



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(ordinamento ex *D.M. 270/2004*)
in Filosofia della società, dell'arte
e della comunicazione

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Ripensare il desiderio
Società, desiderio e capitalismo ne
L'anti-Edipo di Deleuze e Guattari

Relatore

Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Primo correlatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Secondo correlatore

Ch. Prof. Mario Galzigna

Laureando

Enrico Demuro
Matricola 814192

Anno Accademico

2015 / 2016

Indice

Introduzione	p. 5
Parte prima: Ontologia e metodo	p. 9
1. Idea, struttura, macchina e sostanza. Una prima caratterizzazione del desiderio	p. 10
2. Filogenesi e cartografia: metodi e prospettive a confronto	p. 35
Parte seconda: La storia universale della contingenza. Teoria generale delle formazioni sociali: «Selvaggi, barbari, civilizzati»	p. 55
1. Il primo <i>socius</i> iscrittore: la macchina territoriale primitiva. Genealogia del debito, sistema della crudeltà e rappresentazione territoriale	p. 56
2. La macchina dispotica barbarica: la rappresentazione barbarica o imperiale, il regime significativo del segno, debito e scrittura	p. 96
3. Linguaggio e inconscio	p. 116
4. <i>L'Urstaat</i>	p. 137
5. Capitalismo e desiderio	p. 141
5.1 Genesi e sistema della macchina capitalistica civilizzata	p. 141
5.2 Il campo d'immanenza capitalistico: linguaggio, assiomatica, produzione, antiproduzione e rappresentazione	p. 158
5.3 Il cerchio dei simulacri	p. 172
Conclusioni	p. 179
Bibliografia	p. 183

Introduzione

«Questo Dio, Elagabalus, o Sorto dalla Montagna, Vetta Raggiante, viene da molto lontano. E forse è chiamato il Desiderio nell'antica cosmogonia fenicia; e questo desiderio, come Elagabalus stesso, non è semplice, poiché risulta dalla mescolanza lenta e moltiplicata dei principi che irradiavano al fondo del Soffio del Caos. Di tutti questi principi il Sole non è che la figura ridotta, un aspetto buono per adoratori stanchi e decaduti. Occorre dire che il Soffio che era nel Caos divenne amoroso dei propri principi, e che è da questo movimento in avanti, da questa specie d'idea che esclude le tenebre, che un desiderio cosciente è nato- E vi sono nel Sole stesso delle sorgenti vive, una idea di caos ridotto e completamente eliminato».

Antonin Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*

Questa tesi sembrerebbe nella sua stessa essenza votata al fallimento. Non c'è nulla di più sbagliato che voler interpretare forzatamente ciò che per sua stessa natura elude ogni possibile presa o che, quantomeno, richiede uno sforzo ai limiti del pensiero ordinario. Si rischia allora, sistematizzando quest'opera e i suoi significati, di cadere nello stesso errore in cui cade tradizionalmente il pensiero quando si accinge a pensare il desiderio. Ogni pratica erudita e ogni esercizio altamente testuale vogliono linearizzare, strutturare, significare e riunire in un ordine coerente. In una parola: rappresentare.

L'anti-Edipo non solo cerca di liberare il desiderio dall'occultamento che subisce ad opera del pensiero rappresentativo, ma cerca di scagionare la letteratura dal mero dibattito accademico introducendola nel cuore concreto della vita. La parola acquista allora una doppia responsabilità sul desiderio. Da un lato ripensa il desiderio come esso richiede d'esser pensato, dall'altro s'incarica di produrlo effettivamente, aiutandolo, in qualche modo, ad aprirsi nuovamente nel reale. *L'anti-Edipo* tuttavia non vuole essere né un bugiardino concettuale né un prontuario teoretico d'uso. Esso

piuttosto vorrebbe affermare un uso produttivo del testo capace di liberarne il potenziale, l'energia che può aprire all'evento e al divenire.

Ora siamo distanti dall'onda del Maggio del '68. Siamo in un'altra fase storica e sociale, ma nulla ci vieta di provare a ritrovare ne *L'anti-Edipo* ciò che ci permette oggi di pensare l'attuale. Molte delle tematiche e delle tesi esposte in quest'opera, come vedremo, sono infatti ancora di grande rilevanza, e ciò ne fa indubbiamente un classico della letteratura filosofica. Questo lavoro cerca per lo più di riassemble in un ordine le analisi cercando di farne emergere la pregnanza teoretica. *L'anti-Edipo* si presenta però come un'opera discontinua e non omogenea, non lineare e spesso criptica. Pertanto il pensiero, dopo un naturale iniziale disorientamento, per poter pensare *con L'anti-Edipo*, deve condursi al di fuori dalla pretesa di determinare e rappresentare con velocità e con un certo rigore le sue tesi e lasciarsi condurre, produttivamente, dal suo andamento eccentrico. E tale effetto è voluto, non è solo una questione stilistica. La ricchezza del testo, in un certo senso, è l'immagine della stessa ricchezza della dimensione produttiva del desiderio.

Torniamo a noi. Deleuze e Guattari vanno indubbiamente controcorrente rispetto all'ortodossia metodologica affrontando il tema del desiderio non da un punto di vista prettamente psicanalitico, ma connettendolo direttamente ad un'analisi storica, economica e sociale. L'analisi del desiderio si dilata, introducendo dentro di sé una scomposizione dell'ampio orizzonte della storia della Cultura e della Civiltà e dei sistemi economico sociali più rilevanti riletti sullo sfondo del capitalismo. L'analisi del desiderio è eterogenea e composita. Il discorso del desiderio è il discorso sul debito, sul valore, sull'incesto, sull'evoluzione del segno, della scrittura e del Significante, sul soggetto e sul corpo, sulle pratiche e sugli enunciati collettivi di ogni corpo sociale, e soprattutto su quei dispositivi o tecnologie economico-sociali di potere che storicamente l'hanno catturato e in cui esso stesso si è prodotto.

La prima parte del mio lavoro approfondisce alcuni punti focali dell'ontologia deleuziana antecedente all'opera scritta con Guattari, essenziali però a comprendere la torsione teoretica e metodologica messa in opera ne *L'anti-Edipo* a fondamento della peculiare caratterizzazione del desiderio che in esso prende vita. La seconda parte indaga dettagliatamente il capitolo «Selvaggi, barbari, civilizzati», tra i più ricchi e filosoficamente intensi dell'intera opera, in cui l'analisi del desiderio si lega a

una filogenesi delle formazioni economico-sociali - che è la lunga storia della rimozione e codificazione del desiderio - culminante con l'analisi del sistema capitalistico moderno.

Parte prima: Ontologia e metodo

1. Idea, struttura, macchina e sostanza. Una prima caratterizzazione del desiderio.

«Il desiderio produce, produce del reale [...]. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso. Non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma, al contrario, sono i bisogni che derivano dal desiderio: sono controprodotti nel reale prodotto del desiderio. La mancanza è un contreffetto del desiderio; essa è deposta, sistemata, vacuolizzata nel reale naturale e sociale».

«Il corpo senza organi è la sostanza immanente, nel senso spinoziano della parola».

G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*

L'anti-Edipo è un'opera complessa, eversiva, sovrabbondante, enigmatica a tratti, bizzarra e inafferrabile. Delinearne l'impianto ontologico a fondamento è per più ragioni un'operazione complicata. In primo luogo poiché quest'opera segna un punto di svolta nella letteratura deleuziana, in secondo luogo perché la sua nuova concettualità è il frutto dell'unione inscindibile di nozioni derivanti dalla produzione di Deleuze con quelle di Guattari. Proveremo però a tracciare un breve itinerario attraverso l'ontologia della differenza di *Differenza e ripetizione* che ci condurrà al passaggio dalla nozione di struttura a quella di macchina, formulata grazie all'influenza di Spinoza, che sta a fondamento del particolare materialismo avanzato da *L'anti-Edipo*.

In *Differenza e ripetizione* Deleuze cerca di ripensare la differenza, l'elemento profondo che si ripete nella ripetizione, sottraendola all'Identità e al suo dominio, liberandola dal negativo e dalle sue forme, l'opposizione e la contraddizione. Riconduurre la differenza all'Identità equivale, per Deleuze, a risolvere erroneamente il concetto stesso di differenza entro una differenza concettuale. Se essa non può essere determinata concettualmente da altro dovrà essere in se stessa del tutto determinata, come un atto genetico nel pensiero stesso, che implica necessariamente

una concezione della differenza non come differenza *tra*, ma come differenza *in*, ovvero in sé e per sé¹. Se pensiamo alla differenza tra due cose entro il dominio dell'Identico, essa apparirà mediata e non potrà essere concepita come atto genetico e determinata in quanto tale. Ripensare la differenza in sé in primo luogo significa non sottometterla al concetto dell'Identico e pensarla al di fuori della mediazione della rappresentazione: la differenza va strappata dalla rappresentazione, che la sottomette alla «quadruplica radice dell'identità, dell'opposizione, dell'analogia e della somiglianza»² e assunta come elemento trascendentale. La differenza come atto genetico del e nel pensiero rompe la mediazione e si pone al di qua di ogni identità formale. Ciò equivale a pensarla come possibilità generativa originaria per l'identità stessa. Tuttavia la sua “maledizione”, ci avvisa Deleuze, non consiste unicamente nel modo in cui è stata rappresentata, ma ha natura ontologica: la differenza è l'elemento irrepresentabile del pensiero. Essa, infatti, è l'elemento profondo indeterminabile e ciò che scompone le forme del distinto. Il pensiero pertanto, allontanatosi da ogni categoria, dovrà farsi capace di un rapporto “unilaterale e preciso” con l'indeterminato: pensare la determinatezza della differenza significa rapportarsi all'indeterminato attraverso la relazione indissolubile tra i due. Per Deleuze anche la rappresentazione orgiaca, distinta dalla rappresentazione organica³, benché sia capace di sconfinare nell'infinito e scoprirne il tumulto e l'inquietudine, alla fine riconduce la differenza attraverso la via del negativo e della contraddizione ad un fondamento (Identità). L'esempio eminente di rappresentazione orgiaca è, per

¹ La differenza non è differenza *tra* due dati o fenomeni. Dev'essere intesa, piuttosto, come differenza *in sé*, e in sé differente. Così spiega Deleuze: «La differenza “tra” due cose è soltanto empirica, mentre estrinseche sono le determinazioni corrispondenti. Sennonché in luogo di una cosa che si distingue da un'altra, immaginiamo qualcosa che si distingue, eppure *ciò da cui* si distingue non si distingue da essa. Il lampo per esempio si distingue dal cielo nero, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue. Si direbbe che il fondo sale alla superficie, senza cessare di essere fondo» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1972, n. ed. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cit., p. 43).

² Ivi, p. 45.

³ La rappresentazione organica, per Deleuze, fa della differenza un *concetto di riflessione*. Ovvero la determina consegnandola all'identità del concetto, in completa subordinazione a tutte le esigenze della rappresentazione, che sono l'opposizione, la differenza specifica sussunta nell'identità del concetto, l'analogia, ciò che si approssima all'identità nella forma del giudizio, e con la somiglianza, degli oggetti o dei fenomeni così come vengono conosciuti e concettualmente determinati.

Deleuze, la fenomenologia hegeliana che conduce la differenza alla contraddizione, come differenza massima, spingendola nel negativo, in un movimento infinito e assoluto tenendola sempre in riferimento al fondamento dell'Identico. Se osserviamo più da vicino l'argomentazione hegeliana, sostiene Deleuze, la contraddizione non è per nulla un problema, poiché risolvendosi, rimuove la differenza stessa riferendola ad un fondamento. La contraddizione, il massimo assoluto della differenza, è posta in un movimento infinito (lo Spirito), e così Hegel può affermare: «solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità»⁴. L'opposizione spinta all'infinito fa sì che i contrari si risolvano in un'identità. E l'infinito stesso, spiega Deleuze, fa del «contrario dell'Altro un contrario del Sé»⁵. Il movimento dell'infinito, della contraddizione, fa sì che ogni contrario espella il proprio altro, espellendo quindi se stesso divenendo l'altro che espelle. Con essa viene superata l'identità dei contrari, l'identità del positivo e del negativo. Negativo e positivo in quest'ottica, continua Deleuze, sono lo Stesso, ma in modo differente: il negativo è contemporaneamente sia il divenire del positivo, quando il positivo è negato, sia il ritorno del positivo quando esso si nega. La contraddizione, posta in questo modo, fa oscillare la differenza disperdendola nel negativo. In ultima istanza l'identico è portato a coesistere nella sua stessa identità: la contraddizione hegeliana non nega l'identità o la non-contraddizione ma piuttosto «iscrive nell'esistente i due No della contraddizione», insomma riaffermando l'Identità. Le formule «la cosa nega ciò che essa non è» e il «Tutto che essa non è», quindi l'altro da sé, sono rimesse al servizio dell'Identità. La differenza è sottoposta così al giogo dell'identico che attraverso di lei si esprime circolando infinitamente attraverso la negatività. Quella hegeliana è una falsa genesi dell'affermazione che viene prodotta dal negativo come negazione della negazione. La storia passa per il travaglio del negativo, il movimento apparentemente positivo capace di procedere per negazione della negazione.

Contro la negazione a fondamento della differenza e a una contraddizione che risolve i propri termini riconciliandoli all'identità supposta alla quale si riferiscono,

⁴ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, in *Differenza e ripetizione*, Op. cit., p. 64.

⁵ Ibidem.

Deleuze afferma: «la differenza non presuppone l'opposizione, è vero piuttosto che l'opposizione presuppone la differenza e, lungi dal risolverla, cioè dal condurla sino a un fondamento, tradisce e snatura la differenza»⁶. La differenza in sé, pura affermatività, può essere invece ripensata a partire dalla formulazione degli elementi in cui trova espressione e in cui si attualizza positivamente. Il primo è l'Idea, indagata grazie alla dialettica trascendentale, la teoria dell'Idea, il secondo è l'intensità, l'oggetto d'indagine dell'empirismo trascendentale, la teoria dell'intensità. L'Idea, virtuale e differenziata, è l'istanza trascendentale che pone il campo problematico in relazione all'attuale, mentre l'intensità, correlata all'Idea, è l'ordine degli elementi sub-rappresentativi e insensibili che generano il sensibile stesso nell'ordine spaziale e temporale. L'Idea, che dà luogo ad un apprendere di natura diversa da quello consequenziale alla rappresentazione, è il differenziale del pensiero. È un universale concreto, ossia una totalità di elementi singolari che non sono indipendenti ma in rapporto reciproco, che non sono localizzabili nello spazio empirico ed hanno natura virtuale. Il virtuale, distinto dal possibile, condizione di possibilità dell'esperienza in generale in contrapposizione al reale, è il potenziale produttivo reale che si attualizza, come prodotto effettivo, nell'attuale. Virtuale e attuale si corrispondono ma non coincidono, in quanto l'Idea virtuale si attualizza sempre secondo un movimento produttivo ed immanente di differenziazione. L'attuale è l'attualizzazione del virtuale per differenziazione in qualità e specie. Questa particolare corrispondenza simultanea tra virtuale-attuale rompe l'ordine di somiglianza ponendosi come movimento produttivo continuo e creativo della differenza, di una differenziazione che si effettua per divergenza. L'intensità rivela invece il campo sub-rappresentativo e trascendentale dell'esperienza, che non è sensibile in quanto concerne l'essere del sensibile. Essa esprime un rapporto differenziale, come l'Idea, in quanto si dice intensivo quell'elemento che non si divide senza cambiare natura. Rispetto ad una quantità estensiva, divisibile e misurabile, essa, differenziandosi e ponendosi fuori di sé, si annulla e scompare nell'esteso e nella qualità che lo riempie⁷. L'intensità, differenziandosi, ossia

⁶ Ivi, p. 73.

⁷ «Non c'è ragione di stupirsi che la differenza sia letteralmente «inesplicabile». La differenza si esplica, ma per l'appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplica. Questo significa soltanto che la differenza è essenzialmente implicata, che l'essere della

esplicandosi ed individuandosi nel sensibile, annulla sé stessa, cambiando natura⁸. L'individuazione sensibile dell'intensità corrisponde all'attualizzazione dell'Idea: esse, infatti, sono le figure complementari della differenza⁹. Tra intensità e Idea avviene una "corrente di scambio": le intensità, molteplicità che costituiscono la profondità insensibile del sensibile (esperienza), dirigono il corso di attualizzazione delle Idee virtuali, determinando i casi di soluzione variabili per i problemi. Detto altrimenti, il virtuale si attualizza secondo le linee predisposte dall'individuazione, ovvero dall'esplicazione delle intensità. Ciò che più interessa a Deleuze è mostrare la consistenza di un campo pre-individuale intensivo o Ideale-Virtuale, costituito di rapporti differenziali, a monte di ogni individuazione: il principio d'identità emerge solo nell'attuale, dal processo d'individuazione e da quello d'attualizzazione - rispettivamente del regno insensibile (intensità) e di quello impensabile (virtuale) -, ossia al termine di un processo dettato dalla differenza senza negazione. L'Idea è quindi, nella filosofia deleuziana, l'elemento che determina la differenza come potenza positiva del pensiero.

Il breve percorso attraverso l'ontologia deleuziana di *Differenza e ripetizione* ci consente di capire l'affinità tra l'Idea - «una molteplicità costituita di elementi (*virtuali*) differenziali, di rapporti differenziali tra elementi, e di singolarità corrispondenti a tali rapporti»¹⁰ - con la nozione di *struttura*. Prima di osservare nel dettaglio l'analisi deleuziana, possiamo genericamente definirla come un sistema simbolico topografico e virtuale (astratto) che ci consente un approccio conoscitivo

differenza è l'implicazione, che per essa esplicarsi è annullarsi, neutralizzare l'ineguaglianza che la costituisce. La formula secondo cui «esplicare è identificare» è tautologica, per cui non si può concludere che la differenza si annulli, perlomeno che si annulli in sé. La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, *nell'esteso* e *nella* qualità che lo riempie. Ma la qualità come l'esteso sono creati dalla differenza» (Ivi, p. 294).

⁸ Si pensi alle piccole percezioni sonore del mare (quantità intensive) che si annullano esplicandosi nella qualità sensibile globale del rumore del mare (l'idea, per noi chiara e distinta); si veda in merito il cap. 3 della Seconda parte di questo lavoro *Linguaggio e inconscio*.

⁹ «Fra l'intensità e l'Idea si stabilisce tutta una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o «perplesse», fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, «implesse», fatte di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee *determinando i casi di soluzione per i problemi*. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea» (Ivi, cit. 315).

¹⁰ Ivi, p. 356.

al reale, preservandone la variazione infinita e senza sfigurarne la differenza. È un sistema simbolico in grado di dare contemporaneamente senso alla totalità del reale come insieme di parti, e alle singolarità che tali parti costituiscono e che solo nell'ordine della struttura trovano il proprio significato e acquistano coerenza sistematica¹¹. È un approccio anti-storicista che pensa per processi e coglie l'evento, approcciandosi al divenire del reale nella sua variazione. Tale possibilità è mantenuta, secondo Deleuze, dall'oggetto=x, la casella vuota, che dilata la struttura aprendola all'evento e al reale, verso il divenire inteso come assoluto, ovvero verso un divenire in atto che elude sempre una comprensione via rappresentativa. Nel breve testo *Lo strutturalismo*¹² Gilles Deleuze, ancora favorevole all'approccio strutturalista, definisce la struttura come un insieme di elementi atomici, né immaginari, né reali, ma simbolici, in grado di render conto sia della formazione del tutto, sia della variazione delle parti. Non riferisce un'essenza, ma compone una combinatoria di elementi formali - «che non hanno di per sé né forma né significato, né rappresentazione né contenuto, né realtà empirica data, né modello funzionale ipotetico, né intelligibilità dietro le apparenze»¹³ - aventi un senso unicamente di posizione. Un senso prodotto e risultante dalla combinazione di questi elementi in se stessi asignificanti. Gli elementi della struttura, continua Deleuze, che non hanno né significazione in se stessi, ossia presi singolarmente, né designazione estrinseca in quanto mancano di un referente oggettuale esterno, formano uno spazio topologico¹⁴. La struttura, che consta di elementi e rapporti differenziali che assumono significato solo entro tali rapporti specifici, è in sé stessa differenziata e si attualizza per differenziazione, ossia differenziandosi nello spazio e nel tempo effettuando per differenziazione specie e parti¹⁵. La struttura è trascendentale e virtuale¹⁶, mentre è

¹¹ La struttura è inoltre *transposizionale* e trasferibile. La stessa struttura, fondata su specifici rapporti tra elementi formali che la compongono, e che può essere determinata, per così dire, da una certa formula algebrica, può essere applicata a differenti domini o ambiti del reale.

¹² G. Deleuze, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, "Le XXe siècle", Hachette, Paris 1973 (1967); tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Rizzoli, Milano 1976, n. ed. SE, Milano 2004.

¹³ Ivi, p. 17.

¹⁴ «I posti in uno spazio puramente strutturale sono primi rispetto alle cose e agli esseri reali che vengono a occuparli, e primi anche in rapporto ai ruoli e agli eventi sempre un po' immaginari che appaiono necessariamente quando essi sono occupati». (Ivi, p. 20).

¹⁵ La struttura, molteplicità di parti coesistenti e differenziate, che si attualizza differenziandosi, può essere descritta, secondo Deleuze da questa formula:

attuale ciò che la struttura stessa costituisce incarnandosi: «ciò che si attualizza, qui e ora - l'insieme determinato di elementi virtuali presi in rapporti differenziali- sono tali rapporti, tali valori di rapporti, tale distribuzione di singolarità»¹⁷. Individuare il sistema strutturale di un dominio - sia esso appartenente al campo linguistico, economico, sociale, inconscio o sessuale ecc. - vuol dire sistematizzare una virtualità di elementi coesistenti anteriore ai soggetti, agli oggetti e alle opere che formano il dominio stesso.

Un'altra caratteristica essenziale della struttura è che essa involupa un oggetto dallo statuto particolare rispetto alle serie di elementi simbolici e rapporti differenziali di cui consta. È l'oggetto "eminente" simbolico - chiamato casella vuota, oggetto=x, grande Mobile, Debito, Valore, Mana, grado zero, ecc - "mancante al suo posto" che mette in moto la differenziazione degli elementi virtuali delle serie nella struttura stessa. È l'elemento differenziante della differenza stessa e che la effettua in quanto tale nella sua virtualità¹⁸: è l'elemento che consente l'apertura della struttura all'evento, sempre eccedente e sempre variabile, e che ne permette la riproduzione¹⁹. Se volessimo dare un esempio eminente di sistema strutturale, possiamo riferirci a quello linguistico: la totalità del linguaggio, costituita da particelle fonematiche che trovano significato solo in relazione con altre nel sistema di virtuale di coesistenza²⁰, si attualizza secondo direzioni esclusive, specifiche e

«différent^t_ciation. La "t" indica la sua differenziazione virtuale, la "c" la differenziazione quella attuale e incarnata dei suoi elementi.

¹⁶ È reale ma non è attuale e incarnata, è ideale ma non è astratta, perché è in presa diretta con l'attuale.

¹⁷ Ivi, p. 32.

¹⁸ «Tutta la struttura è mossa da questo Terzo originario [...] Distribuendo le differenze su tutta la struttura, facendo variare i rapporti differenziali con i suoi spostamenti, l'oggetto=x costituisce il differenziante della differenza stessa» (G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, Op. cit. p. 48).

¹⁹ Si veda il capitolo VI "Sesto criterio: la casella vuota" di *Lo strutturalismo*. Nello svolgimento dei prossimi capitoli di questo lavoro sarà specificata la natura e il funzionamento della casella vuota primariamente nella descrizione del sistema del debito e nel sistema del linguaggio. Ad esempio, come vedremo analizzando la macchina territoriale primitiva entro cui non è ancora comparso il Valore a fondamento del sistema economico, è il debito, nella forma del *plusvalore di codice*, il *perpetuum mobile* che mette in moto l'intera macchina scambista primitiva.

²⁰ Saussure, nel suo *Corso di linguistica generale*, indica che nella lingua non ci sono altro che differenze senza elementi positivi: i termini del linguaggio acquistano significazione in quanto emergono come differenze rispetto ad altri. La lingua pertanto si fonderebbe sulla coesistenza di elementi non in *relazione* ma in *opposizione*: non è altro che un insieme di

parziali, ovvero secondo certi rapporti e singolarità di una data lingua²¹. Per capire invece che cosa intenda Deleuze per oggetto=x, o casella vuota di un sistema strutturale, possiamo fare riferimento al dominio economico del capitalismo. Esso rappresenta quella particolare struttura economica che prevede una certa distribuzione dei rapporti di produzione (oggetto della produzione, strumento di produzione, forza lavoro, lavoratori immediati, non lavoratori immediati ecc.) che sono rapporti differenziali stabiliti tra oggetti e agenti che hanno un valore simbolico (virtuale). Le posizioni determinate da tali rapporti sono poi occupate e vissute concretamente dai soggetti che trovano nel sistema il proprio posto o ruolo strutturale (il proletario, il capitalista, ecc.), che è assegnato loro proprio da quella forma economica che incarna, in ogni formazione sociale, determinati elementi, valori di produzione e rapporti. All'interno della struttura economica del capitalismo troviamo il Valore, che secondo la lezione di Marx è espressione di lavoro generico irriducibile a qualità empiricamente osservabili, che la percorre e permette la differenziazione dei rapporti di produzione di cui consta: il Valore è l'oggetto=x eminentemente simbolico e "mancante del suo posto" che mette in moto l'intera struttura economica permettendone la riproduzione.

Rispetto alle opere deleuziane, *L'anti-Edipo*, in un certo senso, opera una svolta che procede al di là dell'approccio strutturalista: come pensare il divenire come atto puro e assoluto? Come rendere "visibile" la variazione infinita del Reale? Come non sfigurarne la molteplicità e la differenza senza l'irruzione del negativo? Come pensare in Reale in sé e per sé come Uno-Molteplicità immanente? Ma soprattutto: *come ripensare il desiderio senza sottoporlo al taglio della negazione e della mancanza?* Come ripensare il desiderio come *puro positivo*, come *atto affermativo* estrapolato dalla mancanza, dalla castrazione simbolica, dal giogo edipico, ovvero come *processo produttivo reale pienamente affermativo*? *L'anti-Edipo* tiene fede a tale programma elaborando la nozione di *macchina* che sostituisce quella di struttura.

valori negativi che esistono solo grazie ad un contrasto-contraddizione reciproca. Gli elementi differenziali – gli elementi fonemati che in sé stessi sono inconsistenti e vuoti – sono spinti fino alla negazione, alla contraddizione, solo così possono significare.

²¹ Tale problematica sarà ampliata nel terzo capitolo della Seconda parte di questo lavoro, *Linguaggio e inconscio*.

Tale nozione consente un approccio diretto con il Reale, con il divenire in atto ²², senza la mediazione del simbolico o del virtuale-trascendentale. Il Reale è la sostanza molteplice ma indivisa, il campo di composizione di forze ed energie. Processo produttivo, divenire in atto, che piega entro di sé il virtuale e il simbolico. È il campo di composizione d'infinito macchine che producono flussi, operano tagli, emettono codici, creano e disfano sistemi e territori. Il reale è il piano immanente di registrazione del desiderio, e il desiderio è esso stesso un processo produttivo, una *macchina desiderante*. Sintesi positiva e differenziante in atto che elude di fatto la negazione. È produzione di vita, un tutto-positivo, senza difetto di mancanza, che unisce in un solo getto uomo-natura e storia. È infatti, coerentemente con l'impostazione anti-metafisica e non antropocentrica dell'opera, un processo impersonale, asoggettivo. Processo di autoproduzione nell'unità della natura e della storia di «tutta la vita generica», non individuabile in un soggetto definitivamente determinato. *L'anti-Edipo* opera un radicale cambiamento prospettico rispetto alla psicanalisi d'impostazione umanista. Il desiderio è sradicato dalla dimensione personale e umana e riposto nel cuore della vita immanente e infinita. Coinvolto in questo processo di produzione, che è indubbiamente anche un accadimento storico, il soggetto, dall'identità dissolta, ritrova sé stesso come assoggettato, come resto macchinato, perdendo ogni statuto che gli conferisce l'eccezionalità di genere sulla natura e sulla vita: il soggetto si ricomprende nel Vivente.

Il desiderio, assieme all'inconscio, è innestato nel cuore della struttura, nel centro del suo motore riproduttivo: il desiderio è inserito nella casella vuota - quella cellula "eminentemente simbolica", che nella letteratura strutturalista è chiamata, a seconda del contesto, oggetto=x, dono, mana, Debito, Fallo simbolico - che consentiva la riproduzione della struttura come insieme e ordine virtuale infinitamente variabile. Il desiderio iscritto nella casella vuota, da cui si differenzia in quanto non ha natura simbolica ma reale, ne acquista il carattere: è l'apertura stessa del reale, il processo produttivo-immanente sempre variabile, molteplice, differenziante e positivo. Esso, inserito dentro la casella vuota, piega a sé il virtuale e l'attuale, poiché li ricomprende entrambi, e dissolve la struttura e l'ordine del simbolico affermando di

²² La produzione desiderante è divenire in atto: non è il movimento tra un'entità ad un'altra, il divenire da uno stato ad un altro, ma il movimento e il divenire in quanto tale. È divenire *di*, ma divenire *in*.

contro il Reale macchinico²³. *Il desiderio, inserito nel cuore della struttura, nella casella vuota, non è più un effetto o un prodotto della struttura - da quella d'Edipo, dal Fallo simbolico, dal Linguaggio ecc. - ma è esso stesso l'energia produttiva, affermativa e reale che produce ogni possibile struttura. È il campo intensivo del reale inorganizzato, immanente e trascendentale, a partire dal quale è possibile pensare ogni qualsivoglia struttura*²⁴.

