acritica e spesso inconsapevole dei propri dati che avviene grazie al proliferare delle tecnologie digitali è esemplificativa del movimento dell'assiomatica capitalista: «la nostra immaginazione istituzionale si è spenta, e con lei il potenziale di democratizzazione delle tecnologie radicali. Abbiamo computer in tasca – conoscete una forma di decentralizzazione più estrema? – ma al contempo abbiamo ceduto il controllo dei nostri dati, che sono immagazzinati in server centralizzati, molto lontani dalle nostre tasche»<sup>9</sup>. Il processo descritto da Morozov è assimilabile al funzionamento del capitalismo descritto ne *L'anti-Edipo*: iniziale *deterritorializzazione* – i computer nelle nostre tasche – seguita da una violenta *riterritorializzazione* – possesso centralizzato di dati sempre più individuali e precisi alla conformazione dell'individuo-consumatore – e dalla *privatizzazione* del desiderio attraverso un *limite interno spostato*<sup>10</sup> – inaridimento del discorso riguardo le strutture economico-politiche della società e conformazione dell'individuo alle abitudini valutate dall' algoritmo che gestisce il flusso di dati: «quei dati vengono usati per *strutturare il nostro mondo*. [È] proprio questa capacità di dare forma al nostro futuro a rendere i dati uno strumento di dominio [corsivo mio]»<sup>11</sup>.

Strutturando il nostro mondo, il linguaggio capitalista assolve la funzione di scongiurare l'emergere del fatto che i flussi di denaro sono «realtà perfettamente schizofreniche, ma che esistono e funzionano solo nell'assiomatica immanente che scongiura e respinge questa realtà»<sup>12</sup>. La logica capitalista, il buon senso dei discorsi capitalistici, si reggerebbe secondo Deleuze e Guattari – e la logica d'utilizzo dei Big Data sembra confermare questo – su questa premessa fondamentale: il linguaggio segue il flusso del denaro e su questo si rimodella. Dunque, ad esempio, l'accettazione di una manovra economica *lacrime e sangue*, basata sul *buon senso* del pareggio di bilancio costituzionale posto come obiettivo primario anche a discapito di servizi quali sanità e istruzione, può

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p.4.

<sup>7</sup> Cfr. *Ivi*, *Come de-uberizzare le nostre città*, pp.21-26. Esemplicative sono le seguenti considerazioni: «Le aziende tecnologiche, dopo aver messo le mani su una delle più preziose risorse contemporanee – i dati, appunto – ora sono in grado di influenzare i governi senza soldi né prospettive, spacciandosi per gli indispensabili e bonari salvatori della grigia burocrazia che infesta le amministrazioni cittadine», p.22,23.

<sup>8</sup> *Ivi*, p.90.

<sup>9</sup> *Ivi*, p.142.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, I.2.3. In pratica, c'è la descrizione di quella che Deleuze e Guattari definiscono sovente *edipizzazione*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p.14.

<sup>12</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p.280.

essere interpretata secondo la categoria di *schizofrenico buon senso* dei discorsi del capitalismo introdotta da Deleuze e Guattari. L'assiomatica capitalista effettua infatti una continua operazione di ricodificazione del linguaggio: il linguaggio segue i flussi di denaro e dunque è, come questi ultimi, tendenzialmente schizofrenico. Il denaro infatti, come è emerso dalla ricostruzione storica, costituisce un sistema d'iscrizione del tutto peculiare: se il corpo della terra e il corpo del despota sono dei territori *fissi* su cui si iscrivono i flussi di desiderio, il denaro è caratterizzato invece da un'estrema mobilità. La necessità dell'assiomatica è ricondurre il linguaggio ad una logica che funzioni all'interno del suo ambito, riconducendo i discorsi verso il socius iscrittore: «Il linguaggio d'un banchiere, d'un generale, d'un industriale, d'un quadro medio o superiore, d'un ministro, è un linguaggio perfettamente schizofrenico, ma che funziona solo statisticamente nell'assiomatica livellante di legame che lo pone al servizio dell'ordine capitalistico»<sup>13</sup>. Il linguaggio del capitalista non è dunque significativo, non legifera né designa, e acquista significato solo all'interno del sistema schizofrenizzante del capitalismo. L'attuale tendenza al dogmatico (*assiomatico*, direbbero Deleuze e Guattari) utilizzo, in molti ambiti della società, di un linguaggio corrispondente a quello delle logiche di mercato – questo in senso molto ampio: si tratti della scelta della facoltà universitaria da frequentare per essere maggiormente appetibili nel mercato del lavoro, della gestione di un ospedale o della costruzione di una strada, la logica di fondo sembra essere la stessa – parrebbe confermare, nel quadro della visione deleuzo-guattariana, la schizofrenia intrinseca all'apparente razionalità dei discorsi nel capitalismo.

È necessario sottolineare che la schizofrenia del capitale non deve essere confusa con la schizofrenia *reale* del desiderio: quest'ultima è il processo di continua deterritorializzazione e decodificazione, la produzione incessante e radicale di sempre nuovi concatenamenti su cui scorre il flusso desiderante. La schizofrenia del capitalismo condivide inizialmente il movimento di deterritorializzazione e decodificazione, ma lo fa in vista dell'obiettivo che investe tutto il campo d'azione capitalistico: la produzione di plusvalore. Per far questo, è sempre utile ripeterlo, deve effettuare una repentina e incessante ricodificazione e riterritorializzazione dei flussi desideranti verso il suo nucleo fondamentale: il denaro. Così, l'assiomatica capitalista aggiunge continuamente un assioma in più «per i libri d'un grande scrittore di cui si possono sempre studiare le caratteristiche contabili di vocabolario e di stile con una macchina elettronica, o per i discorsi dei pazzi, che si possono sempre ascoltare nel quadro di una assiomatica ospedaliera, amministrativa e psichiatrica»<sup>14</sup>, tendendo a ricomprendere ogni eccentricità nel suo quadro di funzionamento.

Per ricomprendere al suo interno i flussi decodificati aggiungendo assiomi *su misura*, il

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

capitalismo ha bisogno di un sistema burocratico di regolamentazione *immanente* al movimento stesso: lo Stato. Per Deleuze e Guattari, lungi dall'essere la *trascendenza* che caratterizzava il potere del despota, lo Stato capitalistico ne è piuttosto la concretizzazione:

La congiunzione di flussi decodificati, i loro rapporti differenziali e le loro molteplici schize o spezzature, esigono tutta una regolazione il cui organo principale è lo Stato. Lo Stato capitalistico è il regolatore dei flussi decodificati in quanto tali, in quanto sono presi nell'assiomatica del capitale. In questo senso esso attua il divenire-concreto che ci è parso presiedere all'evoluzione dell'*Urstaat* dispotico astratto: da unità trascendente, esso diventa immanente al campo di forze sociali, passa al loro servizio e serve da regolatore ai flussi decodificati e assiomatizzati.<sup>15</sup>

Il ruolo che Deleuze e Guattari assegnano allo Stato permette di problematizzare il campo della cosiddetta *sharing economy*, l'economia della condivisione basata su piattaforme che permettono agli utenti di incontrarsi e condividere dei beni in cambio di denaro (ad esempio l'auto o una stanza della propria casa). Il sistema della *sharing economy* si regge su una regolamentazione minima basata principalmente sulla valutazione reciproca degli utenti, in pratica sulla reputazione derivante dal sistema dei feedback. A prima vista, questo sistema di autoregolamentazione è scevro dalla rigida burocratizzazione statale e supera, in efficienza, la regolamentazione legislativa<sup>16</sup>. In realtà, l'opinione di Morozov sembra confermare la teoria deleuzo-guattariana dello Stato come regolatore immanente dei flussi decodificati:

la *sharing economy* non porterà tuttavia alla scomparsa dello Stato; *esso è necessario per garantire la completa liquidità e permutabilità della reputazione accumulata* su Uber, Airbnb e altre piattaforme di questo genere: si va verso un mondo in cui ogni interazione sociale è registrata e valutata, e in cui *qualsiasi differenza tra domini sociali risulta azzerata*. [...] Lo Stato finirà per controllare ambiti delle nostre vite in precedenza liberi da regolamentazione [corsivo mio].<sup>17</sup>

Per Deleuze e Guattari, la differenza tra domini sociali risulta azzerata perché lo Stato è totalmente – in maniera sia pratica che teorica – al servizio della classe dominante, naturale conseguenza del fatto che nell'assiomatica capitalista vi è *una sola classe*, la classe borghese:

Essa è la *sola* classe in quanto tale, nella misura in cui conduce la lotta contro i codici e si confonde con la decodificazione generalizzata dei flussi. [...] Cosicché il borghese è in diritto di dire, non in termini di ideologia, ma nell'organizzazione stessa della sua assiomatica: non c'è che una sola macchina, quella del grande flusso mutante decodificato, tagliato, dei beni, e una classe dei servi, la borghesia decodificante, quella che decodifica le caste e i ranghi, e che trae dalla macchina un flusso

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p.286.