Nella lettura di Deleuze e Guattari, il desiderio non è mai oggettuale, ossia non è mai rivolto ad un oggetto in sé stesso, ma è sempre e solo quello di una molteplicità. Il desiderio, infatti, è la creazione di un concatenamento costituito da elementi eterogenei in connessione reciproca. In altre parole, è produzione di un insieme. Esso, inoltre, non è concepibile per mezzo di uno schema rappresentativo, poiché esso stesso non opera mai mediante la rappresentazione. Il desiderio, infatti, non trova fuori di sé degli oggetti già formati e costituiti presi in relazione, ma è esso stesso a produrre le relazioni, i concatenamenti, tra elementi eterogenei che tuttavia non sono mai riducibili ad un oggetto, poiché la consistenza dell'oggetto è fluidificata e dissolta dalla stessa molteplicità in cui si trova immerso. Pertanto, se il desiderio non funziona tramite il rispecchiamento, la volizione e la rappresentazione degli oggetti, questi ultimi, generalmente intesi come semplici entità materiali, devono essere tralasciati. Deleuze e Guattari, infatti, deposti gli oggetti come unità materiali strutturate, intere e piene, parlano degli oggetti parziali, che sono gli stessi oggetti frammentati, parcellizzati, disgiunti, confusi, così come si presentano immersi nel flusso di desiderio. Assieme agli oggetti, conseguentemente, viene meno anche il soggetto della rappresentazione. La produzione desiderante infatti non è soggettiva, non è l'atto, conscio o inconscio, di un soggetto: essa è sempre prepersonale, preindividuale e asoggettiva. Il soggetto si produce sempre alla fine, come un resto, un residuo. Esso stesso è prodotto da una produzione in atto in cui è

²³ «L'Antiedipo non parla del desiderio a partire dalla casella vuota, ma installa il desiderio nella casella vuota: non si tratta di delirare la struttura, di portarla ad un funzionamento folle, di far circolare il jolly vertiginosamente, ma di fare della casella il posto detonatore che fa esplodere la struttura: dopo di che non resta più alcuna casella, alcun gioco, ma solo del reale, della produzione e del desiderio: la macchina desiderante che produce il reale; pura positività pura immanenza» (*L'Anti-Edipo*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. e introduzione a cura di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975 (2002). Introduzione di A. Fontana, cit., p. XXIII).

²⁴ *L'anti-Edipo* rispetto alla psicanalisi sovverte radicalmente ogni prospettiva: il desiderio non è più lo spazio di Edipo, ma lo spazio per Edipo, entro cui quest'ultimo può registrarsi.

precompreso, in un orizzonte in cui è involupato²⁵. Il luogo del desiderio così come quello dell'inconscio, quindi, non prevedono né oggetti organizzati né soggetti compiuti e formati.

La più grande scoperta della psicoanalisi, come affermano Deleuze e Guattari, è stata quella della produzione desiderante, la dimensione produttiva dell'inconscio. Con Edipo, però, tale dimensione produttiva è stata velocemente oscurata da un nuovo idealismo. L'inconscio-fabbrica, macchinico e produttivo, è sostituito da un inconscio teatrale ove si riproducono le immagini della tragedia, del mito, e del sogno. La concezione rappresentativa del desiderio è originariamente dipendente da una rigida scissione tra *produzione* e *acquisizione*. La logica del desiderio inizia così a perdere il proprio oggetto, poiché «non appena poniamo il desiderio dalla parte dell'acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilistica) che lo determina in primo luogo come mancanza (*manque*), mancanza d'oggetto, mancanza dell'oggetto reale»²⁶. Tale operazione arriva così a ripiegare il desiderio sul bisogno, derivante dalla mancanza di un oggetto corrispondente e desiderato solo in quanto mancante. La logica rappresentativa, anziché produttiva, del desiderio, si fonda conseguentemente su un soggetto desiderante, mancante nel suo essere, che rincorre un oggetto estrinseco desiderato in quanto assente: «è il bisogno ad essere definito dalla mancanza relativa e determinata del suo proprio oggetto, mentre il desiderio appare come ciò che produce il fantasma o produce se stesso staccandosi dall'oggetto, ma raddoppiando la mancanza portandola all'assoluto, facendone un'«incurabile insufficienza d'essere», una «mancanza ad essere che è la vita»²⁷. I nostri autori, citando il testo di Clément Rosset *Logique du pire*, spiegano che «ogni volta che si insiste su una mancanza di cui il desiderio mancherebbe per definire il suo oggetto «il mondo si vede raddoppiato da un altro mondo quale che sia, a favore dell'itinerario seguente: l'oggetto manca al desiderio; dunque il mondo non contiene tutti gli oggetti, ne manca almeno uno, quello del desiderio; dunque esiste un altrove che contiene la chiave del desiderio (di cui il

²⁵ Pierre Klossowski, più volte citato dagli autori, identifica il processo di soggettivazione in un divenire vitale contingente, fortuito e imprevisto. L'identità, scrive Klossowski in *Nietzsche e il circolo vizioso*, «è sempre fortuita, e una serie di individualità devono essere percorse da ciascuna, perché il fortuito di questa o di quella le rendano tutte necessarie».

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 27.

²⁷ Ivi, p. 28.

mondo manca)»²⁸.

Così, per i due anti-Edipo, il Fallo simbolico non è né la causa né l'oggetto del desiderio, ma l'apparato per la castrazione del soggetto utile a inoculare la mancanza nel desiderio. È la «macchina per inaridire tutti i flussi, e per fare di tutti i tagli *dell'esterno e del reale* un unico ed identico taglio *con l'esterno, con il reale*»²⁹. Freud ha sì individuato l'essenza universale e astratta del desiderio come energia libidinale, ma l'ha richiusa nella forma controllabile della sessualità internamente all'ambito familiare-affettivo. La libido, secondo l'interpretazione freudiana, investe il campo sociale solo desessualizzandosi e sublimandosi. Per Deleuze e Guattari, ogni investimento di libido, attraverso l'amore e la sessualità, è sempre aperto per intero al campo sociale «nelle sue determinazioni economiche, politiche, storiche, razziali, culturali ecc. La libido non cessa di delirare la storia, i continenti, i regni, le razze, le culture»³⁰. Le scelte amorose, così come le scelte sessuali, avvengono all'«incrocio di vibrazioni»³¹, dalla congiunzione e dalla disgiunzione di flussi che entrano ed escono da un campo sociale. Il desiderio è allora una questione sociale, economica, politica e, in fondo, anche storica. Deleuze e Guattari sono chiarissimi a riguardo: «non è certo la libido, come credeva Freud, a dover desessualizzarsi e sublimarsi per investire la società e i suoi flussi; sono al contrario l'amore, il desiderio e i loro flussi a manifestare il carattere immediatamente sociale della libido non sublimata e dei suoi investimenti sociali»³².

Se la *libido* - l'energia universale astratta del desiderio - per Deleuze e Guattari, coincide con la produzione desiderante che scorre e investe per intero il campo sociale, il *Numen* è quella sua quantità che viene registrata in una molteplicità di parti (oggetti) sempre parziali e variabili, in stati e gradienti, che definiscono il soggetto. È la libido che si trasforma in energia d'iscrizione: «il processo di

²⁸ Ivi, pp. 28-29.

²⁹ Ivi, p. 411.

³⁰ Ivi, p. 404.

³¹ «[...] flussi e codici di socius che non raffigurano niente, che *designano* solo zone d'intensità libidinale sul corpo senza organi, e che vengono emessi, captati, intercettati dall'essere che siamo allora indotti ad amare, come un punto-segno, un punto singolare in tutta la rete del corpo intensivo che risponde alla Storia, che vibra con essa [...] I rapporti sessuali desideranti tra uomo e donna (o tra uomo e uomo, o tra donna e donna) sono l'indice di rapporti sociali tra uomini. Gli amori e la sessualità sono esponenti e gradimetri, questa volta inconsci, degli investimenti libidinali del campo sociale» (Ivi, p. 405).

³² Ivi, p. 405.

produzione si prolunga in procedimento come procedimento d'iscrizione. O meglio, se si definisce libido il "lavoro" connettivo della produzione desiderante, si deve dire che una parte di questa energia si trasforma in energia d'iscrizione disgiuntiva (*Numen*)»³³. La libido, pura energia di desiderio, che percorre il corpo senza organi, si registra e si rende concreta, mediante sintesi disgiuntiva, ovvero differenziandosi in parti disgiunte, parziali e slegate, attraverso cui il soggetto si costituisce³⁴. Il soggetto infatti, totalmente decentrato, è un effetto. È il risultato di una produzione e nasce solo alla fine di un processo - lo svolgersi del desiderio - che si raccoglie e si condensa nella molteplicità degli oggetti parziali disgiunti attraverso cui il soggetto si ritaglia la propria identità, sempre fortuita, sempre variabile, condizionata e a posteriori. Il processo di soggettivazione è un processo di sintesi passiva. Non ci troviamo più dinanzi ad un Io o un soggetto in grado di affermare a priori la propria identità in conformità al proprio desiderio e alla propria volizione, ma ad un soggetto che può eventualmente prendere atto di sé e dire «son dunque io, è dunque a me...»³⁵. Ciò che più importa a Deleuze e Guattari è affermare l'effettivo decentramento del soggetto desiderante per effetto del campo sociale, delle sue linee di forza e delle relazioni entro cui è inevitabilmente iscritto.

L'anti-Edipo si propone allora di ripensare il desiderio disinnestandolo da ogni orizzonte antropocentrico, metafisico, e rappresentativo. Se esso è produzione di Reale non dev'essere più subordinato alla finitezza e alla mancanza che costituiscono l'espressione della struttura del negativo quale modello fondativo per l'esperienza e dell'essere. Il desiderio va disinstallato di conseguenza anche dalla Legge - quella di Edipo e quella simbolica della castrazione (Significante) - in quanto espressione derivante della dialettica hegeliana del negativo. Edipo, infatti, è quel dispositivo che registra la mancanza ad essere nel desiderio, che lo iscrive nel segno del negativo. Esso è parte di quella rappresentazione metafisica che incontra l'esperienza e l'essere sul fondamento del nulla. Nella lettura di Deleuze e Guattari non è il desiderio ad essere iscritto, per sua stessa costituzione e natura, in Edipo, ma è piuttosto il

³³ Ivi, p. 15.

³⁴ «Il fatto è che sulla superficie di registrazione qualcosa si lascia individuare, dell'ordine di un soggetto. È uno strano soggetto senza identità fissa, che erra sul corpo senza organi, sempre a lato delle macchine desideranti, definito dalla parte che assume nel prodotto [...] nasce dagli stati che consuma e rinasce ad ogni stato» (Ivi, p. 18).

³⁵ Ibidem

dispositivo edipico che si iscrive nell'orizzonte stesso del desiderio. Se si vuole invece pensare il desiderio come divenire positivo, spiegano i due anti-Edipo, si deve sostituire l'uso esclusivo, limitativo e negativo della *sintesi disgiuntiva* con un uso positivo-affermativo, trascendente-immanente, non limitato ed inclusivo. Come abbiamo visto analizzando i passi di *Differenza e ripetizione*, è Hegel ad elevare la negazione, sul fondamento dell'Identità, a logica dell'Assoluto. La struttura dell'Assoluto, del movimento infinito dell'essere (Spirito), è la contraddizione: il movimento dialettico afferma l'Identità procedendo attraverso la negazione del negativo. L'essere stesso è una totalità dialettica, che non si afferma positivamente come somma di parti, ma come movimento di negazione e ricomprensione in unità degli opposti. L'essere è allora pareggiato al nulla, incarnando esso stesso il movimento del negativo, della contraddizione. Con Hegel il sillogismo disgiuntivo prende vita attraverso la negazione, e l'identità ($X = A$) è affermata e si articola tramite la disgiunzione negativa degli elementi ($X \neg B, X \neg C, X \neg D, \Rightarrow X=A$)³⁶. Pertanto, agli occhi di Deleuze non c'è nulla di positivo ed affermativo in ciò che la metafisica di stampo hegeliano chiama "determinazione". Poiché l'essere o l'esserci di qualcosa è determinato per via negativa, la determinazione e l'identità ($X=A$) si generano dalla negazione, ossia sul fondamento di quei termini messi in opposizione ($X \neg B, X \neg C$, ecc.).

Nella lettura di *L'anti-Edipo*, lo strutturalismo è ancora debitore di un'impostazione metafisica in quanto vige a fondamento del suo sistema una differenza negativa, una mancanza. Già nel testo *Lo strutturalismo*, Deleuze ritrova in Lacan l'uso del sillogismo disgiuntivo, secondo una modalità limitativa ed esclusiva, che viene applicato all'inconscio. Quest'ultimo, infatti, viene concepito come un linguaggio, un sistema di elementi segnici differenti contrapposti l'un altro senza termini positivi, e quindi come sillogismo disgiuntivo. A fondamento dell'identità soggettiva vi è il Padre simbolico, o il Nome del padre, che opera in assenza di contenuto positivo al pari della differenza articolata nella catena significante, che attraverso un movimento oppositivo-negativo assegna ai termini

³⁶ Si veda in merito R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 32-33.

un'identità. Lo strutturalismo, pertanto, fissa l'esperienza e la soggettivazione (identità) su di una differenza che si dà come mancanza.

Per affermare il desiderio come posizione positiva di differenza, Deleuze e Guattari teorizzano un altro uso della sintesi nel capitolo *La sintesi disgiuntiva di registrazione* che affronta il tema fondamentale della registrazione dell'esperienza umana, e quindi dell'iscrizione del desiderio nell'orizzonte del negativo. La differenza che esclude la negazione e l'identificazione vuole la sintesi disgiuntiva come pratica positiva: si deve sostituire l'"oppure" con il "sia...sia". La disgiunzione diventa libera- dal negativo e dall'identità- in una piena coesistenza affermativa delle parti: gli elementi o le posizioni differenziali restano, ma coesistono e sussistono tutte senza opporsi acquistando un valore libero. Ciò si può accostare all'Uno di Plotino - l'Uno che è tutte le cose ed immediatamente *non è* nessuna di esse - che afferma la propria positività, acquisendo una libertà assoluta attraverso la negazione incessante di ogni forma ed identità ($X \neg A, X \neg B, X \neg C, X \neg D, X \neg E, + \infty$). Il desiderio, allora, «non è nessuna delle identità costituite dalla registrazione edipica, non essendo altrove che là, proprio in quelle identità, ma vi è come ciò che le fa sempre vacillare e precipitare nel loro punto di indiscernibilità dove tutte comunicano tra di loro»³⁷. Il desiderio è quell'essere che passa tra le disgiunzioni ma non s'identifica in nessuna di essere, ed afferma la positiva consistenza della molteplicità delle parti in un'immanenza assoluta che rifonda una differenza positiva liberata dalla negazione. L'uso inclusivo e positivo delle sintesi mantiene i termini e gli elementi, li differenzia, non li oppone e li nega l'uno con l'altro, poiché sfugge alla necessità d'individuare: la disgiunzione resta disgiuntiva, ma allo stesso tempo afferma i termini disgiunti: «li afferma attraverso tutta la loro distanza senza limitare l'uno coll'altro né escludere il secondo dal primo»³⁸.

Allora possiamo capire le parole in *L'anti-Edipo*: «quando Edipo s'insinua nelle sintesi disgiuntive della registrazione desiderante; impone loro l'ideale di un certo uso, limitativo o esclusivo che si confonde con la forma della triangolazione edipica [...] abbiamo visto esercitarsi ovunque, nella psicanalisi, in Freud questo gusto delle

³⁷ R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano, 2014, cit., p. 33.

³⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 83.

disgiunzioni esclusive»³⁹. La sintesi disgiuntiva non sopprime la disgiunzione identificando i termini contraddittori e approfondendoli via negazione, ma li dilata e li lascia sussistere: è una prassi che apre il reale, lo espande, lasciando inesplicita la sua differenziazione immanente, la sua rizomatica molteplicità. Si capisce, allora, come possa compiersi una prassi che afferma la pura differenza positiva del reale del desiderio e delle produzioni del suo inconscio, che non sono più chiuse all'ambito del simbolico e dell'immaginario. La sintesi disgiuntiva è inoltre il metodo che secondo Deleuze e Guattari riesce a maneggiare, senza deformare, gli *oggetti parziali*, gli elementi ultimi dell'inconscio, ossia i segni di desiderio senza unità e legame, dispersi e senza un'immagine o un uno-simbolico a sistematizzarli. Gli oggetti parziali, detto altrimenti, sono i segni intensivi, le intensità del desiderio - segni immersi in un flusso pulsionale (libido) - antecedenti all'organizzazione strutturale edipica e alla Legge. Questi segni intensi, sono produzioni dell'inconscio non ancora ricondotte e articolate attorno ad un unico Significante simbolico che conferisce loro valore, che li rende significanti. Segni ancora liberi dalla registrazione edipica e da quell'unità strutturale che li riunisce a sé in virtù di una mancanza, «gli oggetti parziali vengono ricondotti ad una totalità che non può apparire se non come ciò di cui mancano, e ciò che manca a se stesso mancando loro (il gran Significante “simbolizzabile per l'inerenza d'un -1 all'insieme dei significanti”), [...] L'operazione strutturale è appunto questo: far posto alla mancanza [...]»⁴⁰.

Il compito positivo proposto da *L'anti-Edipo*, come vedremo, sarà quello - posta un'identità di natura o di essenza tra produzione di desiderio e produzione sociale- di distinguere il desiderio e il suo ordine produttivo, molecolare, dal regime produttivo, molare, ovvero delle strutture sociali che lo codificano. Poi di distinguere il desiderio dall'immagine che ne dà la rappresentazione, l'insieme strutturale dell'immaginario e del simbolico. Infine, di estrapolarlo e analizzarlo - e questo sarà il compito dell'analisi nel capitolo *Selvaggi, barbari, civilizzati* - in rapporto alle strutture

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ivi, p. 351.

repressive e ai dispositivi economico sociali d'iscrizione del desiderio⁴¹ (di cui Edipo è l'esempio eminente) che si applicano su di esso per codificarlo, strutturarlo e rimuoverlo. Estrapolare il desiderio dalla struttura per ripensarlo al di fuori dell'orizzonte del negativo e della mancanza affermandone di contro la natura positiva - ossia concepirlo come campo di produzione del reale - significa pensarlo come *sostanza immanente*: Deleuze e Guattari lasciano lo strutturalismo per incontrare Spinoza, il filosofo dell'immanenza pura. Il filosofo olandese è noto soprattutto per il tentativo di ricomporre, dopo la frattura cartesiana, l'unità dell'essere o della realtà nella sostanza. L'unità assoluta della sostanza e di Dio è immanente al molteplice delle cose corporee e degli esseri: la sostanza è *causa sui*, la sua essenza è la sua stessa esistenza, *natura naturante*⁴² infinita nei suoi molteplici attributi, le cose esistenti, quali modi o sue manifestazioni. Gli enti pertanto sono i modi, i simulacri nella terminologia deleuziana, che esprimono analogicamente tutti la stessa sostanza. Per il filosofo olandese ogni singolarità, ogni corpo, è un'affezione della sostanza unica che articola entro di sé un'infinità di altri corpi. Ogni singolarità si trova a essere così costituita da infinite altre parti e altri corpi in relazione che sono in un rapporto di quiete e movimento.

Questa relazione tra le parti elementari in quiete e movimento di ogni individuo, che nella lettura di Deleuze costituisce un puro rapporto differenziale, è l'insieme di una reale molteplicità grazie alla quale un individuo si distingue dagli altri. Ogni singolarità, pertanto, si differenzia in sé e tale differenza costitutiva ne determina la sua essenza indipendentemente dalla reale effettuazione estensiva, ossia indipendentemente dalla sua esistenza concreta: la differenza in sé che determina l'essenza dell'individuo è un rapporto puro tra elementi differenziati. Tale essenza che definisce la singolarità in sé e per sé in Spinoza è, per Deleuze, la *quantità intensiva*. Essa caratterizza l'essenza singolare come insieme di rapporti, tra stati di quiete e movimento, di elementi e parti di un corpo presi in rapporti differenziali.

⁴¹ Come vedremo nei prossimi capitoli i dispositivi storici d'iscrizione del desiderio sono macchine sociali (*socius*), macchine economiche, e macchine di scrittura. Essi costituiscono quello che Deleuze e Guattari definiscono *sistema della rappresentazione*.

⁴² Così scrive Deleuze a pagina 58 di *Differenza e ripetizione*: « Spinoza compie un notevole passo avanti: anziché pensare l'essere unico come neutro e indifferente, egli ne fa un oggetto di affermazione pura, e l'essere univoco si confonde con la sostanza unica, universale e infinita, ponendosi come *Deus sive Natura*».

Nella filosofia deleuziana, attraverso Spinoza, si compie la corrispondenza del divenire (evento) e dell'intensità: l'evento che emerge come effetto sulla superficie dei corpi in mescolanza, o come prodotto dagli accadimenti, trova la propria natura nell'intensità, ovvero nel corpo inteso come luogo d'espressione di quell'essenza singolare spinoziana che ha natura intensiva⁴³.

⁴³ Per intendere forse un po' meglio la corrispondenza tra intensità ed evento o senso dobbiamo dapprima capire come Deleuze riprenda la filosofia degli Stoici. Secondo il materialismo stoico, che destituisce l'idea platonica trascendente e regolatrice del cosmo, il mondo e la vita sono costituiti da una mescolanza di corpi e insiemi corporei - oggetti, anime, parole, suoni, qualità, passioni, azioni - che si scontrano ed entrano in relazione. Tuttavia gli stoici introducono, accanto al corporeo-oggettivo, ossia ciò che ha la capacità di agire o subire un'azione, l'incorporeo (*lektòn*). Incorporeo è, ad esempio, il significato, che emerge in rapporto ad un oggetto corporeo o ad una parola (significante). Così troviamo scritto nelle prime pagine di *Logica del senso*: «l'attributo non designa nessuna qualità reale [...] al contrario è sempre espresso dal verbo [...] non è un essere ma una maniera d'essere...questa maniera d'essere si trova in qualche modo al limite, alla superficie dell'essere di cui non può cambiare la natura [...] tale natura è un risultato, un effetto che non è da classificare fra gli esseri [...] gli stoici distinguono radicalmente, cosa che nessuno aveva fatto prima di loro, due piani di essere: da un lato l'essere profondo e reale, la forza; dall'altro il piano dei fatti che avvengono alla superficie dell'essere e costituiscono una molteplicità senza fine di esseri incorporei» (G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975 (2011), cit., p. 13). L'incorporeo, a differenza dell'oggetto e del significante, non è un'entità che nel mondo si aggiunge al suono, né a colui che lo pronuncia, né all'oggetto che è significato, ma possiede un'altra natura immateriale. Deleuze riprende la nozione di *lektòn*, d'incorporeo, per coniare la nozione di evento, di ciò che emerge, come un effetto prodotto sulla superficie dei corpi immanenti al mondo in relazione tra loro. L'evento incorporeo - che corrisponde al senso o al significato (*lektòn*) degli stoici, è l'effetto superficiale della relazione dei corpi, o stati di cose, mondani. L'evento incorporeo si distingue dal corporeo dei corpi, dall'accadimento, ma non è trascendente ad esso. È piuttosto immanente agli stessi stati di cose e corpi che lo effettuano. Non c'è rapporto gerarchico tra corporeo ed incorporeo - come tra idea e copia o tra idea e oggetto -, ma d'*immanenza*. Ogni accadimento - il movimento tra corpi, e ogni accadimento fattuale, storico ecc. - è collocato nel tempo, ha un ordine cronologico, e può essere determinato secondo una logica causale. L'evento si produce a partire da accadimenti collocati nel tempo, ma esso stesso, non avendo carattere oggettivo non ricade nel tempo, è piuttosto indipendente dal tempo. Ogni evento è per Deleuze un creato, una produzione di senso: ogni evento è la contro-effettuazione di un accadimento, ovvero la produzione del suo senso. Nella filosofia deleuziana, attraverso Spinoza, avviene l'essenziale corrispondenza dell'evento e dell'intensità: *l'evento* che emerge come effetto sulla superficie dei corpi in mescolanza, o come prodotto dagli accadimenti, *trova la propria natura nell'intensità*, ovvero nel corpo inteso come luogo d'espressione di quell'essenza singolare spinoziana che ha natura intensiva. Il luogo dell'evento, prodotto sulla superficie dei corpi, coincide con l'aspetto intensivo del corpo. L'intensità pertanto è ciò che caratterizza sia la natura dell'essenza singolare del corpo come insieme di parti coesistenti e differenziate, sia la materialità propria dell'evento emergente dalle cose e dagli accadimenti. Nei termini deleuziani di *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* il rapporto puro che definisce l'essenza, come intensità *differentiate* è il *virtuale* - la natura che definisce il concetto e il senso -, a cui corrisponde l'attuale, ossia

Il luogo dell'evento prodotto sulla superficie dei corpi è «il corpo stesso sotto il suo profilo intensivo»⁴⁴. L'intensità in Spinoza, pertanto, è ciò che caratterizza la natura dell'essenza singolare, del corpo come parti coesistenti e differenziate. Ogni singolarità è un grado o una soglia d'intensità che si esprime internamente al piano d'immanenza differenziato di un'unica sostanza in sé ripartita in gradi e soglie. Per Deleuze, debitore di Spinoza, l'intensità è primariamente ciò che rivela un corpo nel suo divenire puro. Infatti, per Deleuze, il corpo non si definisce per la forma che lo determina, per gli organi che possiede, né come sostanza o soggetto determinato, ma sul medesimo piano di consistenza o immanenza (il Reale) un corpo si definisce da un lato per *longitudine*, ovvero per l'insieme di elementi materiali (organi) che gli appartengono presi in un determinato momento di movimento o riposo, e dall'altro per l'insieme delle intensità, degli affetti intensivi, di cui si compone e che rispecchiano il suo peculiare potere o grado di potenza⁴⁵. Per Deleuze, come per Spinoza, intensità ed estensione non sono scisse ma sono le due differenti espressioni di un'esperienza corporea⁴⁶. L'essenza singolare, espressione di una quantità intensiva, è in rapporto necessario con le parti estensive che l'attualizzano, ma non va confusa con esse. Ciò a cui mira la filosofia Deleuze è infatti il Reale in sé, il campo trascendentale che soggiace al di là dell'empirico attuale: il pensiero si rivolge all'esperienza intensiva del corpo, al suo divenire-intenso.

L'intensità, oltre a caratterizzare il corpo, è altresì il campo aperto di sperimentazione antecedente allo strutturarsi dell'esperienza soggettiva e del suo

l'incarnazione e l'effettuazione dell'essenza, secondo quantità estensivamente date per differenziazione. Il virtuale quindi corrisponde ad una quantità intensiva. La congiunzione tra l'evento stoico e Spinoza sta nel fatto che Deleuze concepisce l'evento e il senso - come un'entità di natura intensiva, come il grado di un'intensità fisica (pensiamo alla corrente elettrica, alla temperatura, all'intensità acustica ecc.). L'intensità è reale ma non attuale-empirica, non è estensiva ma non è nemmeno più immateriale o incorporea. Pensare l'evento o il senso, come entità intensive o virtuali, significa, per Deleuze, produrre il "gesto" della contro-effettuazione, che è la conquista e la produzione del senso o dell'evento emergente dall'accadere degli stati di cose. La contro-effettuazione non è altro che l'estrapolazione, la creazione, l'astrazione, dell'evento dagli accadimenti del mondo. Contro-effettuare l'evento per ricavarne il senso e ritagliarne il concetto in modo "degnò" ed esserne la quasi-causa, dirà Deleuze. Dal punto di vista della singolarità ciò significa cogliere la propria essenza intensiva, conquistarsi nell'esperienza intensiva del proprio divenire.

⁴⁴ «Il luogo dell'evento incorporeo, la superficie dei corpi, si rivela ora essere il corpo stesso sotto il suo profilo intensivo» (P. Godani, Deleuze, Carocci, Roma 2009, cit., p. 101).

⁴⁵ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*.

⁴⁶ Lo stesso rapporto d'implicazione reciproca, ma di differenza concettuale e formale, lo ritroviamo tra accadimenti e stati di cose - *attuali* - ed evento (senso) - *virtuale*.

incontro con gli oggetti (rappresentazione), e ciò per Deleuze corrisponde al piano informale del reale. Intensivo, informale, ontologico e trascendentale sono infatti, per Deleuze, inscindibili e indiscernibili⁴⁷. Ciò viene chiarito da *L'anti-Edipo* tramite uno dei concetti più rilevanti dell'intera opera: *il corpo senza organi (CsO)*. Esso rappresenta sia lo spazio inarticolato, asoggettivo e inorganico entro il quale s'iscrivono le intensità, - e ciò rappresenta il divenire puramente intensivo della dimensione corporea antecedente al soggetto e all'esperienza di un organismo, ossia di un corpo organizzato e suddiviso secondo funzioni -, sia il piano di composizione del reale, virtuale e informale, che non si confonde con l'estensione e la soggettività, che dev'essere pensato piuttosto analogamente alla sostanza spinoziana.

L'esperienza eminentemente intensiva o trascendentale del corpo (il CsO) si mostra nell'*esperienza schizofrenica*. Lo schizo o *Homo natura* esperisce, non senza dolore, il corpo senza organi, la sede di un io sento puro, di un emozione primordiale, espressione pura di soglie d'intensità⁴⁸ in un flusso impersonale e inorganico antecedente all'esperienza del soggetto e degli oggetti⁴⁹. L'esperienza schizofrenica di colui «che s'installava nel punto insopportabile ove lo spirito tocca la materia e ne vive ogni intensità, la consuma»⁵⁰ nella visione di Deleuze e Guattari è quell'esperienza corporea al limite che “tocca” e “mostra” come la materia del reale e dell'esperienza, antecedente all'organizzazione strutturale dei soggetti e degli oggetti e svincolata dall'ordine della rappresentazione, costituisca un campo differenziato puramente intensivo in perpetua variazione. L'esperienza schizofrenica

⁴⁷ L'intensità, nella filosofia di Deleuze, ha sia una funzione trascendentale, in quanto gli elementi che costituiscono il campo sub rappresentativo di ogni esperienza sensibile sono quantità intensive (tali elementi costituiscono l'essere del sensibile, indagati dall'empirismo trascendentale), sia ontologica, poiché la materia del reale in sé e per sé- la totalità informale delle differenze in sé- ha natura intensiva. Come scrive Paolo Godani: «l'intensità è l'essere che l'inconscio del pensiero e l'universo informale hanno in comune, ed è al contempo la ragione per cui non si potrà porre una distinzione e meno che mai una separazione tra l'esperienza intensiva dell'inconscio e il costituirsi della realtà stessa come insieme informale» (P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009, cit., p. 82).