<sup>16</sup> Riguardo questa nuova forma di *governance*, detta *regolamentazione algoritmica*, Morozov assume come paradigmatico l'opinione espressa in un saggio da Tim O'Reilly, di cui però non cita il titolo. Cfr., Morozov, *The Rise of Data and the Death of Politics*, in *Silicon Valley: i signori del silicio*, cit., pp.57-77.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 71,73.

indiviso di reddito, convertibile in beni di consumo o di produzione, su cui si fondano salari e profitti.<sup>18</sup> In altre parole, il capitalismo è un sistema di organizzazione del potere politico che favorisce l'emergere di elementi eterogenei, salvo poi introiettarli – attraverso l'assiomatica – nel suo schema minimale di funzionamento volto alla produzione di plusvalore: «Il capitalismo definisce un campo d'immanenza e non cessa di riempirlo»<sup>19</sup>. All'interno del campo d'immanenza non può esservi distinzione di classe perché il desiderio viene diretto interamente alla produzione di plusvalore – in deleuzo-guattariano: *viene iscritto sul socius iscrittore capitalista*, il corpo pieno del denaro – facendo degli individui gli schiavi al servizio della macchina sociale. *Il processo di produzione economica – a cui viene ricondotta tutta la produzione desiderante – produce la forma stessa dell'organizzazione politica*: questo perché la macchina sociale funziona allo stesso modo delle macchine desideranti molecolari nel produrre concatenamenti di desiderio. Essendo questi concatenamenti ricondotti – attraverso l'assiomatica – necessariamente alla produzione di plusvalore, l'organizzazione del potere è in funzione del processo produttivo.

A partire da questo aspetto fondamentale della teoria *politica* che emerge da *L'anti-Edipo*, è possibile effettuare un confronto con la costituzione del politico che emerge dall'interpretazione progressista del populismo formulata da Ernesto Laclau nel testo *La ragione populista*<sup>20</sup>. Il confronto con la teoria di Laclau – dichiaratamente di stampo lacaniano – è, sulla falsariga delle conclusioni dei capitoli precedenti, utile per problematizzare e chiarificare alcuni assunti de *L'anti-Edipo*.

Per Laclau il complesso degli elementi del discorso<sup>21</sup> che compongono la totalità del sociale sono costituiti dalla relazione differenziale: «un'azione è ciò che è solo in virtù delle sue differenze da altre possibili azioni e da altri elementi di significazione – parole o azioni – successivi o simultanei. [...] Nella mia prospettiva [...] qualsiasi centralità un elemento acquista, essa va comunque spiegata col gioco delle differenze»<sup>22</sup>. L'intero a cui fanno riferimento gli elementi, tuttavia, non è dato a priori né è costituito da un centro fisso: è sempre precario nel gioco delle differenze. Questo perché una vera totalità è impossibile ma, nello stesso tempo, è un bisogno necessario: «Una totalità che ci si presenta come un oggetto al contempo impossibile e necessario: impossibile perché la tensione tra l'equivalenza e la differenza è fondamentalmente insormontabile; necessario perché senza alcun tipo di chiusura, per quanto precaria, non ci sarebbe mai significazione e nemmeno identità»<sup>23</sup>. Per

---

<sup>18</sup> Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 289,290.

<sup>19</sup> *Ivi*, p.284.

<sup>20</sup> Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso 2005. Ed.it. *La ragione populista*, a cura di Davide Tarizzo, trad. di Diego Ferrante, Roma-Bari: Laterza 2008.

<sup>21</sup> Il discorso per Laclau non è da riferirsi all'ambito del linguaggio in senso stretto ma, come nella teoria del gioco linguistico di Wittgenstein, all'ambito dell'azione stessa. Cfr. *Ivi*, p.64,65

<sup>22</sup> *Ibidem*. L'operazione di Laclau consiste nell'assegnare dignità ontologica all'intuizione saussuriana riguardo la logica differenziale linguistica.