⁴⁸ «Il corpo senza organi è un uovo: è attraversato da assi e da soglie, da latitudini, da longitudini, da geodetiche, è attraversato da *gradienti* che segnano i divenire e i passaggi, le destinazioni di colui che si sviluppa. Nulla qui è rappresentativo, ma tutto è vita e vissuto» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 21).

⁴⁹ Per una trattazione più esauriente dell'esperienza schizofrenica si veda il capitolo *Linguaggio e inconscio* di questo lavoro in cui è ripresentata l'analisi di Deleuze e Guattari del famoso caso clinico del presedente Schreber.

⁵⁰ Ivi, p. 23.

del corpo senza organi tocca l'essere del sensibile, l'universo materiale e intensivo che costituisce il campo informale trascendentale dell'esperienza e del reale in sé antecedente alla struttura del soggetto, degli oggetti e delle parti estensive: «esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intenso e vivente della materia»⁵¹. Nell'esperienza schizofrenica dell'*Homo natura*⁵², ove non c'è né un Io né un soggetto e si spezzano sia il rapporto di contrapposizione tra uomo e natura, sia quello di comprensione soggetto-oggetto, si registrano sul corpo senza organi tutte le variabili intensive, in gradi e soglie, di un universo materiale, che non è affatto l'oggetto della rappresentazione soggettiva, ma ciò che si produce nel divenire di quella stessa esperienza intensiva. Il divenire di cui ci parla Deleuze è il passaggio *tra* una soglia o *tra* due gradi d'intensità. È il rapporto intensivo tra due termini consequenziali: la sua realtà intensiva, il suo essere, è un puro passaggio, un transito. È il movimento immanente, interiore e non esteriore, *tra* entità, che si esplica come movimento *in*, ossia nel “mezzo”. È il viaggio corporeo-intensivo dello schizofrenico.

La nozione del corpo senza organi ha poi una seconda funzione in *L'anti-Edipo*. Esso costituisce, analogamente alla sostanza immanente spinoziana, la superficie di registrazione delle intensità che fornisce al Reale «l'univocità di tutte le sue forme: psiche, natura, storia»⁵³. Esso è, in Deleuze, il piano di composizione e proiezione del reale: in esso s'iscrive il movimento delle intensità, dei gradi, delle soglie e delle essenze singolari, ovvero delle parti intensive della sostanza e la loro proiezione nello stato attuale ed esteso⁵⁴. Ogni ente, ogni oggetto naturale, ogni fenomeno, ogni

⁵¹ Ivi, p. 22.

⁵² «Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s'incarica delle stelle ed anche degli animali, e che non c'essa di innestare una macchina-organo su una macchina-energia, un albero nel suo corpo, un seno alla bocca, il sole nel culo: eterno addetto alle macchine dell'universo [...] 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» (Ivi, p. 6).

⁵³ P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009, cit., p. 83.

⁵⁴ «Così come viene elaborato a partire da *L'anti-Edipo*, il corpo senza organi è, al contempo, la superficie sulla quale s'iscrivono le intensità di un'esperienza trascendentale e il piano sul quale si registrano gli eventi di un essere informale [...] il corpo senza organi indica [...] il piano di una realtà che non si confonde né con l'estensione né con l'oggettività [...] la sostanza, perché il reale dev'essere inteso come “proiezione”, in ciò che è attuale,

accadimento storico e sociale, è una soglia o grado d'intensità che si registra sulla superficie del CsO⁵⁵. Il corpo senza organi è il piano inorganizzato dove si registra la produzione desiderante: è la superficie di ripiegamento del desiderio e d'iscrizione dei dispositivi storici e sociali; detto altrimenti, è lo *spazio* che accoglie ogni divenire.

Questa superficie intensiva, analoga alla sostanza immanente di Spinoza, manifesta il Reale come un tutto molteplice ancora *inorganizzato*, antecedente al soggetto e alla chiarificazione strutturale e della rappresentazione. Il corpo senza organi è il *rovescio della struttura*⁵⁶. Deleuze e Guattari sono chiarissimi: il compito de *L'anti-Edipo*, è quello di portare all'autocritica Edipo e di ripensare il desiderio, sgomberando il campo dalle immagini della rappresentazione e della struttura *verso il suo rovescio, che è la produzione reale del desiderio, o puro essere di desiderio*. Il rovescio della struttura non è altro che l'apertura del campo trascendentale-intensivo del desiderio e dell'inconscio - e quindi del Reale - che nell'opera dei due francesi acquisisce il nome di corpo senza organi.

Il funzionamento della struttura prevede un uso esclusivo delle sintesi disgiuntive ed i segni di cui si compone diventano significanti solo grazie all'effetto di un simbolo dispotico, di un "segno estrapolato" «che li totalizza in nome della sua propria assenza e del suo ritiro»⁵⁷ consentendo la rappresentazione di ogni elemento della produzione di desiderio riunendo tutte le sue parti slegate in un insieme. Così il desiderio viene ricondotto ad un termine mancante, la cui essenza stessa consiste

esteso e durevole, dei gradi di potenza o delle essenze singolari intese come parti intensive della sostanza» (P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009, cit., p. 81).

⁵⁵ «Il corpo senza organi si ripiega sulla produzione desiderante, e l'attira, se l'appropria. Le macchine organi - e qui *Deleuze e Guattari intendono tutti i tipi di società (il corpo della terra, il corpo del Despota, il corpo del capitale-denaro) che formano la superficie d'iscrizione e registrazione del desiderio* -, si attaccano su di esso come su un gilè di fiorettista [...] una macchina d'attrazione succede, può così succedere, alla macchina ripulsiva (*il CsO*) [...] Le due coesistono, e l'umor nero si incarica non di risolvere le contraddizioni, ma di far sì che non ce ne siano, che non ce ne siano mai state. Il corpo senza organi, l'improduttivo, l'inconsumabile, serve da superficie per la registrazione di tutto il processo di produzione del desiderio, cosicché le macchine desideranti sembrano emanarne nel movimento oggettivo apparente che gliene riconduce» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 13).

⁵⁶ Per Deleuze e Guattari è stato Lacan ad indicare la via al rovescio della struttura. Ogni struttura, infatti, organizzata simbolicamente attraverso le esclusioni indotte dal funzionamento del Significante, ha come suo rovescio l'«oggetto piccolo (a)».

⁵⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 353.

specificatamente nel mancare, e i suoi segni, in sé stessi asignificanti, assumono significato nella rappresentazione solo in funzione di tale significante dell'assenza, emblema della differenza concepita sul fondamento di una mancanza irriducibile. La struttura stessa, pertanto, si forma e funziona in virtù di codesto elemento simbolico: «il grande Altro come sesso non umano fa posto, nella rappresentazione, ad un significante del grande Altro come termine sempre mancante, sesso troppo umano, fallo della castrazione molare»⁵⁸.

Il rovesciamento della struttura apre di contro all'inorganizzazione del reale e alla frammentazione dei suoi oggetti parziali, elementi intensivi dell'inconscio del desiderio, «che entrano in sintesi o interazioni indirette, poiché non sono parziali nel senso di parti estensive, ma piuttosto parziali come le intensità in cui una materia riempie sempre lo spazio in gradi diversi (l'occhio, la bocca, l'ano, come gradi di materia)»⁵⁹. E l'unico modo di approccio a tali elementi è l'uso positivo della sintesi disgiuntiva⁶⁰, in quanto essi sono pure molteplicità positive senza esclusione o negazione che non trovano supporto in un'unità strutturale o personale, ma unicamente una materialità propria nel medesimo piano di composizione, il corpo senza organi: «il corpo senza organi è la sostanza stessa e gli oggetti parziali i suoi

⁵⁸ Ivi, p. 353-354. Tra i riferimenti più importanti e privilegiati a questo punto della trattazione troviamo l'opera di Serge Leclaire *La réalité du désir* in cui, secondo gli anti-Edipo, lo psicanalista mostra come la struttura sia organizzata su di un termine mancante, ad un significante della mancanza. Così troviamo nel testo di Leclaire: «è il significante elettivo dell'assenza di legame, il fallo, che si ritrova nel privilegio unico del suo rapporto all'assenza della mancanza, emblema della differenza per eccellenza, la differenza irriducibile dei sessi [...] L'uomo può parlare proprio perché in un punto del sistema del linguaggio c'è un garante dell'irriducibilità della mancanza: *il significante fallico* [...]» (Ivi, cit., nota 1 a p. 354).

⁵⁹ Ivi, p. 352.

⁶⁰ *L'anti-Edipo* vuole una *catena molecolare* (chiamata *Numen*) a sostituzione di quella significante che utilizza la sintesi disgiuntiva in un uso esclusivo riferendo tutti i suoi elementi ad un Significante ultimo che distribuisce un Valore di significazione, conferendo senso e coerenza. La catena molecolare è in grado di rovesciare e di eludere tutti i codici di una qualsiasi struttura. Facendo un uso positivo e illimitato della sintesi tratta i segni del desiderio in se stessi e li articola entro il regime delle disgiunzioni in cui «tutto è possibile»: «questi segni sono punti di natura qualunque, figure macchiniche astratte che giocano liberamente sul corpo senza organi e non formano ancora alcuna configurazione strutturata» (Ivi, p. 375). La catena significante dell'inconscio (Numen) non ha scopo ermeneutico e «non serve a scoprire o a decifrare i codici di desiderio, ma al contrario, a far passare flussi di desiderio assolutamente decodificati, Libido, ed a trovare nel desiderio ciò che confonde tutti i codici e disfa tutte le terre» (Ivi, p. 376).

attributi o elementi ultimi»⁶¹. Questi elementi minimali prodotti dalle macchine desideranti sono «segni del desiderio che compongono la catena significante, ma che non sono essi stessi significanti in quanto non obbediscono ad un gioco di scacchi linguistico ma alle estrazioni di un gioco della tombola che fa uscire ora una parola, ora un disegno, ora una cosa, ora un pezzo di cosa»⁶². Elementi ultimi e irriducibili, vanno presi in sé stessi, in assenza di legame e di senso, ed è questa la loro peculiare coerenza del tutto positiva. La loro dispersione non è una mancanza, ma è la modalità della loro presenza nella molteplicità che essi stessi costituiscono.

Questi elementi realmente distinti, ad esempio, non rispondono alla classica differenziazione del sesso umano in maschile e femminile. Non si è infatti ancora introdotto un termine che funzioni come un fallo che struttura l'insieme e personifica le parti, che unifica e totalizza la libido, l'energia "di macchina", codificando il desiderio e precisandolo come sesso umano. Essi costituiscono un "corpo erogeno" «come emissione di singolarità preindividuali e prepersonali»⁶³ senza legame. Si potrebbe, avvertono Deleuze e Guattari, ristabilire un legame tra questi elementi, dei legami psicologici o etici (il buono, il cattivo), dei legami di significazione, dei legami strutturali attraverso idee o concetti che possano corrispondere loro o possano essere riferiti alle scene e alle persone. Ma ancora una volta si rischierebbe immediatamente di ricondurli al funzionamento di un corpo organizzato, ad una soggettività, e quindi alla singolarità del desiderio soggettivo come in un tutto già formato. Il più grave errore sarebbe proprio, ancora una volta, snaturare gli elementi parziali dell'inconscio che non dipendono gli uni dagli altri, non implicano alcuna opposizione o negazione reciproca, e non significano l'uno in rapporto all'altro, e conseguentemente *concepire il funzionamento dell'inconscio stesso sul modello di quello della coscienza*.

Per condurre Edipo all'autocritica bisogna aprire la struttura al suo rovescio: «al di là delle immagini che la riempiono e del simbolico che la condiziona nella rappresentazione, scopre il suo rovescio in un principio positivo di non-consistenza

⁶¹ Ivi, cit., nota 1 a p. 353.

⁶² Ivi, p. 352. Qualche pagina più in là troviamo scritto: «*Gli oggetti parziali sono le potenze dirette del corpo senza organi, e il corpo senza organi è la materia greggia degli oggetti parziali*» (Ivi, p. 273).

⁶³ Deleuze e Guattari fanno ancora riferimento al testo dello psicanalista lacaniano Serge Leclaire, *La réalité du désir* (Ivi, p. 370).

che la dissolve: ove il desiderio viene riversato nell'ordine della produzione, ricondotto ai suoi elementi molecolari, là ove non manca di nulla, perché si definisce come *essere oggetto naturale e sensibile*, nello stesso tempo in cui il reale si definisce come *essere oggettivo del desiderio*»⁶⁴.

⁶⁴ Ivi, p. 354.

2. Filogenesi e cartografia: metodi e prospettive a confronto

«La storia universale è storia della contingenza; tagli, limiti e non continuità».

G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*

«Il *mondo fittizio* di soggetto, sostanza, ragione, ecc. è *necessario*: è in noi un potere che ordina, semplifica, falsifica, separa artificialmente.

“Verità”- volontà di padroneggiare la molteplicità delle sensazioni.

-*Allineare* i fenomeni secondo determinate categorie

-In ciò noi muoviamo dalla credenza dell’ “in sé” delle cose (prendiamo i fenomeni come *reali*). Il carattere del mondo in *divenire* come non *formulabile*, come “falso”, come “contraddittorio”. *Conoscenza* e *divenire* si escludono a vicenda.

Conseguentemente la “conoscenza” dev’essere qualcosa d’altro; deve precederla una volontà di rendere conoscibile, una specie del *divenire* stesso deve creare l’*illusione dell’essere*».

F. Nietzsche, *La volontà di potenza*

Il terzo capitolo de *L'anti-Edipo* - il nucleo di questo lavoro - è dedicato a quella che possiamo definire, riprendendo la terminologia utilizzata da Alessandro Fontana nell’introduzione all’opera, una *teoria generale delle formazioni o stadi sociali*, determinata a partire dall’individuazione delle tre principali macchine o dispositivi storici d’iscrizione del desiderio (la *macchina territoriale primitiva*, la *macchina dispotico barbarica* e la *macchina capitalistica civilizzata*). Come vedremo, la prima forma sociale che viene analizzata dai nostri anti-Edipo è *la società primitiva*, che iscrive il desiderio sul corpo pieno della terra, seguito dalla *società barbarica* che lo iscrive sul corpo pieno del despota, ed infine *la società capitalistica* sul corpo pieno del capitale-denaro⁶⁵. Bisogna da subito tener presente che la finalità dell’analisi è

⁶⁵ «A partire dai dispositivi storici d’iscrizione del desiderio viene delineata una teoria generale delle formazioni sociali: la società primitiva iscrive il desiderio sul corpo pieno della terra, la società barbarica sul corpo pieno del despota, la società capitalistica sul corpo pieno del capitale-denaro» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, Les Éditions de Minuit,

quella di rileggere tutta la storia seguendo l'evoluzione e le modalità in cui il desiderio produce, scorre e s'intesse nelle differenti formazioni economiche e sociali, e seguirne il processo produttivo che si dispiega a senso unico nell'uomo, nella natura e nella storia, alla luce del e a partire dal capitalismo, adottando una *prospettiva filogenetica* che permetta anzitutto di individuarne la stadialità. Possiamo così definire questo capitolo come una ricostruzione storica a *rebours* del desiderio, nella quale affiorano i "nodi" rilevanti del suo incedere produttivo alla luce del suo doppio movimento continuo di *territorializzazione* e *deterritorializzazione*, di *codificazione* e *decodificazione*, che anima e in cui si dispiega la produzione desiderante e sociale.

I due anti-Edipo teorizzano *il sistema della rappresentazione*. Con esso s'intendono tutti i dispositivi o strutture storicamente affermati attraverso i quali ogni formazione sociale codifica, rimuove, contiene, iscrive, e ordina il desiderio ai fini della propria evoluzione. Tale sistema si coordina attraverso delle funzioni sempre variabili che lavorano in *profondità*, forzando il desiderio entro l'organizzazione economica e sociale, e in *superficie*, ossia nella strutturazione e destrutturazione dell'organizzazione del segno e delle forme di scrittura.

Freud, come si evince da *Il disagio della civiltà*⁶⁶, intende la rimozione del desiderio come una funzione autonoma e indipendente dalla repressione sociale, poiché la rimozione della pulsione incestuosa primordiale (Edipo) è la condizione di possibilità di ogni società antecedente ad ogni suo possibile sviluppo. Lacan riprende e ritematizza la funzione strutturante dell'Edipo freudiano mettendone in risalto il valore simbolico in rapporto alla dimensione soggettiva. Come suggerisce Recalcati: «l'Edipo freudiano consente al soggetto di articolare il proprio desiderio alla Legge simbolica della castrazione, la quale impone universalmente agli esseri umani la rinuncia al godimento incestuoso offrendo come contropartita la possibilità di un'identificazione simbolica che permette al soggetto di assumere il proprio sesso e di affermarsi non solo come subordinato alla castrazione, ma proprio grazie a questa

Paris 1972; tr. it. e introduzione a cura di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975 (2002), cit., pp. XXVIII/XXIX introduzione per l'edizione italiana).

⁶⁶ S. Freud, *Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität, 1908, (Das Unbehagen in der Kultur, 1929)*; tr. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino (2012).

subordinazione, come un soggetto di desiderio»⁶⁷. Edipo, pertanto, concilia la libido con la normatività culturale rendendo possibile lo sviluppo del desiderio soggettivo in mediazione con la Legge rappresentata simbolicamente dal Padre edipico. Dove vige quest'ultima, spiega Recalcati, - che per Lacan è fondamentalmente la Legge della parola, mentre in termini freudiani è la Legge primordiale della castrazione simbolica - c'è possibilità per la Civiltà e per la Cultura. La Legge fonda la Civiltà, emergente dall'ordine naturale, decretando «l'impossibilità dell'incesto come condizione di possibilità del desiderio»⁶⁸.

Deleuze e Guattari, che si allineano sia con Reich⁶⁹ che con Marcuse, tentano di rovesciare l'ipotesi di Freud mostrando come la rimozione sia un effetto storico della repressione sociale, un effetto del campo sociale sul desiderio: la rimozione è una funzione della repressione che suscita uno spostamento esercitandosi sulla natura pulsionale del desiderio. Ogni formazione sociale, esprimendo la tendenza quasi innata all'autoconservazione, inibisce, limita, rimuove e reprime *il processo produttivo che ne segna il limite*, come una linea schizofrenica di rottura assoluta. La repressione sociale, detto altrimenti, non è conseguente alla rimozione pulsionale originaria di un desiderio incestuoso, è piuttosto la repressione sociale, in una determinata fase culturale e storica della civiltà, che si rappresenta il desiderio nell'immagine della pulsione incestuosa di Edipo per poterlo rimuovere. Allo stesso tempo Deleuze e Guattari vogliono mostrare - attraverso la lunga analisi di *Selvaggi, barbari, civilizzati* - come la tesi secondo cui l'iscrizione storica del desiderio nell'Edipo *non determina necessariamente* l'iscrizione di Edipo nella natura del desiderio: Edipo è un puro limite, un effetto storico-genealogico.

⁶⁷ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

⁶⁸ Ivi, p. 100. Così continua Recalcati: «Il “complesso edipico” è ciò che simbolizza la realtà del soggetto del desiderio; esso coincide con la Legge stessa della Cultura che, per un verso, si sovrappone all'ordine della Natura normativizzandolo e, per l'altro, rompe la gabbia immaginaria della relazione speculare aprendo il soggetto alla dialettica del riconoscimento del proprio desiderio (inconscio) [...]. La legge primordiale è dunque quella che regolando l'alleanza sovrappone il regno della cultura al regno della natura, in balia della legge dell'accoppiamento. La proibizione dell'incesto non ne è quindi che il cardine soggettivo» (Ibidem).

⁶⁹ «La forza di Reich sta nell'aver mostrato come la rimozione dipendesse dalla repressione [...] la repressione ha appunto bisogno della rimozione per formare dei soggetti docili e assicurare la riproduzione della formazione sociale» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 131).

Così come viene concepito a partire da *L'anti-Edipo*, il desiderio, che opera e funziona concretamente come produzione del reale, si distingue dalla struttura. Va pensato piuttosto come una macchina produttrice in cui “montaggio e funzione” sono del tutto coincidenti. Il desiderio si produce secondo una modalità definita molecolare, mentre la struttura sociale ed economica ha un ordine definito molare. Piegarlo il funzionamento molecolare su quello molare, ossia iscrivere il desiderio in una qualsivoglia struttura, significa «sostantificarlo, legarlo all'organismo come pulsione sempre mancante del suo oggetto, correlarlo al soggetto in un certo rapporto intersoggettivo di domanda rispetto all'altro (l'altro attraverso il cui desiderio il soggetto si costituisce), mettere in movimento la meccanica infernale della castrazione e l'istanza simbolica della Legge (interdizione dell'incesto): non è altro che questo l'operazione edipica nelle forme differenzianti del simbolico e in quelle identificatorie dell'immaginario»⁷⁰. Nello specifico, interpretare il desiderio attraverso la struttura di Edipo significa proprio interpretarlo secondo la dimensione della mancanza operata dalla castrazione, che lo istituisce come tale e che lo fa essere: *desiderio del desiderio, desiderio dell'Altro*.

Non esistono dualismi netti tra la produzione desiderante e tutto ciò che costituisce il campo sociale; la differenza consiste unicamente nel regime di funzionamento macchinico. Posta a fondamento un'identità di natura (o di essenza) non c'è né opposizione né dialettica. È la produzione desiderante stessa che, talvolta paradossale e contraddittoria, è capace di effettuarsi come movimento rivoluzionario o canalizzarsi in quelle costruzioni auto-repressive che hanno caratterizzato la storia della cultura e del mondo occidentale.

L'analisi, vera e propria “microfisica” del desiderio, pertanto, è totalmente rivolta al funzionamento del desiderio come processo produttivo reale nel suo accadimento storico. La storia, analogamente, dev'esser pensata come una macchina, come una macchina desiderante. In essa tutto si produce, si fabbrica, si taglia e si congiunge componendo un piano di registrazione molteplice e articolato, ove s'intersecano flussi e serie, emergono intensità, si depositano oggetti, si accumulano segni, codici e iscrizioni. Benché in quest'opera si faccia ancora riferimento a fasi, stadi ed eventi che seguono un andamento cronologico e storico pressoché lineare, l'ordine spazio-

⁷⁰ Ivi, p. XVI.

temporale non è concepito rigidamente, e la storia non viene assunta come un immenso archivio grazie al quale è possibile indicare l'origine e le cause di un evento specifico. Pertanto vengono elusi sia un approccio marcatamente storicista, sia la prospettiva genealogica. L'accadere autopoietico della storia, il suo prodursi, non è analizzato mediante un approccio strutturale. Di tale movimento autoproduttivo, puramente contingente, che non ha né origine né un fine, è necessario non tanto datare o determinare le cause degli eventi che lo compongono, ma piuttosto analizzare come i suoi processi funzionino e si smontino, come e su quali peculiari coordinate si esprimano.

La storia stessa è un movimento produttivo reale che procede grazie a flussi che si tagliano, si arrestano o si concatenano, che formano e che scompongono codici e territori. Quindi il desiderio e la sua storia sono l'accadere del Reale, nella sua dimensione immanente: un Reale (Essere) che non rinvia ad altro da sé, che trae da sé stesso il proprio valore e non si qualifica mediante una verità trascendente ed "esteriore". L'immanenza indica l'inclusione dell'essere nei suoi modi (enti); come l'Essere si dà o si dice nella molteplicità dei modi a cui è immanente. Così il desiderio si dà ed è immanente al campo sociale in cui scorre. Si desidera sempre e solo in funzione di un concatenamento in sviluppo, ossia entro una produzione reale, storica e sociale entro cui si è presi.

La questione del desiderio e del suo inconscio in particolar modo nel capitolo terzo de *L'anti-Edipo* assume un radicale spostamento d'asse rispetto alla psicanalisi. L'analisi è una vera e propria critica economico-sociale del desiderio, capace di metterlo a fuoco nella sua relazione mutevole con le forme sociali storiche, le istituzioni, i codici collettivi, con tutto ciò che costituisce il suo territorio di produzione; questa è la superficie dove poterlo intercettare osservandone i movimenti. Se il piano di composizione delle macchine desideranti, il terreno in cui esse creano i propri concatenamenti, è primariamente economico-sociale, l'ambito familiare pertanto sarà uno spazio tra gli altri, non quello eminente. Così l'inconscio molecolare, vera e propria molteplicità differenziata, debordante e non edipizzabile, si compone di molteplici frammenti sociali, storici, economici, familiari. Se il desiderio - pensato al di fuori di ogni coordinata personologica ed oggettuale -, è il processo "continuo" dell'esistenza naturale-umana, "ignaro del principio e della

fine”, che si dispiega, si compone e si scompone come un flusso mutevole in un territorio, la storia, allo stesso modo, dev’essere pensata come una superficie (piano) mobile di composizione e scomposizione di flussi e particelle. Piano dove si registra la produzione contingente del Reale. Spazio di registrazione di eventi, in cui si producono e si disperdono regimi di segni e codici, entro cui si alternano stadi socio-economici ed istituzioni trasformate dai movimenti di *territorializzazione* e *detrterritorializzazione*. Riprendendo le parole di Alessandro Fontana, si deve immaginare la storia «come una massa globulare, una necessità, con oggetti puntuali inegualmente distribuiti e stati d’intensità differenziali: insieme aleatorio e stocastico più che continuo statistico [...] Una sorta di superficie di registrazione complessa, un’intersezione di serie trasversali, un luogo inesteso d’intensità e di flussi; *un insieme di molteplicità sul corpo senza organi della storia*; in altre parole la storia come macchina desiderante»⁷¹. Il desiderio - macchina produttiva del reale - opera secondo un movimento che non è dialettico-oppositivo, ma produttivo-immanente. La sua storia va intesa parimenti come una macchina produttrice un movimento *autopoietico*, immanente ed aperto.

Il lavoro dei due anti-edipo non è storiografico, né strettamente genealogico, ma potremmo definirlo *filogenetico*, ossia teso a ripercorrere l’evoluzione del processo storico-produttivo del desiderio e delle formazioni storiche e sociali ad esso connesse, tenendo ben ferma però la mancanza di una sua struttura interna, di un punto d’origine e di un fine. Solo in questo modo, e mediante tale prospettiva, *L’anti-Edipo* può prendere sotto braccio la storia affinché abbia una funzione per l’attualità, poiché quest’ultima non è altro che il derivato del movimento dei flussi, degli stadi e di quei punti critici che in essa s’imprimono e la determinano nel suo movimento contingente.

La ricostruzione storico-genealogica è sostituita da un’analisi materialista di stati di cose e produzioni reali fusa assieme ad un approccio funzionalista. L’analisi filogenetica delle macchine sociali storicamente affermatesi e della produzione desiderante e sociale è diretta massimamente al funzionamento di tali macchine e al movimento interno tra il desiderio e il sistema/la struttura sociale. La ricerca di un

⁷¹ Introduzione di A. Fontana per G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., pp. XI/XII.

senso interno, di un significato e di una struttura è sostituita dall'osservazione sul funzionamento e sulla composizione degli elementi essenziali di ogni stadio sociale: come funziona, non cosa significa. Ad esempio, come vedremo, i due anti-Edipo prendono in analisi il sistema economico primitivo d'alleanza e osservano quali funzioni possiedono nella macchina territoriale selvaggia lo scambio, il debito, il sistema d'iscrizione dei corpi della collettività.

L'opera stessa si presenta come una macchina di scrittura che fa del testo un campo di sperimentazione. L'anti-Edipo sperimenta, infatti, una *grammatica del desiderio*, una "grammatica generale psicotica", di cui Deleuze già aveva abbozzato i lineamenti. La scrittura è un flusso, un flusso di desiderio, e, come scrive Alessandro Fontana nell'introduzione all'opera, in essa scorrono «enunciati incomprensibili e irriconoscibili per una grammatica "immaginaria" (che riduce, traduce, commenta, interpreta) e allucinatori e deliranti per una grammatica "simbolica"»⁷².

Il testo è attraversato da serie molteplici senza una precisa organizzazione strutturale coesa e coerente, benché lo scopo critico e l'impianto teoretico a fondamento siano del tutto chiari. Un'analisi in grado di attraversare ambiti differenti, che si espande trasversalmente secondo più livelli raccogliendo ed intersecando assieme studi etnologici, psicanalisi e filosofia. Le analisi sul *Capitale* di Karl Marx e le sempre attuali considerazioni nietzscheane prendono voce assieme ad ogni sorta di testimonianza etnografica e ricerca antropologica (ai fini della genealogia del debito-alleanza, dell'incesto, dell'Edipo africano ecc.). Oltre al costante riferimento e alla disamina di molte tesi dei più influenti autori della psicanalisi moderna e contemporanea (Freud, Lacan, Klein, Reich, Leclaire, per citarne alcuni) sono fondamentali per le analisi de *L'anti-Edipo* la semiologia e la linguistica di Saussure e Hjelmslev⁷³.

Deleuze e Guattari teorizzano due concetti - *territorializzazione* e *deterritorializzazione*⁷⁴ - che avranno largo uso tra gli estimatori dei due autori e

⁷² Ivi, p. XXIV.

⁷³ Va ricordato inoltre il riferimento, soprattutto nella prima parte dell'opera, a molti autori di letteratura tra cui Marcel Proust, Ferdinand Celine, Lewis Carroll, William Burroughs, e Henry Miller.