<sup>23</sup> *Ivi*, p.66.

raggiungere questa contingente totalità – impossibile e necessaria allo stesso tempo – uno degli elementi, pur rimanendo un elemento particolare, deve staccarsi dalla catena differenziale e assurgere ad un significato universale, divenendo così un oggetto comune di identificazione per elementi altrimenti eterogenei: «Questa operazione di assunzione da parte della particolarità di un significato universale incommensurabile è quanto io chiamo *egemonia*. E dato che questa totalità o universalità incarnata è, come abbiamo visto, un oggetto impossibile, l'identità egemonica diventa qui qualcosa di simile a un significante *vuoto*, che incarna nella sua particolarità una pienezza irrealizzabile»<sup>24</sup>. Il significante vuoto è un oggetto parziale investito da un *investimento affettivo radicale* da parte degli altri elementi perché esso, installandosi nel buco costitutivo della struttura, diviene il rappresentante dell'originaria unità perduta: *l'oggetto a lacaniano*<sup>25</sup>. Questo elemento staccato interrompe la catena differenziale divenendo il principio di identificazione in base ad un'*equivalenza* e formando così una catena *equivalenziale*<sup>26</sup>: un possibile esempio è il condensarsi, sotto un unico rappresentante politico, di domande sociali molto diverse – se non contrastanti – il cui unico punto comune è appunto il riconoscersi nel rappresentante<sup>27</sup>.

Nella costituzione del politico di Laclau vi è dunque una strutturale mancanza che gli elementi *vedono* e a cui tentano di sopperire: questo *buco* viene, in maniera contingente, occupato da un oggetto parziale che assurge a significante universale, permettendo così la formazione di una totalità egemonica: «Il terreno sociale non è strutturato, per come lo vedo io, in maniera totalmente immanente, né da una struttura trascendente, ma da qualcosa che potremmo chiamare una *trascendenza fallita*. La trascendenza appare all'interno del sociale come la presenza di un'assenza. È intorno a questa mancanza che il sociale è organizzato [corsivo dell'autore]»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*. Il concetto di egemonia utilizzato da Laclau è ripreso da Antonio Gramsci (Cfr., Abbagnano, *op.cit.*, alla voce *Egemonia*, p.344). Secondo Toni Negri, Laclau indebolisce la portata politica della concettualizzazione gramsciana donandogli piuttosto una caratterizzazione formale: «Non si può negare che il riferimento gramsciano di Laclau sia, in proposito, piuttosto debole – più ricerca retorica di una supposta eredità che come vera filiazione ontologica. Il concetto di egemonia in Gramsci (dalla pratica torinese dei Consigli fino alla teoria del nuovo Principe) si costruisce sulla lotta di classe, mantiene una “solidità” materialista e produce un dispositivo di potere dei lavoratori in senso comunista». Toni Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau. Maison de l' Amerique Latine*, conferenza tenuta a Parigi il 27 maggio 2015. Disponibile on-line: <http://www.euronomade.info/?p=4956>, consultato in data 31/01/2019.

<sup>25</sup> Cfr. nel presente lavoro *II.4. Desiderio e godimento: un confronto con la teoria del desiderio di Lacan*.

<sup>26</sup> È questo momento ad essere caratteristico del populismo. Come detto, l'aspetto della teoria di Laclau che verrà preso maggiormente in considerazione riguarda la costituzione stessa del politico più che le valutazioni sui populismi che Laclau effettua (anche se i momenti non sono sempre differenziabili, essendo il populismo per Laclau il modo stesso in cui si costituisce il politico). Questa lettura serve per rintracciare, in Laclau, degli elementi di confronto con *L'anti-Edipo*.

<sup>27</sup> Uno fra i possibili esempi descritti da Laclau è il ruolo di significante vuoto assunto da Perón, che gli permise di rientrare in Argentina dall'esilio e ad essere successivamente eletto, in maniera trionfale, presidente della Repubblica nel 1973: «La burocrazia del sindacato di destra, da un lato, la gioventù peronista e le “formazioni speciali” dall'altro, non avevano niente in comune: si vedevano come nemici mortali. Nessuna equivalenza tra loro era stata interiorizzata, la sola cosa che li tenesse tutti dentro lo stesso schieramento politico era la comune identificazione di Perón come leader». Laclau, *op.cit.*, p.209.

<sup>28</sup> *Ivi*, p.231.

Ne *La ragione populista* il capitalismo contemporaneo – *capitalismo globalizzato*<sup>29</sup> – viene descritto come un sistema determinato da una forte eterogeneità delle domande sociali «in cui la proliferazione dei punti eterogenei di rottura e antagonismo esige forme *politiche* di riaggregazione sociale. [...] Il dominio capitalista non si auto-determina, né è deducibile dalla sua stessa forma, ma è semmai il risultato di una costruzione egemonica, di modo che la sua centralità è dettata, come ogni altra cosa in società, da una sovradeterminazione di elementi eterogenei»<sup>30</sup>. Il capitalismo è dunque un sistema multiforme, frutto di una costruzione egemonica che accoglie gli elementi eterogenei in una totalità contingente in cui un oggetto parziale viene assunto come universale.

Leggendo questo movimento nella prospettiva deleuzo-guattariana, è possibile riconoscere il significativo vuoto della costruzione egemonica capitalista nel corpo pieno del denaro<sup>31</sup>. La teoria di Laclau chiarifica il modo di costituzione del politico ma non comprende a fondo il capitalismo perché la *manca* attorno alla quale egli teorizza la strutturazione del sociale è – nel capitalismo di Deleuze e Guattari – la *pienezza sempre mobile* del corpo del denaro. È intorno al centro deterritorializzante dei flussi di denaro che si struttura l'assiomatica capitalista ricomprendendo, come un significativo vuoto sempre adattabile, ogni elemento molecolare eterogeneo di disturbo. L'astratto universale che permette la formazione della catena equivalenziale degli elementi eterogenei altro non è, ne *L'anti-Edipo*, che la produzione di plusvalore. È l'immanenza della produzione desiderante a *riempire* la mancanza: per questo, l'alternativa che Deleuze e Guattari invocano deve essere più radicale rispetto alla formazione di nuove politiche di riaggregazione sociale – la proposta di Laclau<sup>32</sup>. La *soluzione* rivoluzionaria di Deleuze e Guattari è la fuga schizoide, che accelera il processo di deterritorializzazione e rompe la sovrapposizione della produzione di plusvalore alla produzione desiderante – la codificazione assiomatica del flusso desiderante sul flusso del denaro – aprendo così alla possibilità del nuovo radicale:

Ma quale via rivoluzionaria, ce n'è forse una? Ritirarsi dal mercato mondiale, come consiglia Samir Amin ai paesi del Terzo Mondo, in un curioso rinnovamento della “soluzione economica” fascista? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancora più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione? Forse, infatti, i flussi non sono ancora abbastanza deterritorializzati, abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad

---

<sup>29</sup> Cfr. *Ivi*, p.217.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp.217 e 223.

<sup>31</sup> È utile rimarcare il fatto che, come in Laclau l'oggetto parziale che assume il ruolo di significativo vuoto riceve un investimento radicale affettivo, alla stessa maniera ne *L'anti-Edipo* gli investimenti inconsci desideranti investono la forma dell'organizzazione sociale su cui si iscrive il desiderio.

<sup>32</sup> In questo Deleuze e Guattari sono più vicini a Marx rispetto a Laclau. Ne *L'anti-Edipo* c'è infatti una netta affermazione del primato della produzione rispetto alla retorica nella formazione del campo d'azione politico.

alto tenore schizofrenico. Non ritirarsi dal processo, “accelerare il processo” come diceva Nietzsche: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla.<sup>33</sup>

Nell’orizzonte politico odierno, in cui l’alternativa sembra ristretta fra una ripresa del sovranismo a stampo nazionale o un’accettazione delle politiche guidate dai dogmi del neo-liberismo<sup>34</sup>, l’evocativa proposta schizoide formulata da Deleuze e Guattari – *svincolare i flussi desideranti dai flussi del denaro* – merita forse di essere tenuta in considerazione, quantomeno nelle micro-organizzazioni *molecolari*, per sperimentare nuovi concatenamenti produttivi che tengano conto della natura immanente del flusso desiderante, evitando così nuove formazioni repressive.