⁷⁴ Dando una definizione più generica *Territorializzare* significa instaurare un legame con la terra. *Deterritorializzare* significa, al contrario, sottrarsi o sovvertire tale relazione. Abbandonare il territorio per creare una nuova relazione, ovvero *riterritorializzare*. La

verranno utilizzati dagli stessi anche in *Mille Piani*, il secondo volume di *Capitalismo e Schizofrenia*. Possiamo genericamente definirli due concetti indicanti la doppia dinamica di un movimento trasformativo. Nello specifico indicano il rapporto tra la produzione desiderante e il suo investimento in un determinato campo economico sociale, e come il campo sociale e le strutture economiche codifichino tale investimento: la creazione di un territorio e il suo disfacimento.

Si deve premettere, però, che questi non abbiano un campo di applicazione specifico, ed assumano, solo a seconda del contesto, una caratterizzazione determinata. Potremmo inoltre affermare che sono dei concetti da utilizzare, da applicare, da far funzionare. Concetti che, mediante l'impiego, possono far presa sul reale e sui suoi movimenti restituendocene una "carta", un "modello". Si può parlare di territorializzazione e deterritorializzazione della mano, del viso, ed in generale del corpo o, come nel caso di questo capitolo, in riferimento al campo storico-sociale del desiderio, alla composizione e scomposizione di codici, alle sue linee di investimento-disinvestimento e alla conseguente formazione e dissoluzione di territori. Nel capitolo terzo de *L'anti-Edipo*, la storia e le sue formazioni (stadi) si presentano come un campo di composizione e scomposizione governato da questo movimento dinamico, vero e proprio "flusso", secondo cui si formano e si compongono territori, ordini di codici e segni, formazioni politiche e sociali, apparati, corpi (iscritti e marcati) e sistemi di scrittura. Dinamica d'investimento e disinvestimento del desiderio collettivo nella macchina sociale, delle macchine desideranti in quelle sociali, del molecolare nella molarità delle strutture. È il moto attraverso cui il desiderio s'innesta nel *socius* che lo assorbe, formando ordini e producendo reale, e di come si disinnesta seguendo nuove linee di fuga andando a costruire altri territori. Territorializzazione/deterritorializzazione e codificazione/decodificazione sono le linee di forza, i vettori di composizione e scomposizione di tutto ciò che rientra nella superficie della storia: ordini sociali, strutture economiche, ordini di segni e codici, i molteplici territori che il desiderio investe e disinveste.

deterritorializzazione indica allo stesso tempo uno stato di crisi da cui muove la soppressione dei limiti e il superamento di una frontiera.

La filogenesi proposta da Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo*, lontana da qualsiasi storiografia e non avendo un preciso scopo genealogico, si potrebbe dire preannunci il metodo e la prospettiva cartografica adottata nelle opere successive *Mille Piani* e *Che cos'è la filosofia?*. Possiamo per qualche pagina lasciare in sospeso l'analisi diretta de *L'anti-Edipo* per vedere come in queste due opere cronologicamente successive i due autori hanno sviluppato il metodo dell'immanenza, lo studio dei concatenamenti (*agencements*) reali secondo le loro differenti linee di composizione, da loro chiamato *cartografia*. Bisogna però precisare l'essenziale passaggio dalla nozione di macchina desiderante presente ne *L'anti-Edipo* a quella di concatenamento. L'analisi cartografica, infatti, prescinde sia dalla struttura che dalla nozione anti-Edipiana di macchina. Essa si confronta direttamente con i concatenamenti e con le molteplicità che non sono più contrapposte ad un ordine lineare, venendo meno ontologicamente l'ordine stesso e ogni sorta di serie riferita ad una struttura. Tale metodo intende e considera ogni composizione storico-sociale, ad esempio ogni regime/stadio sociale d'iscrizione del desiderio, come una produzione ed assemblaggio sempre localizzato e territoriale di pezzi (concatenamento), senza finalità e progetto globali, negando l'ipotesi che la società si sviluppi e si componga secondo una linea d'evoluzione organica. La prospettiva cartografica contrappone alla metodologia arborescente – tipica dell'analisi che intende convalidarsi e fondarsi sul modello ad albero costituito da una struttura profonda (radice) e da un asse generatore (tronco) - il modello rizomatico per indicare come in una qualsiasi composizione i concatenamenti che la compongono producano una molteplicità complessa di linee in relazione che si intersecano su un medesimo piano⁷⁵. Il filosofo, se vuole mettersi e mettere il concetto al servizio dell'immanenza pura, deve deviare la saggezza da ogni genealogia e sostituirla con una “geologia” che studia i concatenamenti in termini di spazi, linee e territori, divenendo proprio come un cartografo che, scelta una superficie di riferimento, ispeziona minuziosamente le increspature del terreno e le forme del territorio⁷⁶. Se si

⁷⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2014. Si veda in riferimento il cap. 1. *Introduzione, Rizoma* pp. 48-73 dell'edizione italiana.

⁷⁶ «Datare un concatenamento non significa fare della storia ma restituirgli le sue coordinate di espressione o di contenuto, i suoi nomi propri, infiniti-divenire, articoli, eccità» (G.

parla di molteplicità, linee, strati e intensità, la scrittura filosofica deve abbandonare ogni supposta ideologia e divenire essa stessa concatenamento, poiché non deve né significare, né fondare, né farsi genealogia, ma piuttosto cartografare il “tutto frammentario” e la configurazione mobile e aperta del concetto che non è “oggetto”, ma appunto territorio. Vi è indubbiamente una sostanziale differenza nella concezione della temporalità tra *L'anti-Edipo e Mille piani*, benché già l'opera del 1972 ne preannunci il metodo e la prospettiva, e già la *Logica del senso* deleuziana avesse in qualche modo approntato tali questioni⁷⁷. Se nel primo volume di *Capitalismo e schizofrenia* - nonostante l'analisi segua essenzialmente l'andamento dei movimenti di territorializzazione/deterritorializzazione del desiderio e non sia fondata secondo un preciso piano genealogico e storiografico -, ci confrontiamo con un susseguirsi di stadi/formazioni storiche secondo una temporalità cronologica, nella prospettiva cartografica di *Mille piani*, venendo sospese e annullate le differenze di natura temporale, ci si confronta con ogni sorta di formazione e composizione prescindendo da una precisa sistemazione storica che comprometterebbe l'analisi.

Gli eventi storici non sono più letti secondo una linea di successione cronologica che li renderebbe incomparabili l'uno con l'altro poiché situati in essa, ma vengono da essa estrapolati per essere ricomposti in uno o più piani temporali (*plateaux*) in cui anche eventi storici cronologicamente molto distanti vengono considerati contemporaneamente coesistenti. Grazie a questa mutazione di prospettiva da un tempo cronologico a un tempo topologico, si possono sperimentare nuove relazioni tra eventi, pregiudicate invece dalla classica concezione cronologica del tempo. Come gli stessi autori indicano nella prefazione all'edizione italiana di *Mille piani*: «La storia universale della contingenza vi acquisisce una più grande varietà... Invece di seguire come ne *L'anti-Edipo*, la successione tradizionale selvaggi-barbari-civilizzati, ci troviamo così di fronte a ogni sorta di formazioni coesistenti: i gruppi primitivi, che operano per serie e valutazione “dell'ultimo”, in una sorta di strano marginalismo; le comunità dispotiche, che costituiscono al contrario insieme

Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion Paris 1977; tr. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, (con C. Parnet), con postfazione di A. Negri, Ombre Corte, Verona, 2011, cit., p. 92).

⁷⁷ Si vedano a riguardo le pp. 163, 164, 165 in P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009.

sottomessi a processi di centralizzazione (apparati di Stato); le macchine da guerra, che non si appropriarono degli Stati senza che questi si appropriino della macchina da guerra che prima non possedevano; i processi di soggettivazione, che si esercitano negli apparati di Stato e in quelli guerrieri; la messa in convergenza di questi processi, nel capitalismo e attraverso gli Stati corrispondenti; le modalità di un'azione rivoluzionaria; i fattori comparati, in ogni caso, del territorio, della terra e della deterritorializzazione»⁷⁸.

Nelle pagine conclusive del capitolo *Il piano d'immanenza* della prima parte di *Che cos'è la filosofia?*, i due autori spiegano come, rinunciando ad un punto di vista e ad un approccio strettamente storico e cronologico agli eventi, e considerando il tempo come un unico piano di consistenza in cui si sovrappongono in ordine stratigrafico “il prima e il dopo” dell'ordine cronologico, come un piano temporale in cui coesistono nello stesso tempo eventi cronologicamente appartenenti ad epoche diverse, si possano ad esempio riaffrontare questioni e problematiche filosofiche fondamentali altrimenti inaccessibili. Il tempo della filosofia non è più quello della storia, ma una coesistenza infinita di piani in divenire: «il divenire infinito della filosofia»⁷⁹. Se il tempo ne *L'anti-Edipo* è ancora cronologico, il tempo della cartografia di *Mille Piani*, e di *Che cos'è la filosofia?* è “stratigrafico” o “topologico”. È il solo che può far emergere una “carta” sconosciuta. Temporalità

⁷⁸ Prefazione all'edizione italiana di *Mille piani*, in G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., pp. 44 – 45.

⁷⁹ «Si può dire che un piano sia “migliore” di un altro, che risponda o meno alle esigenze dell'epoca? Cosa vuol dire rispondere alle esigenze, e quale rapporto esiste tra i movimenti o tratti diagrammatici di un'immagine del pensiero e i movimenti o tratti socio-storici di un'epoca? Tali problemi possono essere sviluppati solo rinunciando al punto di vista strettamente storico del prima e del dopo e prendendo in considerazione il tempo della filosofia piuttosto che la storia della filosofia; cioè un tempo stratigrafico, in cui il prima e il dopo non indicano altro che un ordine di sovrapposizioni [...]. Il tempo filosofico è quindi un grandioso tempo di coesistenza, che non esclude il prima e il dopo ma lo sovrappone in un ordine stratigrafico. È un divenire infinito della filosofia, che interseca, ma non si confonde con la sua storia. La vita dei filosofi, e anche la parte più marginale della loro opera, obbediscono a leggi di ordinaria successione; ma i loro nomi propri coesistono e brillano, sia come punti luminosi che ci fanno riattraversare le componenti di un concetto, sia come punti cardinali di un foglio o di uno strato che non cessano di ritornare fino a noi, come la luce delle stelle morte, più viva che mai. La filosofia è divenire, non storia; è coesistenza di piani, non successione di sistemi» (G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996 (2002), cit., pp. 46, 47, 48).

non “immobile”, ma “sospesa”, come uno spazio in cui coesistono infinite virtualità e molteplici pieghe⁸⁰.

Un esempio di metodo cartografico lo troviamo nel capitolo *Geofilosofia*, in cui i due autori cercano di far emergere il rapporto tra filosofia e grecità. La questione viene affrontata dapprima rigettando sia l'ipotesi che la filosofia presenti una necessità interna sia di per sé, sia nella sua origine greca, ossia l'ipotesi di un “miracolo greco”. Pensare la filosofia significa confrontarsi con un divenire puro, con il puro divenire di un evento su un piano d'immanenza: la questione dell'Origine non ha senso di porsi. Adottare la prospettiva storica è un tentativo fallimentare, in quanto la storia è incapace di cogliere l'evento nel suo divenire ma solo il suo effettuarsi in uno stato di cose e in un vissuto determinato. L'impensabile per la storia è il divenire, l'evento virtuale di cui può afferrarne solo l'attualizzazione.

La geofilosofia, se vuole pensare la nascita della filosofia, deve affrancarsi da ogni pretenziosa ricerca dell'Origine e liberarsi dalla Necessità, affermando di contro la fecondità e la consistenza di un ambiente. Pensare il frutto di un incontro tra l'ambiente greco e il piano d'immanenza del pensiero, riscoprendo il divenire, legato alla storia ma che non deve essere confuso con essa⁸¹. Se esiste una ragione della filosofia, essa può essere solo contingente, frutto di una congiunzione, di un incontro,

⁸⁰ «Un tempo che viene concepito come uno spaccato composto da più virtualità parallele che si dispiegano coesistendo nell'istante. Da qui l'idea che si possa viaggiare nel tempo sorvolandolo a velocità infinita, esplorando il suo spazio. È in questo modo che procede il Dio leibniziano della Monadologia, quando legge il futuro nel passato grazie alla sua capacità di penetrare in tutte le pieghe del tempo. Produrre l'evento significherebbe allora piegare lo spazio su se stesso, cortocircuitarlo per velocificazione per farne “schizzare” del tempo. Ma come approcciare e trovare questo “tempo sospeso”? [...]. A partire da una lontananza siderale diviene allora possibile esplorare delle “temporalità laterali” e affacciarsi su di esse come su blocchi di spazio («cristalli di spazio-tempo», secondo la terminologia di Deleuze e Guattari)» (*Le ultime lezioni sono già state fatte, da sempre* di C. Arcuri, in G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Op. cit., pp. 238 – 239).

⁸¹ Così afferma Deleuze in merito alla differenza tra storia e divenire nella conversazione con Toni Negri del 1990 ora pubblicata sotto il titolo *Controllo e divenire* in *Pourparler*: «Il fatto è che sono diventato sempre più sensibile a una distinzione possibile tra il divenire e la storia. Nietzsche diceva che non si sarebbe combinato nulla d'importante senza un "nucleo non storico". Non si tratta di un'opposizione fra l'eterno e lo storico, né fra la contemplazione e l'azione: Nietzsche parla di ciò che si fa, dell'evento stesso o del divenire. Dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia. La storia non è la sperimentazione, è solo l'insieme delle condizioni in un certo senso negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che sfugge alla storia. Senza la storia, la sperimentazione resterebbe indeterminata, incondizionata; ma la sperimentazione non è storica». (G. Deleuze, *Pourparler*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000 (2014), cit., pp. 224-225).

di una composizione di fattori che avrebbe potuto essere differente. Nel considerare ogni sorta di evento, il filosofo deve mirare a quel “nembo non-storico” da Peguy definito mediante il concetto di “internità”, ossia deve installarsi in esso, nel suo divenire, e risalirlo; “ringiovanire” e contemporaneamente “invecchiare” in esso, osservandone e diagnosticandone le dinamiche di sviluppo, le intensità, le sue parti e le singolarità. Si tratta di individuare quei divenire in movimento, elementi non-storici che costituiscono ogni evento, che attraversano la storia, ne escono e ritornano, che significano in rapporto ad essa benché da essa si distinguano⁸².

La storia cerca di rendere intelligibile e comprensibile ogni evento ed ogni divenire conferendo ad essi un significato ed un senso. Ciò comporta, in primo luogo, che l’analisi storica attribuisca all’evento o al divenire un soggetto agente, e, in secondo luogo, la lettura causale di ogni processualità, in quanto l’analisi necessita sempre di cause ed effetti, ossia di un ordine stabilito grazie al quale poter compiere le proprie codificazioni. La storia, pertanto, inietta il soggetto ove può, soggettivizza, e molarizza, ovvero interpreta utilizzando delle strutture e delle categorie. Per queste ragioni la storia è del tutto incapace di «leggere» il divenire ed i suoi effetti, essendo quest’ultimo desoggettivato e impersonale, molecolare e non molare, eversivo rispetto ad ogni decifrazione e lettura dialettica o causale. Ciò che interessa alla filosofia, dimenticatasi di ogni intento storico, è il divenire; ed il divenire non è un evento storico, nemmeno un mero processo trasformativo di un’identità verso un’alterità - il passaggio da uno stato “A” ad uno stato “B” -, ma è l’essere-aperto che si colloca nel mezzo, tra gli eventi, l’intermezzo e la “distanza”. In questo senso il divenire è irriducibile alla storia e si differenzia da essa.

Queste pagine di Deleuze e Guattari sono senza dubbio compatibili ed affini con la microfisica dell’evento di Foucault, per cui l’Attuale, mutuato dal concetto di “inattuale” nietzscheano, è ciò che si differenzia e che non dev’essere confuso con il mero presente⁸³. Il filosofo, “medico della civiltà”, deve interessarsi non tanto a ciò

⁸² «Quali sono oggi i divenire che ci attraversano, che ricadono nella storia senza derivarne, o piuttosto che ne derivano solo per uscirne?» (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia*, Op. cit., p. 107).

⁸³ «Ciò che conta è la differenza fra il presente e l’attuale. Il nuovo, l’interessante è l’attuale. L’attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l’Altro, il nostro divenir Altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che già non siamo più. Dobbiamo distinguere non soltanto il passato

che siamo nel tempo presente, ma deve fraternizzare con il divenire; la filosofia è un divenire ed è una questione di divenire. Per i due filosofi francesi è quanto mai inutile cercare una ragione analitica, un motivo originario che leghi la filosofia alla Grecia; è invece necessario, riprendendo le affermazioni di Nietzsche, guardare all'intensità di un'"atmosfera", al "clima", all'"ambiente" che governano e aleggiano nell'accadere dell'evento, dimenticandosi dell'origine. È necessario strappare sia la filosofia che la storia al "culto della necessità" e delle origini ed affermarne di contro l'assoluta contingenza. Quando la filosofia cessa di farsi storiografica può vedere quelle linee di fuga che compongono il divenire, e quell'elemento non storico dell'evento che per Nietzsche somiglia più ad un "atmosfera avvolgente", ad un "momento di grazia". Il divenire si origina "collocandosi" nella storia ma non è storico, in essa vi ricade, ma non ne fa parte, non ha né un inizio, né fine, né finalità. I puri divenire, eventi puri collocati in un piano d'immanenza, come lo sono i divenire-rivoluzionari, le società di amici o di resistenza che attraversano di continuo la storia, hanno a che fare con un ambiente, con un territorio: «Ciò che la storia coglie dell'evento è il suo realizzarsi in stati di cose o nel vissuto, ma l'evento nel suo divenire, nella sua consistenza propria, nella sua autoposizione in quanto concetto, sfugge alla Storia»⁸⁴.

Secondo tale lettura, sia Hegel che Heidegger, nel tentativo di concepire il legame tra terra greca e filosofia restando fedeli alla necessità di un origine, confondono la filosofia con la sua propria storia leggendola come sviluppo interno della storia occidentale; entrambi i filosofi, avendo confuso il divenire - l'evento del concetto come puro evento in divenire su un piano d'immanenza - con la storia restano degli storicisti. Questa confusione tra divenire, evento e storia si mostra, benché ci sia una quasi totale lontananza tra il pensiero dei due filosofi tedeschi, quando entrambi pongono la storia occidentale - l'uno come disvelamento/occultamento dell'Essere, l'altro come auto-movimento dialettico dello Spirito in un farsi Assoluto - come una "forma d'interiorità" entro e grazie alla quale il concetto si sviluppa secondo un movimento necessario e disvelando il suo destino. Detto altrimenti, entrambi

dal presente ma, più profondamente, il presente dall'attuale. L'attuale non è la prefigurazione, magari utopistica, di un avvenire ancora della nostra storia, ma piuttosto l'adesso del nostro divenire» (Ibidem).

⁸⁴ Ivi, p. 105.

leggono, alla luce del concetto, l'andamento necessario della storia, fondato sull'astrazione concettuale dell'elemento storico reso quasi circolare. E tutto ciò per Deleuze e Guattari inficia drasticamente l'"imprevedibile" creazione dei concetti, l'infinita molteplicità di concetti rizomatici e territori che il piano d'immanenza del pensiero testimonia.

Per i due anti-Edipo, una delle cifre più importanti della riflessione ontologica heideggeriana è di aver letto il divenire storico del pensiero secondo il doppio movimento di territorializzazione/deterritorializzazione, e specificatamente di aver saldato il pensiero ontologico, la riflessione sulla differenza ontologica tra Essere ed essente, alla Terra e al territorio, concependo il greco primariamente come l'"abitante" dell'Essere, colui che ne possiede la parola. Il territorio del greco consiste nel suo "tesoro linguistico", la lingua dell'essere, "luogo" in cui gli è concesso di "abitare". La terra del greco è la sua lingua, o meglio il linguaggio dell'essere: il territorio (*Ortschaft*) "luogo" in cui l'essere appare e si dona al linguaggio "facendosi parola". Per il filosofo tedesco la storia dell'Occidente, passato il periodo auratico della grecità, coincide con la lunga deterritorializzazione del concetto dell'essere come differenza ontologica tra essere/ente, ossia come storia della dimenticanza del suo senso. Solo la grecità ha saputo trattenersi presso l'Essere custodendone la verità, il resto della storia della Terra occidentale, compromessa giocoforza da quel pensiero (logico-metafisico) che ne dimentica il senso, coincide con la struttura dell'evento dell'Essere stesso che si invia e che va via via simultaneamente sottraendosi⁸⁵. Detto in termini deleuziani: l'evento della storia occidentale è l'evento della deterritorializzazione dell'Essere – la dimenticanza del suo senso proprio che i greci originariamente abitavano e custodivano, ma che si è

⁸⁵ Secondo la lettura filosofica e storica di Heidegger il pensiero dell'essere trova la propria origine nelle parole del pensiero greco del periodo auratico. L'essere si è affidato e concesso al linguaggio greco, quale luogo (*Ort*) della sua apertura manifestativa. È solo durante questo inizio storico epocale (*Amfang*) che il pensiero riesce a trattenersi "presso" la verità (*a-létheia*) dell'Essere- tensione e contrasto tra ciò che resta latente (*léthe*) e ciò che è svelato (*a-letheia*), tra occulto (*Verborghenheit*) e manifesto (*Un-verborghenheit*)- custodendo e meditando il senso essenziale della differenza ontologica tra essere ed ente, preservandoli da un'impropria identificazione. La struttura stessa dell'Essere, come ciò che si mostra da sé venendo all'aperto ma che allo stesso tempo si trattiene in sé obliandosi, ritraendosi e custodendo il proprio senso, coincide con il destino storico dell'occidente, la Terra natia del pensiero metafisico che ne smarrisce inconsapevolmente il senso autentico. Il travisamento e lo smarrimento del senso dell'essere e la sua dimenticanza, quale incuria epocale del pensiero, riflettono per Heidegger la struttura veritativa dell'essere stesso.

perso nella volontà umana di dominio e cura dell'essente concretizzatasi appieno nell'incessante sviluppo tecnico della civiltà occidentale.

Ciò a cui aspira Heidegger, quasi invocando uno "spirito tedesco", è di ritornare con il pensiero "presso" l'essere: il tedesco può tornare al greco, può riterritorializzarsi nel greco, ed il greco può "rivivere" nel tedesco⁸⁶. Ma è qui, per i due anti-Edipo, che Heidegger cade in errore: in forza delle essenziali risonanze tra la lingua greca e quella tedesca, credendo in una nuova possibilità per il pensiero dell'essere, di un suo "nuovo inizio", volendo tornare alla greicità passando per i tedeschi, ha riterritorializzato il tedesco nel greco e «si è perso nei sentieri della riterritorializzazione perché sono cammini senza segnavia né parapetti»⁸⁷; ha confuso greci e tedeschi, e «cosa c'è di peggio del trovarsi davanti un Tedesco quando ci si attendeva un greco?»⁸⁸. Heidegger ci ha visto male, filosoficamente perché ha visto nel tedesco una nuova destinale possibilità per il pensiero, ma soprattutto perché ha scambiato il nazi-fascista tedesco per un creatore di esistenza e libertà alla pari dell'uomo greco.

Ampliando molto brevemente la questione, che meriterebbe tuttavia una trattazione a sé molto più dettagliata, possiamo far riferimento a quanto emerso dalle riflessioni di Heidegger nei *Quaderni neri*⁸⁹ (*Schwarze Hefte*) di recente pubblicazione. Il concetto di territorializzazione e deterritorializzazione è di grande rilevanza quando il filosofo tedesco pretende di definire, con un'inevitabile ricaduta metafisica, l'essenza dell'ebraismo e dell'uomo ebreo. Esso è sradicato, senza patria e suolo, e senza mondo (*weltlos*). È l'esempio eminente di un mondo sulla via della derazzificazione causata dalla continua commistione e convivenza tra popoli

⁸⁶ «Per Heidegger non si tratta di andare al di là dei greci; basta riprendere il loro movimento in una ripetizione ricominciante, iniziante, in quanto l'Essere, in virtù della sua struttura, si invia sottraendosi, e la sua storia, la storia della Terra, è la storia del suo sottrarsi, della sua deterritorializzazione nello sviluppo tecnico-mondiale della civiltà occidentale iniziata da Greci e riterritorializzatasi sul nazionalsocialismo» (Ivi, p. 87). Qualche pagina più avanti: «Non c'è deterritorializzazione assoluta senza riterritorializzazione. La filosofia si riterritorializza sul concetto. Il concetto non è oggetto, ma territorio. Non ha oggetto, ma un territorio. Proprio per questo ha una forma passata, presente e forse futura. La filosofia moderna si riterritorializza sulla Grecia come forma del proprio passato...» (Ivi, p. 94).

⁸⁷ Ivi, p. 103.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Martin Heidegger Gesantaumsgabe 94, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 2014; tr. it. di A. Iadicicco, *Quaderni neri. 1931/1938. [Riflessioni II-VI]*, a cura di P. Trawny, Bompiani, Milano 2015.

differenti sottratti e distanti dalla propria terra d'origine. Come un “cancro” esteso in terra tedesca è accusato di macchinazione, ossia di tramare a proprio favore per accumulare ricchezza e benefici economici. La deterritorializzazione dell'ebreo coincide con la sua assenza di patria, di suolo natio (*Heimatlosigkeit*) e la sua assenza di radici (*Bodenlosigkeit*). Esso è l'emblema dell'uomo metafisico moderno. L'ebraismo, assieme al mondo anglo-americano, rappresenta la condizione dell'uomo nell'età della tecnica, l'epoca di dominio assoluto sull'ente e dimenticanza dell'essere, di spaesamento e disorientamento (*Ratlosigkeit*).

Il concetto teoretico di differenza ontologica tra essere ed essente sembra sia immesso nel mondo, applicato al piano ontico-fattuale. Tale operazione, però, è eminentemente metafisica in quanto si stabiliscono delle differenze sulla base di un'essenza: il greco-tedesco corrispondente all'essere da un lato, e l'uomo tecnico-metafisico-occidentale corrispondente all'essente dall'altro. La differenza ontologica è immessa nel piano ontico e territorializzata nel mondo. Essa determina una radicale scissura tra il popolo tedesco da una parte, capace di ritrovare e custodire la verità dell'essere, dall'uomo metafisico rappresentato dal popolo ebreo sia dal mondo capitalista anglo-americano sia dall'anti-capitalismo comunista russo. Stretta tra la morsa della Russia bolscevica da un lato e il capitalismo anglo-americano dall'altro, la Germania ha una missione storica destinale: un compito politico e una responsabilità ontologica. Il progetto nazista è un progetto di rimodellamento biopolitico del pianeta e allo stesso tempo un processo di riterritorializzazione dell'Essere. Dopo la lunga notte metafisica culminata con l'estensione planetaria della tecnica moderna, la manipolazione e produzione dell'ente con il suo apparato/impianto (*Gestell*), l'Essere può ritrovare nel popolo tedesco, nella lingua e nel suo Spirito, la sua Terra: la coappartenenza dello Spirito greco-tedesco alla verità dell'Essere, e dell'Essere alla Terra tedesca è segnata destinalmente. La Germania nazista, erede della grecità e capace di resistere all'avvento della tecnica estesa a scala mondiale, tra tutti i popoli che compongono l'Occidente ha il compito di perseguire la missione salvifica e di concretizzare un nuovo inizio in seno alla Storia dell'Essere.

Dopo queste digressioni sull'obiettivo cartografico di *Che cos'è la filosofia?* e sulla deterritorializzazione nella filosofia heideggeriana, è utile ricordare un altro

cambio metodologico e prospettico tra *L'anti-Edipo* e *Mille piani* (indicato dai due autori già nella prefazione dell'opera del 1980⁹⁰) che concerne il passaggio da un'analisi trascendentale-kantiana, che intendeva determinare le specifiche condizioni d'uso dell'inconscio, la natura delle sue sintesi, delle sue proprie operazioni macchiniche inconse che producono le molteplicità reali quali effetto delle stesse operazioni del desiderio, lasciando di fatto una "separazione" tra inconscio del desiderio e molteplicità concrete – che restano condizionate delle sue sintesi -, ad un'analisi che, rovesciando la prospettiva adottata in *L'anti-Edipo*, tratta le operazioni/macchinazioni del desiderio come processi che si producono e appaiono nelle molteplicità come elementi interni alle molteplicità reali considerate in loro stesse.

Nel secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia* avviene uno slittamento dalla nozione anti-edipiana di macchina desiderante, per cui il desiderio è il campo trascendentale sempre "macchinato e concatenato", ossia in costante contatto con il reale e con i propri concatenamenti, a quella di concatenamento (*agencement*), la traccia d'espressione, comunicazione, relazione e composizione, secondo differenti "linee intensive", delle molteplicità stesse in un medesimo piano. Il concatenamento, detto altrimenti, è il *modo d'essere di ogni configurazione del reale*. L'empirismo deleuziano di *Mille piani* coincide con una teoria e pratica delle molteplicità che tratta e pensa il molteplice stesso non come un aggettivo da affibbiare all'Uno che lo subordina, ma come sostantivo, come essere del molteplice: si sostituisce "questo è quello" con "questo e quello", negando radicalmente la pertinenza filosofica della domanda "che cos'è?", poiché ciò che conta è l'"e" della congiunzione, la particella connettiva della composizione/concatenazione infinita del molteplice stesso. Se l'ambizione prevalente di *L'anti-Edipo* è una «Critica della Ragion Pura al livello dell'inconscio», l'aspirazione teorica (e pratica) di *Mille piani* è senza dubbio costruttivista: si costruiscono e si sperimentano quei piani in cui possano prendere voce le molteplicità e la loro infinita variazione polifonica.

⁹⁰ «*L'anti-Edipo* aveva un'ambizione kantiana: si proponeva una specie di Critica della Ragion Pura al livello dell'inconscio. Da ciò, la determinazione di sintesi proprie dell'inconscio, lo svolgimento della Storia come effettuazione di queste sintesi, la denuncia dell'Edipo come "illusione inevitabile che falsifica ogni produzione storica"» (Prefazione all'edizione italiana di *Mille piani* in G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 44).

Far decadere ogni interesse essenzialistico e definitorio, significa, in altri termini, interessarsi non alla natura nascosta del reale, alle presunte essenze nascoste dei concatenamenti reali, bensì solo alle loro circostanze e condizioni, nella convinzione che l'essenza di una cosa consista esclusivamente nei concatenamenti concreti cui dà luogo. L'analisi filosofica non è più interessata all'essenza intesa come identificazione della cosa, ma all'essenza come effetto superficiale (il *sensu* come movimento di superficie) e prodotto variabile in base agli accoppiamenti che si realizzano di volta in volta. Nessuna cosa è mai identica a se stessa, perché nessuna cosa si fonda sull'unicità di un'essenza isolata e immutabile. Ogni cosa è, in sé stessa, una variazione infinita, in quanto è l'essenza singolare di ogni cosa a variare essa stessa in funzione della molteplicità che origina e delle relazioni molteplici che intrattiene. Ma già ne *L'anti-Edipo* l'analisi aveva totalmente abbandonato ogni interesse e pretesa ontologica-essenzialistica, considerando il desiderio come flusso produttivo privo di essenza, senso e significato, e l'inconscio come suo piano virtuale-molecolare molteplice e differenziato costituito da punti d'intensità ed elementi eterogenei slegati e in serie divergenti. Già nel primo volume di *Capitalismo e schizofrenia* si abbandona ogni principio unitario e identitario del pensiero e termini come ragione, logica, verità, struttura, Io (coscienza), non vi trovano alcun approdo. L'avversione per il sistema dialettico hegeliano è subito evidente: esso è un poderoso macchinario che distorce l'evento, che asserve l'affermazione alla negazione ed appiattisce la ricchezza delle differenze del molteplice sul codice binario delle opposizioni. Il pensiero dialettico non è infatti capace di fare i conti con un inconscio molecolare anarchico e caotico, né con un desiderio che si produce e riproduce secondo direttrici molteplici intersecandosi con le strutture sociali ed economiche, cosà che si propone di fare invece *L'anti-Edipo*.

Fare i conti con il desiderio e con il suo inconscio non significa affatto interpretarlo e comprenderlo forzandolo entro i cardini di un sistema/struttura, come fa il pensiero psicanalitico in primis, è anzi il tentativo di allontanarsi da ogni paradigma o modello ermeneutico del pensiero, della lettura e della comprensione. *L'anti-Edipo* è una "macchina di scrittura" produttiva; è un'opera che non vuole re-interpretare e significare il desiderio, ma che lo vuole liberare da ogni costrizione teorica ed ermeneutica, e allo stesso tempo lo vuole produrre letterariamente e

sperimentare. Pertanto, la sperimentazione teorico-letteraria di *Mille piani*, ossia di un libro che vuole “fare” il molteplice stesso ed i suoi concatenamenti, riprende, amplifica e spinge innanzi quanto iniziato nell’opera del 1972: «Fate rizoma e non radice, non piantate mai! Non seminate, iniettate! Non siate né uno né molteplice, siate delle molteplicità! Fate la linea e mai il punto! [...] Sperimenta invece di significare e interpretare»⁹¹.

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., pp. 69 – 191.

Parte seconda:

La storia universale della contingenza. Teoria generale delle formazioni sociali: «Selvaggi, barbari, civilizzati»

1. Il primo *socius* iscrittore: la macchina territoriale primitiva. Genealogia del debito, sistema della crudeltà e rappresentazione territoriale

«Come supporto degli scambi e delle corrispondenze simboliche fra diversi codici presenti, il corpo non significa nulla, non dice nulla; esso parla sempre, esclusivamente la lingua degli altri (codici) che in esso vengono a essere iscritti».

José Gil, *Corpo*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, Vol. III.

«Sì, queste società hanno accesso al simbolico. No, non vi hanno accesso per intercessione di una Legge immutabile, la cui figura rappresenta lo stesso ordine sociale, quello del Padre, del Capo, del Significante e del Potere. Il simbolico non è una istanza, tale che l'accesso ne sia retto dalla mediazione d'un Fallo, d'una figura maiuscola in cui verrebbero a incarnarsi tutte le figure metonimiche della Legge. Il simbolico è il ciclo stesso degli scambi, il ciclo del dare e del rendere, in un ordine che nasce dalla reversibilità stessa, e che sfugge alla duplice giurisdizione e d'una istanza psichica rimossa e d'una istanza sociale trascendente».

Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Affermare che *l'essere oggettivo del desiderio è il Reale in sé stesso* significa considerare il desiderio come ciò che produce oggetti reali e non entità immaginarie e fantasmatiche⁹². La produzione delle macchine desideranti è il reale stesso, e con questo non s'intende quella forma d'esistenza particolare definibile realtà psichica, ma come "essere oggetto naturale e sensibile". Il desiderio è la Realtà del Vivente, il suo orizzonte, il *divenire* immanente del Vivente. Natura, uomo e storia non sono altro che processi di produzione e si espandono secondo flussi, tagli ed interruzioni.

⁹² «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 [...]. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 29).

Sia che la produzione avvenga per mezzo di macchine tecniche e di lavoro, sia che avvenga per mezzo di segni, abbiamo sempre un flusso di desiderio che scorre, che si arresta, che viene tagliato o assorbito. La produzione desiderante è sin dalla sua nascita produzione sociale, tantoché le due non sono nettamente distinguibili. Tra le due vi è un'identità di natura e una differenza di regime, di funzionamento. Non si può infatti parlare di desiderio in sé e per sé, come fosse una sostanza scindibile ed "estraibile" dal campo sociale e storico in cui si effettua, o separabile dalla produzione delle macchine sociali innestate in esso che ne codificano i flussi ai fini della propria riproduzione⁹³.

Il reale, per Deleuze a Guattari, è il campo della molteplicità del divenire in cui scorrono flussi produttivi, in cui il molecolare del desiderio s'innesta e s'incrocia con il molare delle strutture (politiche, sociali, economiche). Pertanto possiamo dire che vi è desiderio, o meglio produzione reale di desiderio, dal momento stesso in cui esso si produce, s'interseca e si codifica nelle molteplici forme sociali, ossia dal momento stesso in cui avviene la riproduzione sociale: il desiderio è sempre il risultato, l'effetto, del campo di un campo sociale e storico. Esso è un concatenamento determinato storicamente, è sempre il prodotto di pratiche sociali ed economiche in divenire, in cui il soggetto è incluso, ed in cui operano, come vedremo, codici che organizzano flussi, ordini di segni. Il divenire del desiderio e il divenire del campo storico sociale ed economico - con la trasformazione dei codici, degli ordini di segni e delle forme di scrittura, dei territori e delle pratiche - sono inscindibili e devono essere pensati, inevitabilmente, assieme.

Parlare di desiderio significa quindi innalzare lo sguardo dal soggetto all'orizzonte produttivo dell'evento naturale-umano, dal "singolo" all'evento produttivo e ultra-soggettivo nel quale il soggetto è preso, coinvolto e prodotto: processo produttivo unitario che si dispiega in un unico senso nella triade uomo-natura-storia. Il divenire umano e delle sue produzioni sociali si origina e si dispiega in una storia universale, della contingenza e non della necessità. Come abbiamo già detto, la lettura storica della produzione desiderante è un percorso *à rebours* che procede retrospettivamente

⁹³ «V'è produzione desiderante sin dall'inizio: c'è produzione desiderante non appena vi è produzione e riproduzione sociale. Ma è vero che le macchine sociali precapitalistiche sono inerenti al desiderio in un senso ben preciso: esse lo codificano, esse codificano i flussi del desiderio» (Ivi, p. 154).

a partire dal capitalismo. Ciò avviene seguendo la lezione di Marx per cui tutta la storia universale delle formazioni sociali ed economiche, che è contingente e discontinua, costituita da tagli, limiti, contraddizioni, arresti e riprese, va compresa (retrospettivamente) alla luce e sulla base del sistema capitalistico.

Per i due anti-Edipo esiste, infatti, un'unica storia universale e contingente delle formazioni socio-economiche e dei dispositivi storici d'iscrizione del desiderio. Essa è animata da flussi che passano attraverso i codici delle società primitive, che innestano (inscrivono) il desiderio sul corpo pieno della terra, poi attraverso la surcodificazione di questi codici nel *socius* dispotico barbarico, iscrivente il desiderio nel despota, ed infine nella dissoluzione-decodificazione dei codici, operata nel moderno sistema capitalistico, che rende possibile la congiunzione di flussi resi indipendenti, tuttavia sempre canalizzati sul corpo pieno del capitale-denaro. Come vedremo con la macchina territoriale selvaggia, con l'attuazione del sistema di connotazione (scrittura) o sistema della crudeltà e con l'estensione della filiazione e dell'alleanza matrimoniale, si ha la prima codificazione dei flussi. Troviamo a seguire la surcodificazione dispotica che agisce grazie alla nascita del Despota o dello Stato, al significante dispotico e l'istituzione della Legge. E, alla fine, il processo di assiomatizzazione ad opera del sistema capitalistico in grado da un lato di decodificare e deterritorializzare i flussi e immediatamente di riordinarli grazie al suo complesso (familiare e clinico) di Edipo e alla complicità dell'apparato dell'antiproduzione (Stato capitalistico).

La scelta di rileggere la storia delle formazioni economico-sociali alla luce del capitalismo non è per nulla casuale: esso è la lente ottica privilegiata attraverso la quale osservare retrospettivamente la co-implicazione del desiderio con ogni altra formazione storica sociale ed economica al fine di coglierne le differenze sostanziali. Come vedremo più avanti nell'analisi, se le macchine sociali pre-capitalistiche codificano e catturano il corso del desiderio in ogni interstizio della propria struttura, solo il capitalismo si fonda sulla necessità di reimpostare di continuo i propri limiti e i rispettivi cardini per mantenersi in continua evoluzione. Esso è l'unico *socius iscrivitore* che decodifica e simultaneamente riterritorializza il desiderio, contenendolo sempre entro quelle condizioni sociali che riescono a dare un limite in grado di salvare il sistema dalla sua dissoluzione. Come spiegheranno

approfonditamente gli anti-Edipo, da un lato esso libera il desiderio ai fini della propria riproduzione infinita, oltrepassando e dissolvendo di continuo i suoi limiti produttivi, economici e sociali, dall'altro deve reimpostare i propri limiti relativi che lo salvaguardano dal limite estremo (*assoluto*), punto di non ritorno che ne determinerebbe la rovina. Esso rappresenta il *socius* deterritorializzato da quei flussi capaci di trovare le vie di fuga per disordinarne i codici, determinandone un'inevitabile mutazione. Come vedremo in modo più dettagliato nei prossimi capitoli, il sistema economico-produttivo capitalista incarna invece il *limite relativo*, avendo la tendenza ad avvicinarsi alla soglia del limite assoluto, deterritorializzando e decodificando i suoi elementi immanenti ai fini della propria riproduzione ed espansione universale (produzione infinita del capitale per il capitale), e allo stesso tempo rinnovando la propria assiomatica repressiva attraverso nuove forme.

L'analisi di Deleuze e Guattari mette a fuoco dapprima la macchina territoriale primitiva: «La macchina territoriale è dunque la prima forma di *socius*, la macchina d'iscrizione primitiva, “megamacchina” che ricopre un campo sociale»⁹⁴. In essa la Terra rappresenta “l'entità unica e indivisibile”, il corpo pieno che si appropria delle forze produttive, la superficie che catalizza il processo di produzione, gli oggetti, i mezzi e le forze di lavoro⁹⁵. Per gli anti-Edipo, ogni forma di società prima di essere un ambiente di scambio-circolazione deve istituirsi a come luogo d'iscrizione, marcatura, ed iniziazione dei corpi umani che vanno a costituirla e che ne garantiscono, come forza produttiva, il mantenimento e la rigenerazione⁹⁶. Solo l'individuo che ha il corpo marcato e segnato, secondo un regime che trasforma il suo essere biologico, i suoi organi, inserendolo nella società collettiva, può infatti godere pienamente dei suoi diritti ed esercitare i suoi doveri in ambito sociale. Il corpo umano “segnato” cessa di essere un “organismo biologico naturale” rimettendosi alle esigenze del *socius* collettivo che ne assorbe il desiderio ai fini

⁹⁴ Ivi, p.156.

⁹⁵ «L'unità primitiva, selvaggia del desiderio e della produzione à la Terra»: il corpo pieno della dea terra riunisce a sé le specie coltivabili, gli strumenti aratori e gli organi umani.

⁹⁶ «La macchina territoriale primitiva codifica i flussi, investe gli organi, contrassegna i corpi. Si vedrà a che punto circolare, scambiare, sia un'attività secondaria rispetto a questo compito che riassume tutti gli altri: contrassegnare i corpi che appartengono alla terra. L'essenza del *socius* registratore, iscrittore, in quanto si attribuisce le forze produttive e distribuisce gli agenti di produzione, risiede in questo: tagliare, praticare escissioni, incisioni, intagliare, sacrificare, mutilare, scalfire, iniziare» (Ivi, p. 160).

della propria riproduzione: è l'investimento collettivo d'organi ad innestare il desiderio sul *socius*, e a riunire in un tutto-unito, sulla terra, la produzione sociale e la produzione desiderante.

L'iscrizione, la scrittura dei corpi, è il punto di discriminazione che segna la trasformazione del Vivente verso le più arcaiche forme sociali e culturali. La *voce* e il *segno* – nominando, iscrivendo, e codificando i corpi che vanno a costituire i legami sociali - che nel sistema territoriale sono ancora eterogenei e indipendenti mancando una scrittura vera e propria, rappresentano gli elementi del primigenio sistema di codificazione dell'essere vivente una volta fuoriuscito dall'*animalitas* ed inserito in una comunità fondata sullo scambio simbolico, sulla circolazione del debito e sul sistema d'alleanze e filiazioni. Deleuze, tuttavia, non approverebbe l'utilizzo del termine "*animalitas*" che presuppone una differenza tra umano e animale - tra animalità e umanità - sulla base di un'essenza, o di due essenze contrapposte. Si sarebbe indotti a pensare la differenza tra uomo e animale sulla base di un'essenza a fondamento di un'identità. Ancora una volta si penserebbe la differenza, metafisicamente, a partire da un'identità, da un genere, e da un'opposizione (negativa) tra "l'animale" e "l'uomo": tra un animale che *non* è uomo e un uomo che *non* è più animale. Si dovrebbe pensare piuttosto al divenire del Vivente nel perpetuo oltrepassamento delle sue soglie (l'iscrizione, la marcatura, il Nome), ove nella *soglia* opera il movimento della differenza liberata dall'Identità e dall'opposizione (negazione)⁹⁷. Ciò significa pensare il divenire-animale⁹⁸ o il divenire-umano nell'orizzonte dell'immanenza come lo *spazio* che si apre quando i dualismi antropocentrici si dissolvono: è l'apertura di un movimento di cambiamento di natura, di un'ibridazione permanente, *di un corpo infinitamente sconfinante verso*

⁹⁷ «Il divenire e la molteplicità sono un'unica, una stessa cosa. Una molteplicità non si definisce per i suoi elementi, né per un centro di unificazione o di comprensione. Si definisce per il numero delle sue dimensioni, non si divide, non perde o non acquista alcuna dimensione senza cambiare natura. E, poiché le variazioni delle sue dimensioni le sono immanenti, è lo stesso dire che ogni molteplicità è già composta da termini eterogenei in simbiosi o che non cessa di trasformarsi in altre molteplicità in successione, secondo le sue soglie e le sue porte» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma 1987, n. ed. it. Castelvecchi, a cura di M. Carboni, Roma 2003 (2014), cit., p. 345).

⁹⁸ Rimando al concetto di *divenire-animale* esposto da Deleuze e Guattari nel decimo capitolo di *Mille-piani, 1730. Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile...*

l'altro da sé che cancella l'idea antropocentrica e metafisica di un'essenza propriamente umana. Se si assume la prospettiva del divenire, l'uomo giunge a smaterializzare il proprio essere "reale" nel divenire stesso, così da mantenere quest'ultimo come unico soggetto del rapporto, continuamente aperto ad altri divenire.

Per Lacan, a fondamento del circuito simbolico del debito, su cui si regge il sistema d'alleanze e filiazioni comunitario di cui parlano Deleuze e Guattari, vi è il linguaggio. La voce e il Nome (il segno iscritto o il marchio nei termini de *L'anti-Edipo*) rappresentano rispettivamente il primordiale sistema di codificazione del vivente e il primo codice. Il Nome iscrive la vita indistinta nel cerchio della comunità umana, è «il tratto unitario» istituyente il soggetto. Il Nome soggettivizza il vivente, e ciò significa subire l'"effetto" dell'Altro, farsi suo erede e assumere il debito di provenienza dall'Altro⁹⁹. Diventare un soggetto della comunità significa, infatti, farsi carico di una memoria di provenienza; portare il Nome della propria famiglia, ricordare la parola dei propri avi, del loro mito, assumere i loro usi e i loro costumi¹⁰⁰. Il marchio, la lettera del Nome proprio - in modo analogo all'iscrizione primordiale e "crucele" di Deleuze e Guattari -, è quel "designatore rigido", che codifica il vivente soggettivandolo, è l'apertura all'alterità della Cultura, l'"impressione" dell'eredità, della memoria, che il nuovo individuo incorpora nel proprio essere, a cui però non si assimila mai completamente¹⁰¹. Bisogna precisare che l'iscrizione territoriale di cui parlano Deleuze e Guattari, costituita dagli elementi eterogenei *voce-grafo-occhio*, non vede ancora l'insorgenza di un linguaggio organizzato come una lingua vera e propria. L'iscrizione territoriale è sì un effetto di

⁹⁹ «[...] Il soggetto non può che farsi attraverso il luogo dell'Altro - il luogo dei significanti dell'Altro -, non può che essere erede dell'Altro, indebitato nella sua provenienza dall'Altro» (M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, cit., p. 345).

¹⁰⁰ Si veda in merito il saggio *Godere del debito, il sogno perverso del capitalismo* di E. Redaelli in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano - Torino 2014.

¹⁰¹ «La funzione del tratto unario - ossia del Nome - significa la particolarità del soggetto come erede dell'Altro, la situa in una provenienza dall'Altro, pur essendo-questa particolarità - ciò che si mantiene sempre come eccedenza dell'Uno rispetto alla sua provenienza dall'Altro. In questo senso, come puntualizza Lacan, l'Uno del soggetto è sempre è sempre l'Altro, poiché la struttura - la struttura dell'Uno - vale sempre come una differenza» (M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, cit., p. 345).

taglio, la “cesoiata” del linguaggio, ma di un linguaggio che non prevede ancora la codificazione dei suoi elementi, grafemi e fonemi, in una scrittura alfabetica. In questo senso il sistema di connotazione (voce-mano-occhio) si distingue da quello della subordinazione o significazione (significante-significato).

Il *socius* iscrittore, per Deleuze e Guattari, è l’espressione del “sistema della crudeltà”, il sistema d’iscrizione all’origine e precedente a quello di scrittura alfabetico. È l’“organizzazione che in origine traccia i segni sulla superficie del corpo” la prima *macchina preistorica di scrittura-iscrizione* interna al divenire della memoria umana collettiva delle parole, della Cultura¹⁰². Il termine crudeltà non si riferisce infatti ad una “violenza ancestrale” quale prima manifestazione della storia dell’uomo, ma è da intendersi come inerente al «movimento stesso della Cultura che s’opera nei corpi e si iscrive su di essi, solcandoli»¹⁰³. Essa dev’essere pensata come congiunta ed integrata nell’unico movimento economico e sociale del vivente, è immanente al divenire del vivente. Per Deleuze e Guattari, infatti, è parte integrante di quel movimento che intercetta il desiderio forzandone il flusso nella produzione e riproduzione sociale collettiva: è quel sistema di segni iscritti sulla carne, sul corpo degli uomini, che sono trasformati da meri organismi naturali a pezzi e congegni della macchina sociale. Se da un lato con la “scrittura” l’uomo si rende capace di un linguaggio, dandosi possibilità di memoria, dall’altro è forzato ad innestare il proprio desiderio nella macchina sociale produttiva, superficie di registrazione che garantisce il proseguire della sua stessa Cultura.

La macchina territoriale primitiva, nella lettura stadiale di Deleuze e Guattari, è l’unica forma sociale che connette e iscrive le relazioni familiari e i legami di parentela della collettività nel corpo pieno e non diviso della Terra che ne garantisce il mantenimento: le relazioni familiari sono coestensive al “sistema” economico. La Terra, nella società primitiva, è quel “motore immobile” o unità immanente capace di riunire a sé e fondare i legami della comunità, di assorbirne il desiderio; essa è un

¹⁰² Il riferimento al Nietzsche della *Genealogia della morale*, II, §§ 2-7 è qui esplicito: «Forse anzi non c’è nulla di più terribile e di più inquietante nella preistoria dell’uomo della sua mnemotecnica...Non mancavano mai supplizi, martiri e sacrifici sanguinosi quando l’uomo riteneva necessario crearsi una memoria; i più spaventosi olocausti e le più terribili prove, le più ripugnanti mutilazioni; i rituali più crudeli di tutti i culti religiosi...Ci si renderà conto delle difficoltà che ci sono sulla terra per elevare un popolo di pensatori!» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 160).

¹⁰³ *Ibidem*.

“corpo pieno” poiché non è diviso secondo un principio di residenza o ripartizione geografica. È solo con la comparsa delle prime forme di Stato (o Despota), “unità trascendenti”, che si avranno le prime divisioni e ripartizioni della terra finalizzate ad una sua organizzazione amministrativa, fondiaria e residenziale che ne vanno a costituire l’apparato. Il corpo pieno e indiviso della Terra dello stadio primitivo subirà il primo grande movimento di deterritorializzazione nella nuova organizzazione della territorialità divisa in virtù dell’organizzazione amministrativa, fondiaria e residenziale di Stato¹⁰⁴.

Il regime del debito, che rende possibile il sistema d’alleanza economica, deriva dall’iscrizione selvaggia attuata dal *socius* primitivo. Deleuze e Guattari sovvertono il rapporto tra debito ed iscrizione, e quest’ultima non è un mezzo o una funzione del sistema scambista, ma è il debito, e l’estensione dell’alleanza, ad essere una conseguenza immediata dell’iscrizione primitiva. L’iscrizione, il marchio, la codificazione, o il Nome, rendono possibile le relazioni codificate di debito, la declinazione di alleanze e filiazioni.

La macchina territoriale selvaggia funziona e si riproduce attraverso la declinazione delle alleanze (*alliances*) delle filiazioni (*lignaggi*). La continuità della struttura verticale dei legami di filiazione ad alleanza è mantenuta da una catena incessante di relazioni economiche tra debitore e creditore. I sistemi di parentela primitivi, la filiazione “amministrativa e gerarchica” e l’alleanza “politica ed economica” si fondano e si mantengono sulla circolazione continua del debito. Per i nostri anti-edipo, se il sistema parentelare è dominante nelle società primitive, lo è in forza di fattori economici e politici che trovano la propria energia riproduttiva grazie ad un debito “infinito”, poiché sempre circolante. Alleanza e filiazione sono le due forme superficiali di quel “capitale primitivo” circolante in flussi continui e circolari di blocchi mobili di debiti.

L’economia primitiva “fredda”, poiché senza alcun investimento netto, senza moneta circolante ed un mercato vero e proprio, trova la propria energia propulsiva nel debito e in quello che Deleuze e Guattari definiscono *plusvalore di codice*

¹⁰⁴ «Quando la divisione riguarda la terra stessa, in virtù di un’organizzazione amministrativa, fondiaria e residenziale, non si può per questo scorgervi una promozione della territorialità, ma al contrario l’effetto del primo grande movimento di deterritorializzazione delle comunità primitive» (Ivi, p. 161).

primitivo ad esso legato. Le relazioni codificate di debito e credito (alleanza e filiazione), fondate dall'iscrizione, producono sempre un residuo, un resto, un'eccedenza, un *plusvalore*. Questo plusvalore di codice primitivo emergente in superficie alla circolazione del dono, che genera uno squilibrio tra un'eccedenza e un difetto, è l'"agente" propulsore, la cellula energetica dell'intero sistema.

È del tutto paragonabile a ciò che Lacan, in merito alla problematica del processo di soggettivazione¹⁰⁵, definisce come *resto-eccedente* o *eccedenza-residuale*, che indica il "doppio-statuto" del soggetto. Il Nome, che agisce sul vivente soggettivandolo, crea in esso una fenditura, un taglio, la "cesoiata del linguaggio" che produce una scissura: il soggetto è da un lato fabbricato e determinato dal significante, dall'altro si produce come resto, come eccedenza inassimilabile allo stesso significante che l'ha prodotto. Questo scarto, "ulteriore", residuale e inassimilabile verrà simboleggiato, a partire dal *Seminario X*, da quello che Lacan chiamerà oggetto piccolo (a). Il soggetto (singolare), che subisce l'azione e il potere del significante, per Lacan, è resistente e intrinsecamente eccedente rispetto a ciò che lo costituisce; è irriducibile alla presa universale del significante. Ma ciò che risulta dal processo di soggettivazione, «che non è un effetto della struttura ma sempre e solo una possibilità contingente del soggetto»¹⁰⁶, - ossia il soggetto come resto eccedente - non è solo ciò che subisce l'azione della struttura, ma è implicato, come "pezzo" immanente e necessario senza cui la stessa struttura del significante non potrebbe funzionare, riprodursi e generare, ossia soggettivare. L'oggetto piccolo (a), in questo senso, è inassimilabile alla struttura che lo genera ma altresì implicato e necessario alla riproduzione della stessa¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Recalcati precisa che il processo di soggettivazione, in Lacan, non è affatto da intendersi come un mero effetto della struttura, «ma sempre e solo una possibilità contingente del soggetto». Non si può nemmeno parlare di uno stadio della soggettivazione e pensare quest'ultima come una tappa del percorso evolutivo della soggettività o di un divenire naturale. Si vedano le pp. 354-355 in M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

¹⁰⁶ M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002 cit., p. 355.

¹⁰⁷ Per quest'analisi mi sono servito del testo di M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002. Ho fatto riferimento in particolar modo al capitolo *Il soggetto come resto-eccedente* pp. 353-357.

Nel breve saggio sullo strutturalismo *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*¹⁰⁸, Deleuze assegna la funzione di ciò che ne *L'anti-Edipo* verrà definito plusvalore di codice, l'eccedenza-difetto funzionale alla riproduzione del circuito del dono, all'oggetto=x o casella vuota, immanente ad ogni struttura. Stando alle indicazioni del filosofo, la struttura, da intendersi come un «ordine di posti sotto la variazione dei rapporti», involupa un oggetto o elemento del tutto paradossale, eminentemente simbolico – chiamato a seconda del caso casella vuota, Debito, oggetto=x, il grande Mobile, la lettera ecc -, circolante nelle sue serie costituite da elementi simbolici e rapporti differenziali che la compongono. Tale elemento muove la struttura, distribuendo in essa le differenze, ossia facendo variare, tramite i suoi spostamenti continui, i rapporti differenziali tra gli elementi della struttura stessa. Esso rappresenta il differenziante della differenza stessa, è il “fattore” mobile che permette alla struttura virtuale – ossia «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratta»¹⁰⁹ - di configurarsi in sé come un tutto differenziato e che può attualizzarsi, di volta in volta, per differenziazione. La casella vuota è essenziale al duplice aspetto della struttura, designato da Deleuze con il nome di «différent- $\frac{t}{c}$ iation», indicante contemporaneamente: 1) la configurazione virtuale della struttura – molteplicità di coesistenza virtuale- di elementi e rapporti differenziali, e 2) l'attualizzazione della struttura che si effettua sempre differenziandosi nello spazio e nel tempo e differenziando specie e parti che la effettuano. Deleuze puntualizza così sul ruolo differenziante della struttura: «la struttura è in se stessa un sistema di elementi e rapporti differenziali, ma differenzia anche le specie e le parti, gli esseri e le funzioni nei quali si attualizza. Essa è differenziale in se stessa, e differenziante nel suo effetto»¹¹⁰.

L'oggetto=x o casella vuota, precisa Deleuze, se prendiamo l'esempio della una struttura economica dello scambio di merci, non è “qualcosa” che si può ridurre ai termini superficiali dello scambio, né al rapporto di scambio ma «forma un terzo eminentemente simbolico in perpetuo spostamento, e in funzione del quale si

¹⁰⁸ *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, “Le XXe siècle”, Hachette, Paris 1973; tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Rizzoli, Milano 1976, n. ed. SE, Milano 2004.

¹⁰⁹ Ivi, p. 31.

¹¹⁰ Ivi, p. 34.

definiscono le variazioni dei rapporti»¹¹¹. Esso è, se facciamo riferimento al sistema di scambio della macchina territoriale primitiva descritto ne *L'anti-Edipo*, quello che abbiamo designato con il nome di *plusvalore di codice* collegato al debito e all'iscrizione, mentre nel caso dei sistemi economici successivi è il *valore*, regolato dalla forma-moneta come suo equivalente generale, da intendersi come espressione di "lavoro generale astratto" che trascende ogni qualità empirica, ossia come «luogo della domanda che attraversa o percorre l'economia come struttura»¹¹². Stando all'analisi di Deleuze, anche Lévi-Strauss¹¹³ afferma l'esistenza di un istanza simbolica circolante nella struttura, di un "significante fluttuante", confermando ciò che già Marcell Mauss aveva definito con il termine *mana* o *hau*¹¹⁴. Quest'oggetto eminentemente simbolico, nei termini strutturalisti, o plusvalore di codice primitivo, nei termini de *L'anti-Edipo*, è quella cellula energetica che riproduce lo scambio facendo circolare il dono nel sistema del debito. Mauss, nel suo celebre *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*¹¹⁵, definisce il *mana* (o *hau*) come lo "spirito" o "anima" della cosa donata, legata a colui che la dona, che rende possibile il ritorno di ogni oggetto nella forma di altri doni equivalenti. È la forza che permette ai doni, segni di desiderio e potenza territoriali, di circolare senza posa, o che siano dati e resi in modo usuraio¹¹⁶. Il dono riesce quindi a saldare i legami sociali ed è sempre l'obbligo di restituirlo, con un contro dono, che muove

¹¹¹ Ivi, p. 52.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ «E anche Lévy-Strauss, che sotto certi aspetti è il più positivista degli strutturalisti, il meno romantico, il meno incline ad accogliere un elemento sfuggente, riconosceva nel "mana" o nei suoi equivalenti l'esistenza di un "significante fluttuante", di un valore simbolico zero circolante nella struttura» [C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcell Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950; tr. it. in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965], (Ivi, p. 49).