---

<sup>33</sup> Deleuze, Guattari, *L’anti-Edipo*, cit., p.272. Per la filiazione nietzscheana di questo passo, cfr. *Obsolete Capitalism, Moneta, rivoluzione e filosofia dell’avvenire. Nietzsche e la politica accelerazionista in Deleuze, Foucault, Guattari, Klossowski*, Obsolete Capitalism free press: 2016.

<sup>34</sup> Dunque, nelle categorie deleuzo-guattariane, tra investimento paranoico-fascisteggiante del campo sociale e introiezione dell’assiomatica capitalista nel flusso desiderante.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, NICOLA, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Novara: De Agostini 2013.
- ARTAUD, ANTONIN, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, ed.it. *Per farla finita con il giudizio di dio*, tr. di M. Dotti, Viterbo: Stampa Alternativa 2000.
- BAREMBLITT, GREGORIO FRANKLIN, *Presentación del Esquizodrama*, «Teoría y crítica de la psicología», 4, 2014.
- BELLINI, MAURO, *Big Data: Cosa sono, come utilizzarli, soluzioni ed esempi applicativi*, in [www.bigdata4innovation.it/big-data/big-data-analytics-data-science-e-data-scientist-soluzioni-e-skill-della-data-driven-economy](http://www.bigdata4innovation.it/big-data/big-data-analytics-data-science-e-data-scientist-soluzioni-e-skill-della-data-driven-economy), 12/11/2017, consultato in data 27/01/2019.
- BERARDI, FRANCO “BIFO”, *Felix. Narrazione del mio incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*, Roma: Sossella 2001.
- BRIGATI, ROBERTO, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Macerata: Quodlibet 2001.
- BRIGATI, ROBERTO, *Staging the Truth: Psychoanalysis and Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», VII, 1, 2015, pp. 169-189.  
Reperibile on-line all’indirizzo:  
<http://lnx.journalofpragmatism.eu/wpcontent/uploads/2015/07/Brigati-EJPAP-Symposia-2015-1.pdf>, scaricato in data 08/02/2019.
- BUSACCHI, VINICIO, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Milano: Ed. Unicopli 2010.
- BUTLER, JUDITH, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press 1987. Trad.it. di Gaia Giuliani, a cura di Adriana Caravero, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari: Laterza 2009.
- CIMATTI, FELICE *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Felice Cimatti intervista Alex Pagliardini su *Doppiozero*, 24 luglio 2016. Reperibile on-line all’indirizzo:  
<https://www.doppiozero.com/materiali/il-sintomo-di-lacan-dieci-incontri-con-il-reale>, consultato in data 27/12/2018.
- CIMATTI, FELICE, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata: Quodlibet 2015.
- DELEUZE, GILLES, *Abecedaire*, con Claire Parnet, regia di Pierre-André Boutang, ed.it., *Abecedario di Gilles Deleuze*, trad.it. di Giorgio Passerone, Roma: DeriveApprodi 2005.
- DELEUZE, GILLES, *Anti Oedipe et mille plateaux: dualismo, monismo e molteplicità*, lezione di Gilles Deleuze tenuta nel Corso di Vincennes il 26 marzo 1973. Trad. it. a cura di Alessandro Siciliano e Federico Chicchi, disponibile on-line all’indirizzo  
[http://lettera.alidipsicoanalisi.it/wp-content/uploads/2016/11/Deleuze-Dualismo-e-monismo\\_finale.pdf](http://lettera.alidipsicoanalisi.it/wp-content/uploads/2016/11/Deleuze-Dualismo-e-monismo_finale.pdf), consultato in data 14/10/2018.