¹¹⁴ Mauss si riferiva in particolar modo al *mana*, l'elemento di prestigio e di onore in grado di conferire ai doni l'obbligo d'esser ricambiati, pena la perdita del *mana* stesso, e allo *hau*, l' "essenza vitale" che per i Maori polinesiani è presente negli uomini, negli oggetti e nella terra. Gli oggetti tendono "spinti" da questa forza o "anima" insita in essi, infusa all'oggetto dalla persona che lo possedeva, a "muoversi" per ritrovare infine il proprio posto d'origine. Solo gli oggetti che hanno incorporato lo *hau* possono essere donati e scambiati.

¹¹⁵ M. Mauss, *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris 1923-1924 (1950); tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, con introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 1965 (2002).

¹¹⁶ Come scrivono i due anti-Edipo: «La forza delle cose che fan sì che i doni debbano essere resi in modo usuraio, essendo segni territoriali di desiderio e di potenza, principi di abbondanza e di fruttificazione dei beni» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 167).

l'intera macchina scambista; la libertà del donare è solo apparente, poiché ogni dono sottintende e porta con sé, se si vuole la riproduzione della struttura, l'obbligo di restituirlo. Il rapporto in movimento tra dono-debito-contro dono è quindi un fattore essenziale che determina lo stato di equilibrio e disequilibrio di un gruppo, che non è affatto in uno stato armonico d'inerzia, ma sempre afflitto e minacciato dalle incrinature dei legami e da conflitti interni controllati¹¹⁷.

L'antropologo Marcell Mauss, tuttavia, non si sbilancia, lasciando la questione in sospeso. Nel suo lavoro fenomenologico descrittivo sulla circolazione dei doni nel sistema di scambio, di fondamentale importanza per la storia dell'antropologia, non si stabilisce se il debito è all'origine del movimento superficiale dello scambio, se è la forma e il modo in cui questo si effettua o un mezzo funzionale allo scambio. Lévi-Strauss, profondamente influenzato da Mauss, vedrà invece nel debito una sovrastruttura, la forma conscia e monetizzata della struttura inconscia dello scambio, un suo effetto. Sono i legami sociali, interiorizzati o inconsci, che spingono gli uomini a far circolare il dono, a scambiare. Deleuze e Guattari, invece, improntando una vera e propria *genealogia del debito*, individuano nel debito, conseguenza diretta dell'iscrizione, il motore dello scambio superficiale. Riproporre una simile genealogia, elaborata sotto l'impulso del testo nietzscheano, significa per gli autori francesi non solo ripensare la dinamica e il sistema di scambio primitivo, ma comprendere le modalità di funzionamento del capitalismo.

Il sistema capitalistico comincia a funzionare con l'età moderna, quando la moneta diviene merce, ossia quando «il denaro genera denaro, o il valore un plusvalore»¹¹⁸. Se la moneta nasce come misura, come equivalente generale, atto a regolare lo scambio di merci, essa diviene ad un certo punto merce essa stessa, l'oggetto stesso dello scambio. Quando avviene questa trasformazione delle funzioni della moneta compare il plusvalore e successivamente si sviluppa un sistema di mezzi di credito. L'autoriproduzione illimitata del denaro, la crescita esponenziale

¹¹⁷ L'esasperazione simbolica del dono è il “dono di rivalità”, dono come atto ostentatorio, protagonista di quei rituali di distruzione chiamati *potlatch* (l'istituzione definita da Mauss, in termini generali, “prestazione totale di tipo agonistico”) che non creano, ma incrinano e sfaldano i legami sociali. Georges Bataille, nel testo *La parte maledetta*, spiega come il valore di scambio del dono di rivalità sia fondato sulla necessità del beneficiario di cancellare l'umiliazione ricevuta dal donatore accettando la sfida e restituendo ad usura un dono ancora più importante e prestigioso.

¹¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 257.

del plusvalore accumulabile come capitale, è possibile però quando la moneta diventa acquistabile entro il circuito del mercato finanziario. Prima del capitalismo la moneta serviva a misurare, registrare, regolare e saldare i rapporti di debito e credito, debiti, che come abbiamo potuto osservare nel circuito di debito territoriale primitivo, prima della nascita dei primi sistemi economico-monetari, circolavano sulla superficie dello scambio senza la mediazione del denaro. La moneta quindi, nella relazione credito/debito, svolgeva due funzioni essenziali: era misura trascendentale (equivalente generale) e mezzo di pagamento empirico. Nell'età moderna, con l'espansione del capitalismo, avviene una decodificazione di questo sistema del debito, ancora rispondente ad un interesse comune e regolato dal legame sociale tra collettività e Stato, e delle sue appendici di registrazione: con l'affermazione dei mercati finanziari, il nuovo spazio di relazione debito/credito che estende il debito infinitamente, la moneta perde le proprie funzioni dirette. In questo nuovo sistema economico monetario e finanziario perverso la riproduzione del plusvalore capitalistico si fonda sullo stesso debito, che falsamente produce una "ricchezza negativa", poiché solo apparente.

La genealogia del debito, ne *L'anti-Edipo*, non ha quindi solo il compito di mettere in luce l'evoluzione del sistema di debito internamente alle macchine economico sociali - delineando un tragitto esclusivamente economico che va dalla circolazione dei piccoli debiti nel sistema territoriale al grande debito infinito del sistema finanziario capitalistico - e la relativa trasformazione dei codici d'iscrizione, ma vuole mettere in risalto come la nascita di ogni organizzazione collettiva in uno spazio sociale sia indissolubile da un *debito ancestrale*, primordiale e primitivo. Esso è costitutivo e si articola in ogni campo sociale immanente nella forma del debito di riconoscenza verso il proprio clan, la propria tribù, e nelle alleanze economiche che ne conseguono, prendendo la forma del debito di riconoscenza-sudditanza verso l'autorità emergente - lo Stato, il Despota, la Legge di Stato, garanti terreni della Legge divina - o venendo "infinitamente" prolungato entro il sistema economico del capitalismo moderno. Il debito iscritto, codificato e decodificato assieme al desiderio entro le connessioni immanenti del campo sociale ed economico è costitutivo della vita e al divenire delle sue produzioni.

Le analisi di Deleuze e Guattari si contrappongono in primo luogo al paradigma collettivista, proposto in particolare da Durkheim, a cui si allinea lo strutturalismo di Lévi-Strauss, secondo il quale è la cultura a determinare la circolazione e lo scambio di doni che permettono alla società stessa di riprodursi: detto altrimenti sono i legami sociali che determinano la perpetua circolazione di doni. Conseguentemente, il primitivo è un individuo assoggettato alla cultura e alla società scambista entro la quale trova un posto. Caillé, avallando in qualche modo le tesi de *L'anti-Edipo*, porrà il dono in una posizione centrale, come elemento fondativo alla base di ogni società umana e di ogni relazione e rapporto sociale¹¹⁹. Il sociologo e antropologo francese amplia l'analisi del *Libro primo* del *Capitale* di Marx, *Merce e denaro*¹²⁰, introducendo, oltre al *valore d'uso* o di consumo di un oggetto (bene/merce), ossia il valore determinato dall'utilizzabilità secondo dati bisogni e dalla sua utilità dipendente dalle proprietà del suo corpo stesso, e al *valore di scambio*, che dipende dalla quantità di beni e servizi (o denaro) che si riescono a scambiare (acquistare), il *valore di legame*, che è legato alla capacità che un bene o un certo servizio donati hanno di produrre e riprodurre relazioni e legami sociali.

Se è il plusvalore di codice immesso nell'oggetto che circola come dono ad essere la propulsione che muove il sistema globale di scambio delle macchine sociali-

¹¹⁹ A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, La Découvertes, Paris 1995; tr. it. *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

¹²⁰ «La ricchezza delle società, nelle quali domina il modo di produzione capitalistico, si presenta come una "enorme raccolta di merci"; la merce singola, come la sua forma elementare». Così inizia la *Sezione prima - Merce e denaro* - del *Libro primo* del *Capitale*, dedicata quasi interamente all'analisi della merce. Essa è, per prima cosa, un oggetto esterno che soddisfa i bisogni umani di qualunque genere essi siano. Pertanto, ogni cosa è utile - come la carta, il ferro, il grano - e dev'essere considerata sotto un duplice punto di vista: la qualità e la quantità. L'utilità di un oggetto (di un bene) lo rende un *valore d'uso*: un oggetto è utile in quanto utilizzabile (*valore d'uso*). Questa utilità dipende dalle proprietà del corpo della merce: il corpo stesso della merce - che esso sia ad esempio ferro, grano, diamante ecc. - è pertanto un valore d'uso, un bene. Il valore d'uso delle merci si realizza soltanto nell'uso, cioè nel loro consumo. I valori d'uso da un lato costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, (a prescindere dalla forma sociale essa rivesta), dall'altro costituiscono i depositari materiali del *valore di scambio*, la proprietà o potenzialità di un bene ad essere scambiato. In prima battuta il valore di scambio appare come un rapporto quantitativo, ovvero come proporzione che regola lo scambio di valori d'uso di genere differente e, tale rapporto, varia costantemente con il variare dei tempi e del luogo. Il valore di scambio non è affatto immanente alla merce, non è oggettività sensibile, non è una proprietà naturale, fisica o corporea delle merci, infatti, le proprietà corporee di queste, in generale, entrano in considerazione solo in quanto esse si rendono utilizzabili, cioè in quanto vengono trattate come valori d'uso.

territoriali primitive, per i nostri due anti-edipo è facile dimostrare come esse siano società dinamiche e aperte in stato di equilibrio oscillante ed instabile continuamente compromesso da mutamenti, disfunzioni, rivolte e rotture. Queste forme sociali rientrano a pieno titolo nella storia e, contrariamente a molte teorie etnologiche e ideologiche che le interpretano idealmente stabili e armoniche, non sono affatto dominate da archetipi fissi e dalla loro ripetizione. Il sistema economico-sociale primitivo, alla pari di ogni altro sistema storicamente successivo, funziona “stridendo” e usurandosi, riproducendosi nonostante guasti, crisi e contraddizioni, che non ne pregiudicano affatto il funzionamento né ne preannunciano la fine, ma sono il nutrimento per sua rigenerazione¹²¹. Nello specifico la macchina sociale primitiva viene definita come *Segmentale*, poiché, attraverso il duplice apparato, di lignaggio e tribale, produce da un lato serie filiative di lignaggi maggiori o minori dalle differenti gerarchie, organizzazioni matrimoniali e con i rispettivi capi, e dall’altro unità tribali territoriali, ognuna con le proprie dominanze e alleanze. Il sistema così si evolve in due poli, costituiti uno dalla fusione di alcuni gruppi in opposizione ad altri, e l’altro dalla scissione dovuta alla formazione continua di nuovi lignaggi che si vogliono indipendenti: «da un polo all’altro si producono nel sistema, che non cessa di rinascere dalle proprie discordanze, tutti i colpi a vuoto, tutti gli scacchi»¹²². La macchina territoriale primitiva, che alla pari di ogni altra macchina sociale “per funzionare deve appunto non funzionar bene”, non teme l’usura, il blocco dei propri ingranaggi, le proprie piccole crisi intestine. Non si blocca a causa degli eventi che si producono nel suo funzionamento interno, potremmo dire a livello “strutturale”, ma avverte il presentimento mortifero della propria dissoluzione come qualcosa di esterno. Paventa l’irruzione del movimento di decodificazione e di surcodificazione: la dispersione permanente dei suoi codici.

¹²¹ La macchina territoriale primitiva è il primo esempio storico di come ogni struttura economico-sociale si rigenera e rinvigorisce sfruttando le proprie crisi, superando di continuo le proprie contraddizioni e i propri “piccoli limiti”. Tale dinamica è alla base del sistema capitalistico: «il capitalismo l’ha imparato, e ha cessato di dubitare di sé, mentre anche i socialisti rinunciavano a credere nella possibilità della sua morte naturale per usura. Nessuno è mai morto di contraddizioni. E più si guasta, più si schizofrenizza, meglio funziona, all’americana» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 168).

¹²² Ivi, p. 169.

Questo è il vero pericolo temuto, non il malfunzionamento interno, che è invece parte integrante di ogni sistema¹²³.

La macchina segmentale, quasi presagendo l'ascesa della macchina barbarica imperiale che ne assorbirà i codici, da un lato deve impedire, attraverso continue scissioni, la concentrazione del potere nelle mani dei capi tribù mantenendoli in una relazione d'impotenza con il gruppo, dall'altro, grazie alla sua divisione interna e articolazione segmentale, deve impedire e scongiurare il suo grande incubo: l'irruzione di flussi decodificati e "schizofrenici" che sovvertono e scompaginano i suoi codici, e ne determinano la loro irrimediabile dispersione. In essa il commercio, lo scambio e gli elementi produttivi sono localizzati e contenuti in modo tale che i flussi di scambio e produzione, autonomizzandosi, non rischino di dissolvere i suoi codici¹²⁴. In modo analogo, le formazioni economico-sociali anteriori al capitalismo, per impedire ai flussi di denaro e di produzione di autonomizzarsi e modificare i codici, devono incasellare il mercante e il tecnico in ruoli stabili. Il fine è costituire al proprio interno un sistema di limiti repressivi utili ad allontanare quel limite reale che le condanna a morte. Tutte le formazioni sociali, comprese quelle primitive, componenti la lunga storia delle contingenze e degli accidenti che ha come punto finale il sistema capitalistico, temendo la decodificazione totale dei codici che le costituiscono, operano una codificazione organizzata dei flussi al loro interno; ogni forma sociale cerca di scongiurare e prevenire la decodificazione generalizzata, la deterritorializzazione del socius, il più grande pericolo. Ogni formazione sociale cerca di allontanare quello che Deleuze e Guattari definiscono *limite assoluto*.

¹²³ L'antropologa francese Jeanne Favret scrive: «la persistenza di un'organizzazione segmentale esige paradossalmente che i suoi meccanismi siano sufficientemente inefficaci perché il timore resti il motore dell'insieme». Per gli anti-Edipo questo timore affligge ogni società: è il terrore della decodificazione e la conseguente surcodificazione di tutti i suoi codici. Il primo grande movimento di deterritorializzazione/decodificazione è quello interno al socius primitivo annesso alla surcodificazione dei suoi codici per opera di quello dispotico, l'unità trascendente e sovraterritoriale del despota barbarico.

¹²⁴ «La macchina primitiva non ignora lo scambio, il commercio e l'industria, ma le scongiura, le localizza, le reticola, le incasella, mantiene il mercante e il fabbro in una posizione subordinata perché i flussi di scambio e di produzione non vengano a spezzare i codici a vantaggio delle loro quantità astratte e fittizie...Le società primitive non sono fuori dalla storia, è il capitalismo ad essere alla fine della storia, è lui che deriva da una lunga storia di contingenze e di accidenti, e che fa approssimare questa fine. Non si può dire che le formazioni anteriori non l'abbiano prevista questa Cosa, che non è venuta dall'esterno se non a forza di salire dall'interno, e di impedirle di salire. Donde la possibilità di una lettura retrospettiva di tutta la storia in funzione del capitalismo» (Ivi, p. 170).

L'assoluta dissoluzione del *socius* iscrittore, il “deserto” di ogni codice. Se l'irruzione dei flussi decodificati rappresenta *il negativo di tutte le formazioni sociali*, come vedremo in modo più approfondito poi, è ciò che invece caratterizza nell'essenza, in veste “limitata” e non assoluta (*limite relativo*), il capitalismo moderno.

Il terzo sottoparagrafo *Problema di Edipo* del nostro testo analizza la trasformazione, internamente al sistema sociale primitivo-territoriale, dell'organizzazione territoriale secondo un sistema intensivo-energetico di segni ambigui¹²⁵ in un sistema di segni mutevoli ma distinti e determinati, un sistema estensivo e qualitativo, ad opera dell'iscrizione territoriale dei corpi. Ciò avviene mediante la rimozione di quella che Deleuze e Guattari definiscono linea germinativa, o linea di filiazione genealogica, di origine prevalentemente mitica, attraverso cui sono distribuiti gli antenati primordiali e tutta la genealogia della collettività, da cui emerge la linea filiativa estensiva e codificata dei lignaggi. In questa “intensità primaria”, i corpi dei singoli non sono ancora soggettivati, nominati, sessuati, iscritti in un ordine di alleanze, ma sono presi in un ordine di

¹²⁵ Il concetto d'*intensità* è formulato da Deleuze già in *Differenza e ripetizione*, e dev'essere pensato in contrapposizione a quello di *estensione*. Esso ha una doppia funzione ovvero indica sia l'intensità informale delle condizioni sub rappresentative dell'esperienza del campo trascendentale (e qui per trascendentale si intenda ciò che di reale sfugge in quanto sta oltre il limite della rappresentazione), sia ciò che esprime l'essere del sensibile, ossia l'irrappresentabile che soggiace ad ogni esperienza empirica ma che costituisce la materia del reale in sé e per sé, ovvero il reale allo stato puro. Per intensità s'intende una quantità che, a differenza delle grandezze estensive, si divide necessariamente cambiando natura. Se prendiamo una lunghezza (estensione) tale da essere $x=30$, posso dividere tale grandezza secondo un'unità a sua volta divisibile, o posso sommarle un'altra unità, o posso dividerla in parti uguali, senza che cambi la sua natura. Se ad 1 Kg di acciaio – la massa è una grandezza estensiva- aggiungiamo 1 kg di acciaio risulteranno 2 kg di acciaio, in quanto le grandezze estensive possono sommarsi. Le grandezze intensive (come la densità) non si possono sommare: se a 500 g di acqua (con densità di $1\text{kg}/\text{dm}^3$) aggiungo altri 500 g di acqua, la densità dell'acqua totale pari a 1000 g avrà una densità invariata di $1\text{kg}/\text{dm}^3$. Le intensità sono allora nella terminologia di Deleuze gli elementi sub rappresentativi, poiché non rappresentabili o codificabili in un tale sistema. Nel caso della nostra trattazione si fa riferimento a “segni intensi”, “ambigui” o “neutri”, che Deleuze riprende da Leibniz: sono segni che possono essere + o – , variabili a seconda del contesto di utilizzo e in rapporto al corpo o allo stato di cose designato. Sono quindi quei segni non codificati e non rappresentati in un sistema del segno, come l'alfabeto fonetico (scrittura), e che non si lasciano sussumere e subordinare in un sistema di significazione in cui il valore di un segno emerge unicamente nel rapporto con l'altro. Hanno un uso polivoco, si riferiscono direttamente a stati di cose e corpi da cui non possono prescindere, e non valgono, come le parole, astrattamente in un sistema della lingua (*langue*).

segni variabili e intensivi - un “movimento vibratorio e intensivo” - che compongono una genealogia mitica. La filiazione intensiva che opera per *sintesi disgiuntiva*¹²⁶, distribuisce gli antenati primordiali alla comunità intera: ogni singolarità riflette sul proprio corpo i segni dell’intera genealogia ancestrale e primitiva. Benchè il corpo territoriale primitivo sia un corpo pieno, “unico ed universale”, esso non è affatto esente da distinzioni interne: tutto si divide, ma in se stesso. Questa peculiare riflessione del tutto (Uno) nella singolarità e della singolarità nel tutto (Uno), della molteplicità differenziata in un corpo unico (Uno) che si dà differenziandosi in quella stessa molteplicità (Molteplice) – il corpo di ogni singolo riflette tutta la genealogia primordiale della collettività -, è simboleggiata dai segni che iscrivono i corpi. Il corpo pieno della Terra, la “sostanza”, è un piano d’immanenza territoriale che si differenzia entro di sé in una rete interna e molteplice di variazioni (i corpi dei singoli), ma conservandosi unito.

I due francesi, citando la teoria del segno di M. Griaule¹²⁷ e G. Dieterlen sviluppatasi attorno agli studi sulla simbologia e cosmogonia dei Dogon, popolazione africana del Mali, spiegano come la sintesi disgiuntiva distribuisca i segni rappresentanti gli antenati primordiali della filiazione intensa. I “segni di filiazione”, i “segni di desiderio”, i “segni-guida” e i “segni-maestri” sono segni molteplici d’intensità variabili distribuiti ad ogni componente del gruppo sociale, che diviene un “corpo pieno completo” riunendo su di sé tutti questi segni ambigui che ripetono sul suo corpo tutta la genealogia della collettività. Il corpo del singolo coagula su di sé un insieme d’intensità e riflette per intero il corpo collettivo. Questo ordine segnico è prima di tutto un’organizzazione d’intensità variabili, un ordine di energie a differenti intensità (o ordine intensivo energetico), che non hanno un estensione.

¹²⁶ La formulazione teorica della sintesi disgiuntiva risale al concetto kantiano di giudizio disgiuntivo, rappresentato dalla forma logica del *sillogismo disgiuntivo* corrispondente alla categoria di *reciprocità*. Nel giudizio disgiuntivo avviene l’opposizione tra elementi di una sfera o concetto che si determina dal corrispondersi reciproco degli elementi stessi, detto altrimenti dal corrispondersi di parti che si determinano l’una con l’altra quali elementi complementari di un tutto. Tradotto nei termini de *L’anti-Edipo* la sintesi disgiuntiva è ciò che distribuisce e mette in relazione le parti (segni, corpi, antenati ecc.), in un tutto molteplice e disomogeneo, differenziate e non assimilabili in un unità. Per una chiarificazione sulla sintesi disgiuntiva ne *L’anti-Edipo* si veda il primo capitolo di questo lavoro.

¹²⁷ Si riferiscono in particolare al testo di M. Griaule, *Dieu d’eau*, Paris, 1948.

Il vero problema, per Deleuze e Guattari, è il mutamento dell'ordine intensivo-energetico in un sistema estensivo che comprende sia i gruppi d'alleanza che le filiazioni: il passaggio da un sistema/ordine composto da segni ambigui o neutri - in cui non c'è distinzione tra persone, non c'è differenziazione sessuale, ma solo variazioni pre-personali in gradi di intensità diversi -, ad un sistema esteso in cui le filiazioni sono presenti nella forma dei lignaggi che prevedono la distinzione di persone secondo sessualità e gradi parentali, in cui le alleanze assumono gradi qualitativi, ossia ad un regime di "segni mutevoli ma determinati". Riprendendo sempre le osservazioni di Griaule¹²⁸, i due anti-Edipo vogliono mostrare come ci sia una sostanziale biforcazione all'interno della comunità primitiva, tra una linea germinativa di legame che unisce simbolicamente i suoi appartenenti in base alle generazioni e ad una mitologia in modo "confuso" attraverso un mondo di segni ambiguo, in cui non hanno una sessualità definita, né sono considerati persone, ma solo come variazioni intensive, ed una linea somatica che li considera, invece, come corpi distinti aventi una sessualità definita, soggetti determinati inseribili in un sistema parentelare stabile. Questo mondo di segni ambiguo, in cui *il mito ha funzione condizionante* e non solo espressiva, riunisce, compone e confonde simbolicamente i singoli, che non sono persone, ma corpi sui cui s'attaccano nomi e funzioni circolanti. I corpi sono variazioni intensive aventi "stati" e ruoli sessuali ambigui e non una sessualità definita: sono il figlio e anche il fratello di mia madre, lo sposo di mia sorella, e il mio proprio padre. Il passaggio essenziale e fondante che determina la possibilità per il mondo primitivo territoriale di costruirsi socialmente è

¹²⁸ Deleuze e Guattari citano gli studi dell'etnologo Marcel Griaule (*Remarque sur l'oncle utérin au Soudan*, 1954) che racconta come Yorugú, avendo condiviso prima della nascita la placenta materna, considerando questa come parte della propria persona, s'identifichi da un lato con la sua stessa genitrice sentendosi simbolicamente appartenente alla generazione materna e non più alla generazione di cui è invece membro, e allo stesso tempo si assimili al gemello maschio della madre avendo con quest'ultimo condiviso simbolicamente quello stesso pezzo di placenta. In virtù di questa placenta, sostanza generativa comune tra figlio e madre, i loro due corpi non restano separati l'uno come "causa" l'altro come "effetto" ma il figlio è anche fratello-uterino di sua madre. In tutto questo, il mito ha una funzione condizionante, perché espone la regola "dell'unione dei due membri appaiati" mettendo lo Yorugú nella posizione di pseudo-fratello della propria genitrice e anche come suo sposo ideale. Ecco allora che in questa complessa rete simbolico-generativa in cui i nomi, appunto segni ambigui, non designano affatto persone ma "variazioni intensive di un movimento a spirale vibratorio" ogni singolo riveste uno o più intensità "simultaneamente": lo Yorugú è figlio, pseudo-fratello e sposo ideale della madre.

la rimozione della filiazione germinale intensiva che viene relegata alla memoria collettiva (mitologica). E il suo mondo di segni ambiguo, che viene sostituito da un ordine di segni determinati, è relegato alla simbologia mitica di un “passato ancestrale”. L’ordine somatico ora designa e nomina i corpi dei singoli, i cui nomi indicano persone distinte e non più variazioni intensive, e li ordina nelle varie alleanze laterali estese e nelle filiazioni patrilineari o matrilineari che esse implicano. L’iscrizione territoriale, il marchio e la nominazione dei corpi - che abbiamo precedentemente accostato all’effetto-taglio operato dal Nome in Lacan, per lui primo passo del processo di soggettivazione - produce il singolo, inseribile nella catena delle alleanze. L’effetto immediato dell’iscrizione-nominazione, del Nome, è la determinazione del suo posto nell’ordine dei rapporti collettivi: tu sei x, appartieni alla famiglia x, ed occupi il posto x all’interno della rete delle alleanze e filiazioni della circolazione del dono.

La memoria germinale bio-cosmica e l’ordine intensivo ad essa associato sono rimossi dal sistema di connotazione estensivo che codifica e nomina i corpi. La rappresentazione è sempre rimozione: per costruire qualcosa - il *socius*, la comunità, la civiltà, la Cultura- qualcos’altro deve patire, scomparire, o essere messo in un fondo di latenza, relegato ad una “memoria primordiale” - così come il vivente, soggettivato, deve subire il “taglio” del Nome.

Le *disgiunzioni differenzianti ma inclusive* - il “sia...sia”, il “questo e questo, e questo e...” -, che danno forma alla *differenziazione* intensiva attraverso cui si dispiegavano le variazioni, vengono sostituite da *disgiunzioni limitative e esclusive*: “questo è questo”. Il sistema in estensione nasce da quell’universo intensivo, da una terra o “territorio intenso”, che lo rende possibile ma che dev’essere rimosso, perché in fondo rappresenta il “terrore” di ogni forma sociale: l’ordine estensivo somatico reagisce sul disordine intensivo, piano caotico ingestibile dell’indifferenziato infinitamente percorso da serie di flussi incodificabili.

Il passaggio ad un ordine somatico esteso, ad un sistema sociale costituito da alleanze laterali e da un sistema di filiazione in estensione, implica non solo una codificazione molto più rigida della sessualità ma vuole giocoforza l’*interdizione*

dell'incesto¹²⁹. L'alleanza laterale su cui si basa tutto il sistema economico-sociale tribale si può stringere e può estendersi solo a patto che esso sia interdetto: la codificazione dei corpi e della sessualità - l'interdizione dell'incesto - avviene sotto la spinta di precise esigenze sociali politiche ed economiche. E, precisano Deleuze e Guattari, è solo con la posizione di tale ordine e con l'assegnazione di determinati ruoli sessuali alle persone che si può parlare d'incesto e della sua interdizione, non prima dell'instaurazione di tale ordine¹³⁰. L'incesto non è antecedente alla sua proibizione e al *socius* entro cui viene interdetto, ma semmai è simultaneo o conseguente. Se esso è di fondamentale importanza per ogni formazione e struttura sociale, si tratta di vedere e analizzare dapprima se si possa parlare d'incesto nel campo intensivo territoriale primitivo – il “fondo intenso della terra” -, e in secondo luogo che funzione svolge, cosa rappresenta e che legame ha con la proliferazione dell'ordine esteso nel tessuto del *socius* che si declina secondo alleanze e filiazioni, e se con esso e con la sua interdizione troviamo già le radici di Edipo. Per i due filosofi francesi è necessario domandarsi anzitutto come possa esistere l'incesto, come Edipo

¹²⁹ «Insomma, un sistema somatico in estensione non può costituirsi se non nella misura in cui le filiazioni diventano estese, correlativamente ad alleanze laterali che s'instaurano. L'alleanza laterale si stringe grazie alla proibizione dell'incesto con la sorella, mentre la filiazione diventa estesa grazie alla proibizione dell'incesto con la madre» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., pp. 178 – 179).