- DELEUZE, GILLES, *L'immanence: una vie...*, «Philosophie», 47,1995, pp.3-7; tr.it. F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, «aut aut», 271-272, pp.4-7.
- DELEUZE, GILLES, *Pensiero nomade*, trad.it. di Davide Tarizzo, in *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, ed.it. a cura di Fabio Polidori, Milano: Feltrinelli 1992. Ed.orig. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France 1962.
- DELEUZE, GILLES, FÉLIX, GUATTARI, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit 1972. Ed.it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di Alessandro Fontana, Torino: Einaudi 2002.
- DELEUZE, GILLES, FÉLIX, GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris: Minuit 1980. Trad.it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli-Salerno: Orthotes 2017.
- DELEUZE, GILLES, FÉLIX, GUATTARI, *Gilles Deleuze e Félix Guattari. Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*. Raccolta di saggi e interviste a cura di Ubaldo Fadini, Verona: Ombre corte 2004.
- DI CIACCIA, ANTONIO, MASSIMO, RECALCATI, *Jacques Lacan*, Milano: Mondadori 2000.
- FABBRI, PAOLO, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmlev a Peirce*, in AA.VV., *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Milano: Mimesis 1998.
- FABBRI, PAOLO, *L'oscuro principe spinozista*, «Discipline filosofiche – numero dedicato a Gilles Deleuze», 1, 1998.
- FOUCAULT, MICHEL, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon 1961. I ed.it. *Storia della follia nell'età classica*, Bologna: Rizzoli 1963.
- FOUCAULT, MICHEL, “*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*”, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 145-172, ed.it. in *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977, pp. 29-54.
- FOUCAULT, MICHEL, *Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, pp. XI-XIV 1977. In Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Tome III, texte n° 189, 1976-1988, Paris: Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994), p. 133-136. Disponibile on-line, <http://libertaire.free.fr/PrefaceFoucaultDeleuezGuattari.html>, consultato in data 20/07/2018. Ed.it. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977: poteri, saperi, strategie*, a cura di Alessandro Dal Lago, trad. Agostino Petrillo, Milano: Feltrinelli, 1997. Ed.it. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977: poteri, saperi, strategie*, a cura di Alessandro Dal Lago, trad. Agostino Petrillo, Milano: Feltrinelli, 1997.
- FOUCAULT, MICHEL, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard 1975, I ed.it. *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi 1976.
- FERRARIS, MAURIZIO, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani 1997 (1ªed. 1988).
- FREUD, SIGMUND, *Das Ich und das Es* (1923), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *L'Io e l'Es*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. IX, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

- FREUD, SIGMUND, *Das Unbewusste* (1915), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. VIII, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- FREUD, SIGMUND, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. XI, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- FREUD, SIGMUND, *Die Traumdeutung* (1900), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. III, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- FREUD, SIGMUND, *Ein Kind wird geschlagen* (1919), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Un bambino viene picchiato*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. IX, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- FREUD, SIGMUND, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Inibizione, sintomo, angoscia*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. X, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- FREUD, SIGMUND, *Jensaits des Lustprinzips* (1920), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. IX, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- FREUD, SIGMUND, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographische beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1911), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. VI, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- FREUD, SIGMUND, *Totem und Tabu* (1912), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed.it. *Totem e tabù*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. VII, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- FREUD, SIGMUND, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VII, Torino: Bollati Boringhieri 2000.
- FREUD, SIGMUND, JOSEF, BREUER, *Studien über Hysterie* (1892-1895), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, London: Imago publishing 1940-1950. Ed. it. *Studi sull'isteria* in *Opere di Sigmund Freud*, Vol. I, Torino: Bollati Boringhieri 2003.
- GODANI, PAOLO, *Deleuze*, Roma: Carocci 2009.
- GUATTARI, FÉLIX, *Les schizoanalyses*, «Chimères. Revue de schizoanalyse», 1, 1987.
- IOFRIDA, MANLIO, DIEGO, MELEGARI, *Foucault*, Roma: Carocci 2017.
- LACAN, JACQUES, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, «La psychanalyse»,

- 1, 1956, «Sur la parole et le langage», pp. 81-166. Ed.it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, a cura di G.B. Contri, Torino: Einaudi 1974.
- LACAN, JACQUES, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*; «La psychanalyse», 6, 1961, «Perspectives structurales», pp. 149-206. Ed.it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, a cura di G.B. Contri, Torino: Einaudi 1974.
- LACAN, JACQUES, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in *Écrits*, Paris: Seuil 1966. Ed.it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'«io»*, in *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Torino: Einaudi 2002.
- LACAN, JACQUES, *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris: Le seuil 1986. Ed.it. *Il Seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, a cura di G.B. Contri, trad. di M.D.Contri, Torino: Einaudi 1994.
- LACAN, JACQUES, *Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome (1975-1976)*, Paris: Le seuil 2005. Ed.it. *Il Seminario, Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma: Astrolabio 2006.
- LACLAU, ERNESTO, *On Populist Reason*, London: Verso 2005. Ed.it. *La ragione populista*, a cura di Davide Tarizzo, trad. di Diego Ferrante, Roma-Bari: Laterza 2008.
- LAPLANCHE, JEAN, JEAN-BERTRAND, PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF 1981, ed.it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Bari: Laterza 2008.
- LORENZER, ALFRED, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1971, trad.it. di N. Pegli, *Crisi del linguaggio e psicanalisi*, Roma-Bari: Laterza 1975.
- MOROZOV, EVGENY, *Silicon Valley: i signori del silicio*, saggi e articoli tradotti da Fabio Chiusi, Torino: Codice Edizioni 2016.
- NEGRI, TONI, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau. Maison de l'Amérique Latine*, conferenza tenuta a Parigi il 27 maggio 2015. Disponibile on-line all'indirizzo: <http://www.euronomade.info/?p=4956>, consultato in data 31/01/2019.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Leipzig: Naumann 1887. Ed.it. *Genealogia della morale*, trad. di Alberto Romagoli, Santarcangelo di Romagna (RN): RL 2010.
- RECALCATI, MASSIMO, *L'uomo senza inconscio*, Milano: Cortina 2010.
- RICOEUR, PAUL, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil 1965; trad.it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano: Il Saggiatore 1967.
- RIGHETTI FILIPPO, *Ricoeur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale*, «Lo Sguardo. Paul Ricoeur: Intersezioni», 12, 2, 2013.
- RONCHI, ROCCO, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano: Feltrinelli 2015.
- SANTARELLI, MATTEO, *Integrazione come articolazione sintetica. Una proposta teorica a partire da Mary Parker Follett*, «Spazio filosofico. Synthesis», 21, 2018. Disponibile on-line

all'indirizzo: <http://www.spaziofilosofico.it/numero-21-synthesis/7163/integrazione-come-articolazione-sintetica/>, scaricato in data 17/12/2018.

- SANTARELLI, MATTEO, ALESSANDRO, TALIA, *L'inconscio e il linguaggio. Quattro prospettive teoriche, da Freud alle teorie contemporanee*, in *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*, a cura di Maura Striano, Stefano Olivero, Matteo Santarelli, Milano-Udine: Mimesis 2015.
- SCHREBER, DANIEL PAUL, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Mutze 1903. Ed.it. *Memorie di un malato di nervi*, trad.it. di F. Scardanelli e S. De Waal, Milano: Adelphi 2007.
- TARIZZO, DAVIDE, *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari: Laterza 2003.
- UHNH HUR, DOMENICO, *Contributions of Schizoanalysis to Critical Psychology in Brazil*, «Annual Review of Critical Psychology - Critical Psychology in a Changing World II: Building Bridges and Expanding the Dialogue», 10, 2013.
- VACCARO, GIOVAMBATTISTA, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 1, 2015.
- VANDONI, FRANCESCO, ENRICO, RADAELLI, PINO, PITASI, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Milano-Torino: Paerson Italia 2014.
- WATSON, CATE, *Identification and desire: Lacan and Althusser versus Deleuze and Guattari? A short note with an intercession from Slavoj Žižek*, «International Journal of Žižek studies», 7, 2, 2013.
- ŽIŽEK, SLAVOJ, *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*, New York, London: Routledge 2003, ed. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, a cura di R. Cerenza, trad. di M. Grosoli, Napoli: La scuola di Pitagora 2012.

## *RINGRAZIAMENTI*

Desidero ringraziare il professor Roberto Brigati e il dottor Matteo Santarelli per aver accettato la mia proposta di tesi. Ho molto apprezzato la Vostra gentilezza e disponibilità nei miei confronti che, unite alle indubbie doti professionali, hanno reso la realizzazione di questa tesi un momento di arricchimento e soddisfazione personale di cui Vi sono, e sarò, grato. Sinceramente, Vi ringrazio.

Ringrazio Maria, che mi è stata vicina durante tutto il percorso, nei momenti di soddisfazione e in quelli difficili, con aiuto anche pratico oltre che affettivo (l'integrazione con il libro di Morozov è merito suo).

Ringrazio inoltre la mia famiglia, per l'affetto e l'attenzione sempre dimostratami.

Infine, vorrei ringraziare i tanti amici con cui ho avuto modo di confrontarmi durante il percorso di studi e la redazione della tesi.