¹³⁰ Deleuze al suo corso di Vincennes nel 1971 approfondisce la codificazione sociale dei gruppi tribali, da parte dei “gruppi di alleanza”, attraverso l'interdizione dell'incesto. L'interdizione dell'incesto e l'organizzazione della sessualità che ne consegue nasce da specifiche esigenze politico-economiche: «C'è un grande etnologo inglese che si chiama Leach e la cui unica tesi consiste nel dire: non funziona mai come dice Lévi-Strauss, lui non crede al proprio sistema: nessuno saprebbe chi sposare. Leach fa una scoperta fondamentale, quello che chiama i gruppi locali, e distingue i gruppi dalla filiazione. I gruppi locali sono i piccoli gruppi che macchinano il matrimonio e le alleanze, e non le deducono dalle filiazioni: l'alleanza è una specie di strategia che risponde a dati politici. Il gruppo locale è alla lettera un gruppo (perverso, specialista della codifica), che determina per ogni casta ciò che può passare, ciò che non può passare, ciò che deve essere bloccato, ciò che può scorrere. In un sistema matrilineare, cosa è bloccato? Ciò che è bloccato in ogni sistema, ciò che cade sotto le regole di proibizione dell'incesto. Lì, qualcosa nel flusso delle donne è bloccato, vale a dire che certe persone sono eliminate dal flusso delle donne in vista del matrimonio in rapporto a tali altre persone. Ciò che passa, è, al contrario, si potrebbe dire, il primo incesto permesso: il primo incesto legale sotto forma di matrimonio preferenziale; ma tutti sanno che i primi incesti permessi non sono mai praticati di fatto, perché ancora troppo vicini a ciò che viene bloccato. Vedete che il flusso là si disgiunge, qualcosa nel flusso è bloccato, qualcosa passa, e là ci sono i grandi perversi che macchinano i matrimoni, che bloccano o lasciano passare. Nella storia dello zio uterino, la zia è bloccata come immagine dell'incesto vietato, sotto forma della parente per scherzo; il nipote ha, con la zia, un rapporto molto gioioso, con lo zio, un rapporto di rapina, ma la rapina, le ingiurie, sono codificate».

lo intende, in un territorio percorso da parte a parte da flussi di segni ambigui, in cui i singoli non sono persone, ma stati pre-personali, aventi simbolicamente ruoli sessuali mutevoli e indefiniti. È necessario chiedersi come l'incesto possa applicarsi in un sistema molteplice d'intensità pre-individuali che ignora le persone discernibili, in cui tutto è indifferenziato. Si può parlare d'incesto se, e solo se, dapprima si definiscono persone determinate aventi ruoli sessuali stabili, se s'instaura un piano esteso che riconosce persone, che sancisce unioni sessuali possibili ed altre impossibili (limite): ossia se si estende quell'ordine, che determina il possibile e l'impossibile, affermato e posto dalla legge che lo interdice. I due anti-Edipo possono in questo senso affermare con decisione che *l'incesto non esiste, non può esistere*¹³¹. Secondo la stessa direzione si muove l'analisi decostruttiva del testo di Rousseau (benché il tema dell'interdizione dell'incesto non trovi spazio nel *Contratto Sociale*) messa in opera da Jacques Derrida in *De la Grammatologie*¹³²: prima della festa l'incesto non esisteva perché non c'era la sua proibizione, momento fondativo che lo costituisce rendendolo però allo stesso tempo impossibile, ossia interdicendolo. La Legge, che costituisce e interdice l'incesto, è un "taglio" che opera una scissura tra il prima della festa (l'inorganizzazione reale del naturale) e il dopo la festa (l'organizzazione sociale). L'incesto nasce con l'atto di nascita della società umana che ne sigilla l'impossibilità e lo interdice con una "legge sacra". È solo con l'interdizione, con l'imposizione di un limite (Legge) che l'incesto ha reale consistenza acquisendo la posizione dell'impossibile oltre il limite dell'organizzazione sociale.

Ritorniamo all'esempio sulla tribù dei Dogon. Possiamo definire incestuosa, ossia come trasgressione della legge edipica, la relazione dello Yorugú con la madre se quest'ultima non è univocamente sua madre, ma anche, in forza di quella loro comune derivazione dalla placenta germinale, simbolicamente sua sorella e sua sposa ideale? Si può parlare d'incesto effettivo in un piano governato dalla con-fusione

¹³¹ «Sull'incesto bisogna concludere letteralmente che esso non esiste, non può esistere» (Ibidem).

¹³² «Prima della festa non c'era incesto, perché non c'era proibizione dell'incesto e non c'era società. Dopo la festa non c'è più incesto perché esso è proibito [...]. La festa sarebbe essa stessa l'incesto se qualcosa di simile - l'incesto stesso - potesse aver luogo» (J. Derrida, *De la grammatologie*, Édition de Minuit, Paris, 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969, cit., p. 296).

indifferenziata di segni ambigui e intensivi, “immersi” in questo flusso intenso di filiazione germinale? Quando i nomi non indicano persone discernibili ma stati pre-personali al di qua dell’ordine somatico? Per i due francesi bisogna infatti saper distinguere e non confondere l’incesto così come esso si presenta nel regime intensivo e pre-personale, che è al di qua della linea somatica e dell’incesto edipico, dall’incesto edipico come viene rappresentato nel regime di codici che lo proibisce e che lo definisce come trasgressione sulle persone. Il complesso somatico, che richiede corpi sessuati in modo rigido e nomi definiti sui cui può fare forza il complesso di Edipo, rimanda ad un influsso germinale, ossia ad un al di qua che non può essere rappresentato dal complesso stesso.

Il tema che sottende ogni mito, sia esso esplicito o implicito, come dice l’antropologo francese Robert Jaulin, concerne la fuoriuscita dall’universo indifferenziato, informale e caotico, grazie all’incesto e alla sua interdizione. Usualmente s’interpreta erroneamente ogni relazione incestuosa presente nel mito e nella mitologia primitiva, come espressione e rappresentante reale del desiderio o come eversione alla regola sociale, come una sua più o meno deliberata trasgressione. Si è soliti edipizzare il mito: si pone l’incesto, rappresentante pieno del desiderio, si stabiliscono l’interdizione, la sua trasgressione e l’interdetto. Ma così facendo si travisa il mito stesso e si ragiona come se in esso circolassero persone definite aventi quei ruoli parentali fondati solo dall’ordine somatico, e non come variabili intensive¹³³. L’incesto non è il rappresentante del desiderio (impossibile) dell’Interdetto che la Legge (sociale) blocca: *la Legge, infatti, non ci indica nulla circa la realtà originaria del desiderio*. Detto altrimenti: *il desiderio non desidera l’incesto interdetto dalla Legge*. La Legge vorrebbe indicarci il desiderio originario, invece ce ne restituisce uno “sfigurato”, “truccato”, “spostato”, poiché, come vedremo meglio tra qualche riga, il desiderio non trova nell’incesto il suo

¹³³ Così scrivono gli antropologi Michel Cartry e Alfred Adler: «Si ha l’abitudine di considerare le relazioni incestuose nel mito, o come l’espressione del desiderio o della nostalgia di un mondo in cui tali relazioni sarebbero possibili o indifferenti, o come l’espressione d’una funzione strutturale d’inversione della regola sociale, funzione destinata a fondare l’interdetto e la sua trasgressione...si ragiona come se il mito mettesse in scena persone definite, come padre, madre, figlio e sorella, laddove questi ruoli parentali appartengono all’ordine costituito dalla proibizione...l’incesto non esiste» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 179).

rappresentante. L'incesto è un *puro limite*, una *funzione strutturale* di Edipo e della civiltà che ne consegue.

Per Deleuze e Guattari, non solo l'incesto non esiste, ma esso è *impossibile*. E lo è in forza del fatto che la possibilità dell'incesto esigerebbe contemporaneamente sia persone sia nomi (padre, madre, figlio, sorella ecc) atti a definirne ruoli determinati, e non stati intensivi pre-personali mobili. Nell'effettività dell'incesto, tali persone si spogliano del loro nome, univocamente dato ed inscindibile dalla proibizione stessa che li interdice come partner, o altrimenti tali nomi possono sussistere, ma solo come indici vacui ed ambigui di stati intensivi pre-personali che possono essere estesi a più persone, in modo tale da poter chiamare "madre" la propria moglie o "sorella" la propria sposa¹³⁴. Ma allora che cosa vuole il desiderio che per natura si dice desideri l'impossibile? Il rappresentante reale del desiderio è quel flusso germinale intenso, entro cui nomi e funzioni (padre, madre, figlio, sorella,, ecc.) sono irriconoscibili e non nettamente distinguibili in quanto variazioni/vibrazioni che scorrono nel flusso e ricoprono il corpo pieno della terra: *l'impossibile è lo stato intensivo pre-personale, la linea filiativa o genealogica primordiale, che rende impossibile l'estensione delle alleanze o le filiazioni*.

Se il flusso germinale intenso è il rappresentante reale del desiderio, l'incesto non è altro che quel suo "finto" rappresentante, che Edipo ci indica invece come reale: è il rappresentante spostato del desiderio, non quello effettivo. Si *rimuove il flusso* e si *ripiega sull'incesto*. Il campo-flusso germinale intenso è il desiderio rimosso, ciò su cui ricade il vincolo/limite della rimozione. Si rimuove un ordine intensivo, e si proibisce quell'incesto, la cui interdizione è necessaria ai fini della riproduzione del sistema economico-sociale d'alleanza che richiede soggetti distinguibili, persone determinate, che non ha nulla a che vedere con l'"altra forma di incesto" che vuole stati intensivi pre-personali in un flusso variabile che si compone per disgiunzione¹³⁵, inerente a quel disordine intensivo che non permette alcuna organizzazione sociale

¹³⁴ «In questo senso diciamo si è sempre al di qua o al di là...Non si può mai godere insieme della persona e del nome- il che costituirebbe tuttavia la condizione dell'incesto. L'incesto è dunque un'illusione, è impossibile» (Ivi, p. 180).

¹³⁵ «Ma appunto non si può confondere l'incesto così come si presenterebbe in questo regime intensivo non personale che l'istituirebbe, con l'incesto così com'è rappresentato in estensione nello stato che lo proibisce, e che lo definisce come trasgressione sulle persone [...]. L'incesto così com'è proibito (forma delle persone discernibili) serve a rimuovere l'incesto così com'è desiderato (il fondo della terra intensa)» (Ivi, p. 181).

d'alleanza. Edipo, del sistema territoriale intenso, non ci restituisce nulla, ma "falsifica". La rappresentazione edipica ci fornisce solo la finta immagine "truccata" ed illusoria che è l'incesto familiare, rappresentante spostato del desiderio, dopo che il reale rappresentante del desiderio è stato rimosso. Edipo inscena e ci restituisce un'immagine posticcia del desiderio, quando invece esso era investito altrove.

Ciò che interessa ai due filosofi francesi è mostrare come questo "ancestrale" evento di *rimozione del desiderio* avvenga all'interno del *socius* territoriale primitivo: i flussi del desiderio sono bloccati, arginati, la loro energia viene assorbita all'interno di un sistema sociale esteso che li blocca, li codifica, li quantifica e qualifica. Il sistema fisico in estensione, che ora si compone di persone discernibili, che fa dei segni un uso definito e non ambiguo, delle sintesi disgiuntive un uso esclusivo e non inclusivo, è a tutti gli effetti un "regime" di rimozione a cui la proibizione dell'incesto è funzionale. La produzione desiderante è già innestata ai fini della riproduzione estesa del *socius*, che per fare ciò deve rimuovere e reprimere tutto ciò che per propria natura sfuggirebbe all'inquadratura e riorganizzare ogni "forza" entro un codice, in un "nuovo" ordine.

L'influsso germinale intenso della filiazione primordiale è il rappresentante territoriale del desiderio e altresì ciò che comporterebbe il *limite (assoluto) del socius primitivo*, il suo negativo. È l'orizzonte indeterminato, indifferenziato, disorganizzato, il "deserto" entro cui scorrono flussi non codificabili, il piano di dissolvenza entro cui non possono attecchire le iscrizioni (molari) del *socius*. Per *limite assoluto*, Deleuze e Guattari intendono quel punto di non ritorno che colpisce la macchina sociale nel momento in cui i suoi codici vengono dispersi da quei flussi di desiderio che la deterritorializzano nel profondo. Ma questo movimento di deterritorializzazione, che sembra mortifero e letale per ogni formazione sociale, è, come vedremo, anche un divenire fecondo, produttivo e vitale: dalla dissoluzione di un territorio si aprono sempre nuove linee di fuga per quei flussi che l'hanno attraversato e abbandonato per cercare un nuovo territorio presso cui insediarsi e generare.

Il sistema d'alleanza stesso, attraverso l'interdizione dell'incesto, rappresentante falsato del desiderio, blocca e rimuove il flusso germinale indifferenziato ed incodificabile, *reale rappresentante territoriale del desiderio*, che rende impossibile

per il *socius* primitivo ogni forma di riproduzione sociale che preveda un'estensione attraverso alleanze laterali, filiazioni estese, lignaggi a struttura patrilineare o matrilineare. Esso rappresenta la più profonda paura di ogni *socius* iscrittore, *poiché è tutto ciò che gli sfugge*: flusso germinale che scorre ma non si lascia codificare. Riversato sul corpo pieno della terra esso produce un universo di segni ambigui, una catena significativa che non stabilisce alcun codice permanente, e si riferisce ad un ordine variabile di intensità pre-personali. Così dev'essere al più presto sostituito con un sistema esteso, sempre formato da entità e segni determinati, che presuppone persone, capace di codificare, qualificare, quantificare; il solo che può prevedere un ordine sociale stabile (alleanze e filiazioni).

Con l'impostazione del sistema esteso, dicono Deleuze e Guattari, di questi flussi intensi, qualcosa "passa", mentre qualcos'altro è "bloccato", e ciò che viene lasciato sussistere determina il carattere matrilineare o patrilineare dei matrimoni e dei lignaggi e la qualità delle alleanze laterali e delle filiazioni. Il mito dello Yorugù dogone è esemplare. In quel caso è bloccata la posizione "mobile" del giovane Yorugù, figlio, pseudo-fratello e sposo ideale della madre. Viene bloccato ciò che del flusso germinale intenso, collocato al di qua dell'incesto, introduce disordine nel mondo sociale. Per opera della rimozione si determina ciò che del flusso passa nel sistema in estensione o ciò che rimane escluso, ciò che scorrerà secondo i rapporti d'alleanza e ciò che viene immagazzinato nelle filiazioni estese da essa dipendenti. L'alleanza laterale, assume quindi per gli anti-Edipo il ruolo di *rappresentazione rimovente*, poiché agisce attraverso la repressione e la rimozione dell'influsso germinale che è il *rappresentante del desiderio*, ma anche il limite negativo del *socius* (l'irruzione dei flussi deterritorializzati e non codificabili), e la ricodificazione dei suoi flussi. È quest'ultima che applica sul desiderio rimosso le categorie e quei termini da essa fondati prima inesistenti che s'instaurano con il sistema in estensione stesso e lo ripiega sull'incesto, il suo rappresentante spostato, il nuovo limite generato coattivamente all'interno del *socius*. La proibizione dell'incesto non rimanda affatto ad Edipo, ma ai flussi non codificati che costituiscono il desiderio. Edipo, pertanto, risulta essere un agente di codificazione, un modo per bloccare ciò che sfugge e, allo stesso tempo, per spostare il desiderio e il suo oggetto, una "strategia" per intrappolarli entrambi. Insidiatosi nella macchina selvaggia nel fondo

della terra primitiva, Edipo tende la sua trappola al desiderio: inizia già da qui la lunga storia della rimozione e della repressione. Possiamo allora affermare che il sistema d'alleanza è il primo esempio, la forma primitiva e territoriale, di apparato socio-economico di repressione del desiderio. La rappresentazione territoriale, che fa presa sul mondo primitivo, è dunque già una repressione-rimozione della produzione desiderante. Il sistema della rappresentazione con i suoi tre elementi profondi¹³⁶ varia di volta in volta modalità, a seconda della funzione di ciò che riveste il ruolo di rappresentante su cui la rimozione si esercita, a seconda della formazione sociale entro cui si attualizza secondo istanze variabili. Pertanto, per gli anti-Edipo, non si può parlare di un unico processo o apparato universale di repressione-rimozione sociale e culturale, ma si possono tuttavia verificare affinità tra date macchine sociali. Se la rimozione è sempre un elemento costante, e onnipresente, che può solo variare d'intensità a seconda della forma sociale osservata, l'apparato di rimozione che la applica prevede una dinamica sempre variabile. È inoltre essenziale analizzare come ogni *socius* iscrittore attui e applichi i suoi codici sulla produzione desiderante e i suoi flussi, secondo coordinate sempre variabili più o meno oppressive. Il grado d'intensità della repressione è, infatti, sempre variabile.

Deleuze e Guattari citano il caso studiato dall'etnologo tedesco Lorenz Löffler, *L'alleanza asimmetrica presso i Mru* (*L'alliance asymétrique chez les Mru*, in *L'Homme*, 1966), che spiega come nelle tribù degli Mru¹³⁷ il modello patrilineare prevalga sulla tradizione matrilineare attraverso la trasmissione continua del legame fratello-sorella solo lungo la linea paterna, ossia tra padre e figlio, mentre esso non veicola attraverso la linea materna, dalla relazione madre-figlia, bloccandosi con il matrimonio della figlia. In generale, la necessità della proliferazione delle alleanze laterali tribali degli Mru governa e blocca la continuità dei legami familiari interni. In modo analogo l'omosessualità maschile nei gruppi tribali di cui ci parla George

¹³⁶ Come abbiamo visto, analizzando il modo d'attuazione della rappresentazione territoriale primitiva, il sistema della rappresentazione si muove coordinandosi su tre motivi o cardini essenziali: il *rappresentante rimosso* (che nella rappresentazione territoriale era costituito dall'influsso germinale intenso), la *rappresentazione rimovente* (costituita dal sistema esteso d'alleanza) e il rappresentante spostato (costituito dall'incesto e dal paralogismo edipico). La rappresentazione (la repressione-rimozione della produzione desiderante) presenta sempre questi tre elementi costituenti il suo sistema e li applica sempre in modi diversi e variabili a seconda della formazione sociale.

¹³⁷ Popolazione tribale che vive tra Birmania, India e Bangladesh.

Devereux¹³⁸ è per gli anti-Edipo una funzione del sistema d'alleanza, una "necessità" del sistema economico-scambista fondato sul debito. Anche l'omosessualità tribale è una forma della rappresentazione rimovente (alleanza) che sgretola i segni ambigui della filiazione intensa bisessuata e sottopone le persone rese distinguibili alle regole omosessuali d'alleanza; essa, pertanto, non è affatto derivante dal complesso di Edipo, ma è piuttosto il contrario. L'Edipo e l'incesto, come abbiamo visto, non corrispondono, e non sono i *rappresentanti reali* del desiderio (che è il flusso rimosso), bensì i suoi *rappresentati spostati*, un "effetto ottico", la sua immagine sfalsata, che emerge all'interno del *socius* come limite "differito", come effetto retroattivo dell'azione della rappresentazione rimovente (alleanza) sul rappresentante del desiderio rimosso che ignora totalmente Edipo. «Edipo è l'immagine adescata in cui il desiderio si lascia prendere: è questo che volevi! i flussi decodificati, era l'incesto!»¹³⁹.

Edipo, nella veste di complesso familiare, privilegiato da psicanalisi e psichiatria, non compare affatto nel sistema selvaggio in cui le famiglie costituiscono una prassi, una struttura di alleanze laterali e filiazioni, che è il motore propulsivo della riproduzione sociale. Sono le varie posizioni del sistema d'alleanza a costituire la parte attiva e concreta del sistema e ad estendere i rapporti tra famiglie nel campo sociale. Nella macchina territoriale la riproduzione familiare è secondaria alla riproduzione sociale che avviene per altri mezzi, pertanto la famiglia non ha ancora assunto un ruolo autonomo decisivo né espressivo. L'individuo primitivo, infatti, sin da piccolo, investe direttamente nel campo sociale, economico e politico collettivo. Il suo investimento di desiderio non è solo affettivo-familiare, ma è immediatamente collettivo e sociale. Esso non è ristretto, vincolato e richiuso all'ambito familiare. È impossibile, e del tutto erroneo, ripiegare il desiderio della territorialità primitiva nel complesso affettivo-familiare di Edipo. Per Deleuze e Guattari, infatti, il rischio è quello di travisare il senso e la direzione delle connessioni nella macchina desiderante e sociale dei selvaggi. Sono esemplari, per gli anti-Edipo, le analisi delle cure sciamaniche, veri e propri processi collettivi e tribali, presso gli Ndebu della

¹³⁸ Il testo di Georges Devereux preso in esame ne *L'anti-Edipo* è *Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté* comparso in *L'Homme* nel luglio 1965.

¹³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 185.

Zambia (Africa settentrionale) testimoniate dal lavoro di Victor Witter Turner¹⁴⁰ noto antropologo scozzese. Sia l'indovino, incaricato alla pratica divinatoria delegata a trovare la causa del male del malato K, sia il medico attuano una cura interamente fondata sulla collettività e sulla terra. Una vera e propria analisi del territorio e dell'organizzazione del gruppo sociale, dell'ordine dei capi, dei lignaggi, delle alleanze e delle filiazioni. La divinazione, vera e propria analisi sociale-territoriale, e solo secondariamente familiare, mette in luce il desiderio nella sua immediata implicazione e connessione con la politica, l'economia, la terra, punti del suo investimento reale. La divinazione, prima che la cura possa procedere con i rituali tradizionali e guarire il malato K, deve "scongiurare il male", rappresentato dagli incisivi superiori dell'antenato cacciatore penetrati nel corpo del malato, facendo emergere ogni sorta di legame sociale, l'organizzazione e la disorganizzazione del gruppo, i dissidi tra famiglie e fazioni. Negli Ndebu il processo di cura attuato dal medico¹⁴¹, vera e propria analisi sociale di gruppo incentrata sul malato, non ha nulla a che vedere con Edipo. Sono gli investimenti inconsci e preconsce del desiderio del malato in rapporto alla collettività e alle sue figure ad avere la massima centralità. Come questi scorrono nel campo sociale, come e dove s'innestano. Il legame del malato con i matrimoni della sua famiglia e la sua posizione sociale all'interno della comunità. Non si può edipizzare nulla del desiderio in questo territorio, mancano gli "estremi" attraverso cui formare il complesso e incanalare forzatamente la sua molteplicità nel "vuoto simbolico del padre". Il padre o il nonno materno, che stanno non solo simbolicamente al vertice di una struttura gerarchica, non possono orientare tutto a sé, ed il desiderio inconscio si apre in connessione con tutti i nomi della storia, con gli antenati, con l'organizzazione in capi e sotto-capi, con i lignaggi, le alleanze e i clan, e non si orienta esclusivamente attorno al Nome del Padre. Nell'analisi, che riflette la molteplicità del desiderio, entrano in gioco la collettività e la sua storia, dalla più recente a quella ancestrale. Solo con la colonizzazione, che scuote e

¹⁴⁰ Deleuze e Guattari si riferiscono al testo di Victor Witter Turner *An Ndebu Doctor in Practice*, in *Magic, Faith and Healing*, London, 1964.

¹⁴¹ «Somministrandogli pozioni, attaccandogli corna sul corpo per aspirare l'incisivo, facendo rullare i tamburi, il medico procede ad una cerimonia inframmezzata da soste e ripartenze, flussi di ogni sorta, flussi di parole e tagli: i membri del villaggio vengono a parlare, il malato parla, l'ombra viene invocata, si sospende, il medico spiega, si ricomincia, tamburi, canti, trances» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 188).

trasforma l'originaria organizzazione tribale primitiva, si trasformeranno il desiderio e le produzioni del suo inconscio. Si dissocerà l'immagine del padre da quella del capo clan e vengono spezzati i legami e l'intero sistema sociale di clan e alleanze. Può lentamente farsi strada l'organizzazione familiare¹⁴².

Per Deleuze e Guattari, le ricerche sull'Edipo africano o indiano, nonostante la competenza degli psicanalisti africanisti, sono del tutto inconcludenti e fuorvianti. Benchè si approdi a risultati diversi è il punto di partenza su cui si allineano tali ricerche¹⁴³ ad essere errato: Edipo non si dà al di fuori della colonizzazione, in quanto non ci sono le condizioni per la sua stessa esistenza. È una rappresentazione non funzionante al di fuori del suo spazio, e in territori dov'è quasi impossibile la costituzione di un campo psicanalitico che richiede necessariamente la presenza del soggetto, non della collettività. Il lavoro psicanalitico, infatti, può prendere avvio solo a partire dalla posizione della domanda soggettiva, individuale. Non ha presa con individui che "non hanno nulla da dire a proprio nome" poiché sempre collegati alla collettività. Non c'è ancora il soggetto forgiato dalla nuova società neo-colonizzata atta a piegare tutto il desiderio su Edipo e sul nome del Padre: «Edipo è sempre la colonizzazione perseguita con altri mezzi, e anche da noi Europei, è la

¹⁴² Così scrivono gli anti-Edipo: «Il colonizzatore per esempio abolisce l'organizzazione dei capi, o l'utilizza secondo i suoi fini [...] il colonizzatore dice: tuo padre, è tuo padre e nient'altro, oppure, il nonno materno, non li prenderai mica per capi [...] puoi mettere la tua casa tra quelle del parentado paterno e materno [...] la tua famiglia, è la tua famiglia, e nient'altro, la riproduzione sociale non passa più per di là, benchè si abbia per l'appunto bisogno della tua famiglia per fornire un materiale che sarà sottoposto al nuovo regime di riproduzione». Il loro riferimento è il testo di Robert Jaulin *La pace bianca, introduzione all'etnocidio (La Paix blanche, introduction à l'ethnocide, Parigi, 1970)* in cui si racconta come i cappuccini persuasero gli Indiani ad abbandonare le loro case collettive per vivere in case personali. Sconvolgimento che comportò la distruzione di un equilibrio, di un ambiente e di un habitat, e non solo da un punto di vista ideologico e psicologico. La casa collettiva riuniva assieme il nucleo familiare con quello più ampio del campo sociale e gli affetti familiari erano fusi assieme ai rapporti con gli alleati. *Le relazioni familiari erano coestensive al campo sociale*, ma tolta loro l'apertura diretta e la congiunzione con la collettività, ripiegate e richiuse su se stesse sviluppano "in privato" il loro ordine espressivo. «Più la riproduzione sociale sfugge ai membri del gruppo, in natura ed in estensione, più si ripiega su di essi, o li piega su una riproduzione familiare ristretta e nevrotizzata di cui Edipo è l'agente» (Ivi, p. 190).

¹⁴³ Ci si riferisce al lavoro etno-psicanalitico degli Ortigues, *L'Edipo africano (Edipe africain, 1966)* in cui confermano la tesi freudiana dell'universalità di Edipo dopo la loro esperienza clinica in Senegal. Essi sostengono la tesi secondo cui il singolo affronta le pulsioni edipiche secondo una modalità del tutto indipendente e non influenzabile dal sistema sociale di riferimento.

nostra formazione coloniale intima»¹⁴⁴. Il celebre dissidio tra culturalisti e psicanalisti¹⁴⁵ sull'estensione universale o meno di Edipo, contrappone, da un lato la sua interpretazione come un complesso affettivo reale, una “matrice originaria” che propaga i propri effetti mediante ereditarietà filogenetica e, dall'altra parte l'interpretazione di Edipo come funzione strutturale variabile a seconda del sistema

¹⁴⁴ Ivi, p. 190. Nel testo *L'envers e la psychanalyse* (1969-1970) Jacques Lacan, riferendosi più o meno esplicitamente al lavoro di Franz Fanon *I dannati della terra* (autore preso in considerazione anche ne *L'anti-Edipo*), racconta il suo lavoro analitico con tre pazienti togolesi affermando che nel corso dell'analisi egli non aveva potuto riscontrare alcuna traccia di usi, costumi e credenze tribali. I togolesi avevano una conoscenza sommaria della propria cultura e del loro mondo simbolico d'origine. Lacan pertanto afferma che il loro inconscio funzionava secondo le leggi e regole di Edipo, e questo perché quest'ultimo “era l'inconscio che si era loro venduto insieme alle leggi della colonizzazione, forma esotica e regressiva del discorso del Padrone”. I togolesi applicavano le *nostre* categorie ai ricordi. Categorie con le quali doveva scendere inevitabilmente a compromessi anche il loro l'inconscio. L'analisi di Lacan – che in un certo senso si allinea con le tesi dei due anti-Edipo - vede nel colonialismo l'agente responsabile della mutazione dell'inconscio dei colonizzati, della formazione della loro *colonia interna*. Possiamo definire l'Edipo come una “mutazione psichica” avvenuta all'interno dello scenario della colonizzazione, ossia all'interno di precisi rapporti sociali ed economici di dominio e sfruttamento. (Per Deleuze e Guattari con esso avviene la contrapposizione violenta del colonizzatore bianco che impone la propria Legge ed edipizza il colonizzato; - il Bianco lo colonizza *esteriormente* ed *interiormente*. La rappresentazione edipica è una vera e propria colonizzazione dell'inconscio, con i suoi agenti di rimozione del desiderio). Nell'inconscio colonizzato rivivono, assieme alle categorie del colonizzatore, anche i sistemi di coercizione e dominio (organi, apparati, leggi, istituzioni, lingua e vocabolario), ossia l'inconscio ripresenta i “pezzi” di uno scenario di soggiogamento e sfruttamento. A causa di determinati rapporti di potere l'esilio diventa anche una questione intima. Il soggetto colonizzato è vittima di uno “spossessamento” interiore: il suo desiderio (e l'inconscio) ruotano attorno alle serie di significati vissuti e patiti nella condizione esistenziale di uomo oppresso. L'individuo è vittima sia esteriormente - *gli viene sottratto il proprio mondo* -, sia interiormente - *il suo desiderio è assoggettato alla ratio del Bianco europeo colonizzatore*. Su questo punto, dal canto loro, incalzano i nostri due francesi: l'inconscio - e non serviva avere la testimonianza dei sogni dei colonizzati - è aperto 360° in un campo sociale e non è richiudibile nel triangolo familiare Edipico che viene fatto “scoppiare” da quei flussi di desiderio molteplici e ad esso eccedenti. Padre e madre “non esistono che in pezzi” e accompagnano gli agenti della collettività: s'incontrano o si scontrano pezzi familiari con pezzi sociali e pezzi economici, pezzi storici, figure oppressive e figure d'oppressi. Citando Fanon i due anti-Edipo allora possono affermare: «è curioso che si siano dovuti aspettare i sogni di colonizzati per accorgersi che, sulle cime dello pseudotriangolo, la mamma ballava con il missionario, il papà si faceva inculcare dal collettore delle imposte, l'io battere da un Bianco. È appunto questo accoppiamento di figure parentali con agenti di altra natura, la loro stretta come lottatori, ad impedire al triangolo di rinchiudersi, di valere per sé, con la pretesa di esprimere o rappresentare questa diversa natura degli agenti che sono in discussione nell'inconscio stesso» (Ivi, pp. 106 -107).

¹⁴⁵ I due autori francesi si riferiscono alle due posizioni contrapposte e pressoché inconciliabili, l'innatismo e il culturalismo, che animano il dibattito nella psicanalisi contemporanea.

sociale ed economico. La posizione culturalista è stata in grado di introdurre il desiderio nella produzione e legare assieme struttura istintuale-libidinale e struttura economica, indicando alla società e alla cultura la via possibile per oltrepassare il proprio patricentrismo repressivo. Tuttavia, la prospettiva familiaristica è tenuta sempre ben salda aprioristicamente e si dimostra essere l'invariante che accomuna sia il culturalismo che la psicanalisi. Pertanto, per Deleuze e Guattari non cambia nulla affermare l'Edipo come struttura universale sottesa ad ogni cultura attorno alla quale orbitano le differenti istituzioni e formazioni familiari o che il complesso familiare edipico sia un effetto strutturale variabile e dipendente dalle istituzioni. Sia gli psicanalisti che i culturalisti assumono come punto di partenza un sociale familiarizzato. Per questo motivo, il tentativo di scovare ed analizzare Edipo nel mondo primitivo selvaggio è del tutto superfluo ed improduttivo. È necessario colpire Edipo e scuotere il suo giogo all'interno del nostro sistema sociale capitalista e patriarcale, osservare come esso ripieghi il desiderio, come agisce sulle sue sintesi inconse, come operi coattivamente sulla produzione desiderante, come catturi quell'energia libidinale che viene altresì captata ed inserita nelle strutture economico-sociali. Osservare tutto ciò da *noi*, ora, e non altrove. Questo è il programma dell'analisi critica delle formazioni sociali sulla base di Edipo, o meglio, di un'analisi sociale imperniata sulla sua contemporanea critica. Esso non è fondamentale per l'analisi sociale in quanto rappresentante di una verità universale ma, come dicono i nostri anti-Edipo, in quanto è una mistificazione dell'inconscio e del desiderio che ha universalmente attecchito a forza di mostrare il suo funzionamento reale attraverso le sue formazioni anteriori. È necessario, allora, portarlo al punto di auto-critica¹⁴⁶. Le interpretazioni psicanalitiche o gli studi etnologici, e in generale ogni impostazione ermeneutica sul problema di Edipo e del desiderio, reificano il problema stesso entro i limiti del campo della rappresentazione. Ogni malinteso tra l'interpretazione etnologica e l'interpretazione

¹⁴⁶ «Ora l'autocritica di Edipo è ciò che non si vede affatto nella nostra organizzazione, di cui la psicanalisi fa parte. È giusto, sotto certi riguardi, interrogare tutte le organizzazioni sociali a partire da Edipo. Ma non perché Edipo sia una verità dell'inconscio particolarmente individuabile da noi, al contrario, perché è una mistificazione dell'inconscio che ha avuto successo da noi sol a forza di mostrare i suoi pezzi e i suoi congegni attraverso le formazioni anteriori. È universale in questo senso. Proprio dunque nella società capitalistica, nel punto più forte, la critica di Edipo deve sempre riprendere il suo punto di partenza e ritrovare il suo punto d'arrivo» (Ivi, p. 197).

psicanalitica dev'essere ovviato ripresentando la questione in altri termini e spostandola dalla domanda circa il senso e il significato a quella sul funzionamento. L'approccio ermeneutico va sostituito da un'analisi materialistica del desiderio: come produce, come funziona, come s'innesta, come sintetizza. È necessario, per i due anti-Edipo, fare un salto entro un'altra prospettiva che si dimentichi dell'essenza e che miri al funzionamento della macchina. L'inconscio produttivo e molecolare, per la schizo-analisi, "non vuol dire nulla", non rappresenta, ma costruisce e congegna le macchine del desiderio. L'impostazione è del tutto funzionalista¹⁴⁷. Un funzionalismo che «deve conoscere come unità-molteplicità soltanto le macchine desideranti stesse e le configurazioni ch'esse formano in tutti i settori d'un campo di produzione (il fatto totale)»¹⁴⁸. Come esse congegnano, come operano, producono ed inventano i legami secondo cui funzionano. E come in esse gli elementi sociali, linguistici vengono montati e fusi assieme, in che flussi scorrono, che tagli avvengono, come si producono, si staccano e si registrano nello spazio gli oggetti molteplici.

La psicanalisi, a detta di Deleuze e Guattari, considera la libido come un'energia unicamente presente entro il cerchio familiare-affettivo contenente il suo "segreto" e quello della sessualità degli individui estrapolati dal campo socio-economico. L'energia libidinale è invece aperta ed investe per intero gli elementi sociali ed economici, pertanto non può essere relegabile solo allo scenario familiare. Restando nei limiti della rappresentazione, inoltre, interpreta e dà significato a ogni componente del campo economico, politico e sociale ripiegando la molteplicità di tali componenti sull'insieme familiare. La direzione analitica presa da Deleuze e Guattari è invece orientata agli elementi molecolari costituenti le macchine desideranti e a come queste ultime s'intersecano con quelle sociali. Il desiderio è del tutto inscindibile dal campo economico-sociale in cui scorre, così come la libido e la sessualità non possono essere estrapolate da quest'ultimo e analizzate separatamente. Se desiderio e campo sociale non sono indipendenti, ma uniti e coestensivi, l'analisi può cominciare solo approfondendo l'interazione tra macchine funzionanti a regimi

¹⁴⁷ «Ma non è lo stesso per le macchine desideranti come elementi molecolari: qui l'uso, la funzione, la produzione, la formazione fanno un tutt'uno. Ed è questa sintesi di desiderio a spiegare, in tali o tal'altre condizioni determinate, gli insieme molari col loro uso specifico in un campo biologico, sociale, o linguistico» (Ivi, p. 203).

¹⁴⁸ Ibidem.

differenti. Il regime molecolare del primo s'inserisce nell'insieme molare del secondo: «Sotto gli investimenti consci delle formazioni economiche, politiche, religiose, ecc., operano investimenti sessuali inconsci, microinvestimenti che mostrano come il desiderio sia presente in un campo sociale»¹⁴⁹.

Torniamo ad Edipo: esso è un limite. Come abbiamo già visto, il primo passo è discernere la funzione di Edipo dalla produzione desiderante. Il rimosso non è ciò che viene indicato dalla rappresentazione edipica, ma è la produzione desiderante stessa, limitata e bloccata dal taglio edipico (Legge). Esso non è la posizione reale del desiderio, ma la sua posizione sposata. Edipo, ripetono i due francesi è un *limite spostato*. Ed è universale poiché è lo spostamento di limite costante di ogni forma sociale, rappresentante spostato capace di “nascondere” il vero timore di ogni *socius*: i flussi decodificati. Come nel caso dell'interdizione dell'incesto, l'azione della rappresentazione rimovente non rimanda ad un desiderio posizionato relativamente al complesso familiare, ma piuttosto all'influsso germinale pre-personale decodificato. Tutto ciò che della produzione desiderante non passa nella riproduzione sociale, operante come un “filtro” sul desiderio e rimuovendo, è tutto ciò che può causare disordine e rivoluzione: i flussi non codificati. In questo senso, per Deleuze e Guattari, la produzione desiderante è al limite della produzione sociale, ed i flussi decodificati al limite dei codici e delle territorialità.

Per Deleuze e Guattari, bisogna distinguere un *limite assoluto* che è l'irrimediabile dissoluzione e deterritorializzazione del *socius*, una volta entrati a forza i flussi di desiderio capaci di stravolgere i suoi codici e sovvertire suoi ordini. Il *socius* iscrittore diviene allora un *corpo senza organi*, un organismo sociale deterritorializzato¹⁵⁰. Tra tutte le formazioni economico-sociali fondate sulla necessità di scrittura, codificazione e istituzione di un ordine - *ogni socius è di necessità iscrittore* -, il capitalismo è la più atipica. Esso si avvicina di continuo alla soglia del limite assoluto, al corpo deterritorializzato, ma mai a tal punto d'oltrepassarla. *Il capitalismo è il socius più deterritorializzato, più schizofrenico: è il socius che tende al suo opposto*. Esso rappresenta allora il *limite relativo*: ai fini

¹⁴⁹ Ivi, p. 206.

¹⁵⁰ «Si parlerà di limite assoluto ogni qual volta che gli schizo-flussi passano attraverso il muro, scompaginano tutti i suoi codici e deterritorializzano il socius: il corpo senza organi è il socius deterritorializzato, deserto ove scorrono i flussi decodificati del desiderio, fine del mondo, apocalisse» (Ibidem).

della propria riproduzione, non cessa di far scorrere flussi decodificati, di cui si nutre, ma sempre arginandoli entro nuove strutture e nuove assiomatiche. Questa è la sua tendenza, il suo movimento continuo¹⁵¹.

Lo spettro di Marx e delle analisi profetiche del *Capitale*, come si vedrà più approfonditamente nei prossimi capitoli quando sarà analizzato il sistema capitalistico, riverberano prepotentemente ne *L'anti-Edipo*. Il filosofo tedesco aveva già affermato che il sistema di produzione capitalistico non ha alcun limite esterno, ma solo soglie e limiti ad esso immanenti superati di continuo. Esso non ha un limite interno se non il capitale stesso, limite che non è mai incontrato, poiché sempre spostato innanzi e riprodotto su scala più ampia. Il sistema capitalistico annulla ogni trascendenza, esso non ha nulla né “sopra” né fuori di lui. Struttura economica piena e totalizzante, in grado di assorbire ogni cosa, non richiede alcuna alterità. Esso si sviluppa sempre e solo a partire dalla propria energia interna: non c'è alcuna istanza o elemento esterno che ne alimenti l'espansione. Esso è un sistema economico che si espande autonomamente in virtù della propria forza immanente e mediante un'assiomatica insaturabile. Questo è il segreto della sua riproduzione, il fattore rilevante della sua immanenza. Come indica bene Marx, anche le sue crisi sono prodotte dall'interno: esso produce da sé anche i propri limiti e contraddizioni. Analogamente, Deleuze e Guattari parlano di limiti immanenti, indicando quelle soglie cui il capitale si avvicina e sposta di continuo, espandendo ancora il suo potere. Esso si accosta sempre di più al punto-zero, al limite assoluto, all'auto-dissoluzione, tuttavia senza mai incontrarlo davvero. Questa è la dinamica peculiare di questo sistema economico trans-epocale. Già nelle analisi del *Capitale*, come vedremo, per gli anti-Edipo emerge con chiarezza il doppio movimento di deterritorializzazione e riterritorializzazione, di decodificazione e ricodificazione operato dalla macchina economica capitalistica, ossia la sua tendenza ad espandersi universalmente oltrepassando ogni limite deterritorializzando tutto ciò che può, e allo stesso tempo ad instaurare e generare nuovi limiti immanenti. L'ultimo genere di limite teorizzato da Deleuze e Guattari è il *limite reale*, che viene toccato quando le linee di forza economiche e produttive all'interno della formazione sociale eccedono

¹⁵¹ «[...] conformemente al movimento con cui contraria la propria tendenza non cessa di accostarsi al muro, e nello stesso tempo di sposterlo indietro» (Ibidem).

e si autonomizzano. Ogni forma sociale, pertanto, sapendo bene ciò che ne può determinare la dissoluzione, si adopera per contenere ogni sua parte e per allontanare la soglia di deterritorializzazione, il crollo di ogni codice.

Torniamo all'universalità del complesso Edipo. Nonostante esso venga rappresentato come l'universale di ogni società, devono tuttavia darsi delle condizioni necessarie alla sua costituzione: esso si costituisce quando le forze del desiderio vengono ripiegate effettivamente su Edipo, ossia vengono pensate e rappresentate sul suo modello. Detto altrimenti, esso non è il dispositivo universale della codificazione del desiderio. Per prima cosa, il campo di riproduzione sociale deve autonomizzarsi e scollarsi dalla riproduzione familiare. Allo stesso tempo occorre che un oggetto staccato (il fallo simbolico) occupi "verticalmente" la posizione di rappresentante di desiderio, e che lo determini sulla base di una mancanza ad essere, costitutiva del soggetto, scisso dall'impatto con il significante (e castrato dal fallo simbolico).

Se prendiamo in considerazione le formazioni primitive, non troviamo nessuna di queste condizioni. Innanzitutto, l'ambito familiare, legato all'estensione delle alleanze, è pressoché indiscernibile dal campo sociale. Nella macchina territoriale primitiva, in cui il campo familiare funziona da energia riproduttiva per quello sociale, nella fluidità dei suoi flussi e dei suoi codici, tra alleanze e antenati, non è possibile alcun ripiegamento su Edipo. In un sistema come quello capitalistico invece la costellazione familiare costituisce un insieme d'arrivo e ripiegamento per la riproduzione capitalistica che non prevede più né alleanze né filiazioni di cui codificare i flussi, ma richiede un'assiomatica di flussi decodificati e allo stesso tempo quella "formazione coloniale intima", il complesso di Edipo, che le corrisponda e che le consenta di avere presa sulla produzione dell'inconscio, catturando il desiderio. Edipo, infatti, serve e funziona, e il complesso si rivela essere al servizio del sistema economico-sociale.

L'ultima parte del capitolo dedicato alla rappresentazione territoriale ripropone i due temi in essa e per essa fondamentali: il *sistema della crudeltà* e la *genealogia del debito*. La funzione essenziale di ogni *socius* è quella d'iscrivere, codificare, territorializzare, assorbire e direzionare ogni flusso di desiderio che in esso scorre. Questa operazione, applicata dal sistema della rappresentazione, è sempre una

repressione-rimozione, variabile a seconda della formazione sociale. Nel caso della rappresentazione territoriale del mondo primitivo, come abbiamo visto, la produzione desiderante costituita dai flussi germinali molteplici e polivoci, è iscritta, ordinata e concatenata in un sistema di codici primitivi costituenti il sistema della crudeltà. Il *socius* territoriale primitivo, prima di essere scambista, è eminentemente iscrittore: esso deve prima di tutto marcare i corpi, segnarli, riunirli a formare la terra, deve territorializzare. Il regime del debito deriva direttamente dall'esigenza essenziale di questa iscrizione selvaggia¹⁵². L'estensione del debito, nei sistemi di alleanza e di filiazione costituenti il sistema di rappresentazione che codifica i flussi di desiderio arginando, bloccando e sistematizzando l'influsso germinale, è in funzione di tale iscrizione.

Per Deleuze e Guattari, il sistema della crudeltà e quello di debito-alleanza, come abbiamo visto, svolgono due funzioni essenziali: da un lato montano l'apparato di repressione-rimozione, il sistema esteso della rappresentazione territoriale, che blocca e codifica le intensità che scorrono nell'influsso, dall'altro rimuovono ciò che va a costituire "la grande memoria filiativa intensa e muta". Gli elementi di questa "memoria ancestrale biocosmica", sono poi o rimossi o prelevati e riorganizzati attraverso un "cruello lavoro preistorico", che è all'origine della Cultura e della Civiltà: il vivente è iscritto e nominato, e l'umanità si dà possibilità di memoria attraverso la parola scritta.

Le due funzioni della grande macchina territoriale selvaggia, ammattonate una nell'altra, il sistema della crudeltà, capace di territorializzare il desiderio iscrivendolo e posizionandolo attraverso quei segni che possono farsi memoria, e il sistema del debito-alleanza, che organizza e ordina il corpo collettivo sociale secondo rapporti economici e familiari, sono interconnessi e reciprocamente essenziali. Come abbiamo visto in precedenza, però, per Deleuze e Guattari, contrariamente a molte posizioni etnografiche, la circolazione dei blocchi mobili di debito nella forma dello scambio dei doni e dei controdoni è un effetto superficiale dipendente dalle esigenze dell'iscrizione che con i suoi "tratti di fuoco", la sua simbologia segnata sui corpi,

¹⁵² In merito al rapporto tra sistema della crudeltà (iscrizione) e genealogia del debito si vedano le pp. 207 – 208 de *L'anti-Edipo*.

mette in moto e fa funzionare l'intera macchina scambista¹⁵³. È di assoluta rilevanza per i due autori analizzare il rapporto tra voce e grafia nelle formazioni selvagge. Esse sono orali, vocali ed allo stesso tempo possiedono un sistema grafico, o meglio una geografia di segni (un *geo-grafismo*), costituito ad esempio da una danza sulla terra, da disegni e rappresentazioni parietali, dai segni e marchi sul corpo degli individui della collettività. Un geo-grafismo, geografia di segni, non ancora linearizzati. Tale sistema grafico ha una vita indipendente dalla voce e si connette ad essa senza subordinarsi e soppiantarla. Non è ancora avvenuta quella trasformazione essenziale ed imprescindibile per la Civiltà che prevede l'interdizione dell'oralità ad opera del grafismo, e la codificazione del segno tramite il processo di linearizzazione della scrittura. Il segno grafico si allinea sulla voce, si subordina ad essa, inducendo una voce fittizia e la soppianta, facendole perdere l'indipendenza.

L'anti-Edipo prende a riferimento l'etnologo e antropologo francese André Leroi-Gourhan. Nel testo *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi* descrive le funzioni e la coordinazione dei due rami eterogenei interni alla rappresentazione territoriale, la coppia voce-audizione e quella della mano-grafia¹⁵⁴. Nella macchina d'iscrizione selvaggia, la voce, propria dell'alleanza, si coordina con la grafia, propria della filiazione estesa, che non ha alcuna somiglianza con la voce. L'articolazione dell'elemento vocale con quello grafico avviene sul corpo dell'individuo, e si costituisce come segno - nominazione e codificazione individuale, indice di posizione economico-familiare, e posizione di desiderio. Il segno non è già indipendente come lo sarà la lettera, in quanto si origina dall'interazione e connotazione tra voce e grafo, e non è effetto di significante, ossia non può essere concepito come quel segno che trova posto nella catena significante della scrittura fonetica preso in un continuo rinvio ad altri segni. Il segno non è ancora preso in rapporti formali e astratti con altri segni, non acquista valore mediante l'opposizione con altri segni, ma è piuttosto a contatto con la cosa (il

¹⁵³ «La struttura molle non funzionerebbe mai, e non farebbe circolare, senza il duro elemento macchinico che presiede alle iscrizioni» (Ivi, p. 211).

¹⁵⁴ A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole I, Technique et Langage*, Parigi, A. Michel, (coll. Sciences d'aujourd'hui), (1964), *Le Geste et la Parole II, La Mémoire et les rythmes*, Parigi, A. Michel, (coll. Sciences d'aujourd'hui), (1965); tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola I. Tecnica e linguaggio, Il gesto e la parola II. La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977.

corpo), con l'entità significata. Esso agisce solo iscrivendosi nel corpo dell'iniziato, «l'iscrizione d'un marchio sul corpo non ha solo qui il valore di messaggio, ma è uno strumento d'azione che agisce sul corpo stesso [...]. I segni governano le cose che significano, e l'artigiano dei segni, lungi dall'essere un semplice imitatore, compie un'opera che ricorda l'opera divina»¹⁵⁵.

Il segno è un'iscrizione, un marchio di desiderio effettuato dalla mano che incide la carne, coordinato con la voce d'alleanza che “infligge e obbliga”. L'africanista francese Michel Cartry racconta, nel saggio *La zucca d'escissione presso i paesi del Guormantché*¹⁵⁶, come venga posta sul ventre della giovane sposa la zucca d'escissione rappresentante il lignaggio del futuro marito. La zucca conduce la voce d'alleanza, che “ordina e infligge”, mentre l'elemento grafico è introdotto da un membro del clan della sposa. La voce d'alleanza incontra il grafo della filiazione. I due elementi si riuniscono sul corpo della giovane su cui si deposita, iscrivendosi nella carne, il segno¹⁵⁷. A questi due si aggiunge un terzo elemento in grado di cogliere ed unire l'effetto della voce d'alleanza al segno grafico iscritto sulla superficie del corpo: è l'occhio-dolore, l'elemento visivo. Nei rituali d'afflizione, l'iniziato subisce passivamente sia l'azione grafica, l'incisione del segno, sia la parola che s'impone al suo ascolto: subisce e patisce la parola così come il segno. La comunità, l'“occhio della collettività intera”, osserva con piacere il suo dolore e coglie il legame tra il segno inciso sul suo corpo, il marchio inflitto nella sua viva carne, e la voce emessa da una faccia, da una voce-maschera che infligge e obbliga. Il dolore dell'iniziato è l'effetto della parola e del segno sul corpo che subisce e reagisce. L'articolazione di segno e voce, sistema di marcatura, iscrive e codifica l'iniziato nel sistema economico (alleanze e filiazioni) della comunità, che osserva e apprezza. La macchina d'iscrizione primitiva si articola grazie a questi suoi tre elementi essenziali: una voce parlante che recita il salmo, una mano che incide il

¹⁵⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 212.

¹⁵⁶ I Gurma, Gourma o Gourmantché sono un gruppo etnico vivente in Burkina Faso, nel Togo, nel Benin e nel sud-est del Niger.

¹⁵⁷ Così scrive Michel Cartry riguardo al rituale d'escissione presso i Gourmantché: «perché la trasformazione della fanciulla diventi pienamente effettiva, deve operarsi un contatto diretto tra il ventre di questa da una parte, la zucca e i segni iscritti su di lei dall'altra. La fanciulla deve impregnarsi fisicamente dei segni della procreazione ed incorporarseli. Il significato degli ideogrammi non è mai insegnato alle fanciulle nel corso dell'iniziazione» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 212).

segno nella carne del corpo, l'occhio della collettività che osserva il loro legame traendo godimento dal dolore dell'iniziato. La rappresentazione territoriale funzionante tramite i suoi tre elementi, e il sistema di debito, ordinano il territorio iscrivendo il singolo nella comunità, strutturano la collettività in alleanze-filiazioni, la comunità nella terra.

La *Genealogia della morale* di Nietzsche, per i due anti-Edipo, è senza dubbio il «grande libro dell'etnologia moderna». Il filosofo tedesco, infatti, non esita a porre il debito a fondamento dello scambio, mettendo poi in risalto il problema dell'iscrizione, del codice e del marchio, agenti di costituzione della collettività. La *Genealogia della morale* è altresì una *genealogia del debito*. I blocchi aperti di debito che istituiscono il sistema in estensione (alleanze e filiazioni) assieme alla memoria collettiva delle parole (Cultura) che va a sostituire quella ancestrale-biocosmica, sono funzionali alla codificazione dei flussi di desiderio ai fini della costituzione e riproduzione del *socius*. Ogni legge arbitraria e stabilita, le iniziazioni che segnano il corpo, l'apparato della repressione e dell'educazione, non devono fare altro che segnare l'uomo, marcarlo, drizzarlo, per renderlo adatto al sistema d'alleanza e abile nelle relazioni di credito e debito, formando così un uomo civilizzato e capace di memoria (Cultura). Il debito è l'effetto immediato e diretto dell'iscrizione territoriale selvaggia, del sistema della crudeltà. È l'azione immediata del *socius* iscrittore, non un effetto derivato dello scambio e della circolazione superficiale dei beni.

Sempre nella *Genealogia della morale*, Nietzsche parla dell'arrivo delle “bestie bionde da preda”, i colonizzatori, i fondatori di Stato e della “nuova” terra, il futuro *grande asilo di alienati*. Il filosofo parla di quel “salto” o taglio fondamentale avvenuto dall'economia dei primitivi alla formazione di Stato: finalmente il Debito infinito a sorreggere la struttura. Con l'avvento dei Biondi colonizzatori (di Stato) arriva il vero terrore, rispetto a cui le forme d'iscrizione e addestramento primitive (sistema della crudeltà) sono ben poca cosa. Tutti i codici primitivi sono destituiti, distrutti e riassorbiti (surcodificati) nell'ingranaggio di una nuova macchina che succede a quella territoriale primitiva: la macchina dispotica barbarica.

2. La macchina dispotica barbarica: la rappresentazione barbarica o imperiale, il regime Significante del segno, debito e scrittura

«Questa volta, il significato assume una nuova figura: smette di essere quel continuum amorfo, dato senza essere conosciuto, sul quale la rete dei segni gettava il suo laccio (...) Il prete interpretante, il divinatore, è uno dei burocrati del dio-despota. Appare qui un nuovo aspetto dell'impostura, l'impostura del prete: l'interpretazione va all'infinito e non trova mai nulla da interpretare che non sia già, a sua volta un'interpretazione. Sicché il significato non cessa di restituire del significante (...) il segno rinvia al segno all'infinito o che l'insieme infinito dei segni rinvia a un significante maggiore (...) il dio-despota non ha mai nascosto il suo viso, se ne è fatto uno, al contrario, anzi molti (...) Il despota o il dio esibisce il suo viso solare che è tutto il suo corpo, come corpo del significante»

G. Deleuze, F. Guattari, Mille piani. *Capitalismo e schizofrenia*

Il passaggio dalla macchina territoriale primitiva a quella dispotico barbarica prevede innanzi tutto, la trasformazione del sistema d'alleanza laterale e delle filiazioni estese. Come abbiamo visto, esse si estendevano trasversalmente, parallelamente alla Terra, erano ad essa coestensive. Ora il despota, che s'impone verticalmente, le strappa dal suolo per indirizzarle a sé: è la nascita dell'impero, dello stato dispotico e del suo "nuovo mondo"; l'instaurazione del "grande paranoico" e di tutta l'orda di perversi a costituire il suo esercito, i suoi preti, i suoi "dottori", gli scribi e i funzionari. Che esso sia una "belva scatenata" o un essere mite, a capo di un'impresa di conquista militare o al vertice di un'impresa religiosa e spirituale¹⁵⁸, «ritroviamo sempre la figura di questo paranoico e dei suoi perversi, il conquistatore e le sue truppe scelte, il despota e i suoi burocrati, il sant'uomo e i suoi discepoli, l'anacoreta e i suoi monaci, Cristo e il suo san Paolo. Mosè fugge la macchina egizia nel deserto,

¹⁵⁸ Gli anti-Edipo faranno riferimento poi al movimento d'espansione del cristianesimo in Egitto, Palestina e Siria (citando lo scrittore francese Jacques Lacarrière). La *grande macchina paranoica ed ascetica cristiana* dapprima in lotta con l'antico sistema sociale d'alleanza e filiazione fonda la propria comunità nel deserto con monasteri e discepoli incaricati a scrivere le vite dei santi guidati dal monaco "dalla disciplina militare" per poi tornare nei villaggi e nei centri abitati per convertire gli ultimi pagani.

vi installa la sua nuova macchina, arca santa e tempio portatile, e dà al suo popolo un'organizzazione religioso militare»¹⁵⁹. Se prima ogni oggetto e pezzo dell'ingranaggio della macchina economico-sociale territoriale, ogni corpo, segno o scrittura, ogni individuo, famiglia, clan, e tribù, ed ogni posizione sociale, familiare ed economica ad esse riferito, si estendevano con e sulla terra, in modo da essere ad essa coestensivi, ora un oggetto si stacca dal piano d'immanenza territoriale, e levita in altezza diventando trascendente. Dall'immanenza alla terra si passa ad un ordine verticistico, gerarchico. La produzione desiderante cambia rotta. Nel mondo primitivo il corpo pieno della terra assorbiva in sé il desiderio della collettività che in essa si fondava. La collettività stessa costituiva il corpo del desiderio, il suo territorio. Natura-collettività formavano i pezzi di un unico territorio su cui scorreva, iscrivendosi, il desiderio. Ora, dal corpo pieno della terra, si stacca il corpo dispotico ultra-territoriale, “il despota stesso o il suo dio”, il nuovo vertice innalzato che ne coordina le linee d'iscrizione. L'altezza sostituisce l'estensione, la trascendenza sostituisce l'immanenza: verticalità e trascendenza dell'Impero del despota, dello Stato, del significante, e di Dio. L'imperialismo del despota, il sapere dello Stato (Legge di Stato), il “regno” divino (Legge divina), e il regime significante del segno sono i nuovi «angoli» elevati entro cui scorre tutta la produzione desiderante e sociale.

Con la macchina dispotica si mobilitano nuove categorie che si oppongono alle codificazioni territoriali primitive, dalla terra al “cielo”. Per la prima volta, dicono gli anti-Edipo, qualcosa si stacca dal suolo per “sorvolare” la vita e giudicarla. Emerge un nuovo “soggetto”, detentore di un “sapere”, in filiazione diretta con Dio e poi riconnesso al popolo con cui saldare l'alleanza: il nuovo corpo dispotico è la Legge terrena che si fa garante di quella divina.

Per spiegare questo nuovo mondo barbarico e lo sviluppo della sua economia, Deleuze e Guattari fanno riferimento alla descrizione di Karl Marx del sistema di produzione asiatico. Le comunità rurali e primitive territoriali, solo apparentemente proprietarie del suolo, sono assoggettate ad un'unità superiore di Stato che ne estorce il plusprodotto. Esse devono rimanere insediate nel territorio, benché ora siano connesse allo Stato dispotico, in quanto producono e forniscono la materia del

¹⁵⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 217.

plusvalore: le comunità rurali ed autoctone, con la loro suddivisione interna, devono continuare a lavorare, produrre e consumare, come appendici esterne il cui flusso di plusvalore è indirizzato verso il centro. Gli oggetti, gli individui e i gruppi, che conservano ancora la loro codificazione rurale e territoriale, sono i pezzi o gli ingranaggi lavorativi e produttivi, bacino di forza lavoro sfruttabile, della nuova macchina dispotica dell'antico regime, unità trascendente succhia-plusvalore, capace di assorbire tali flussi e codificarli in sé. Quindi la configurazione delle vecchie alleanze, componenti l'iscrizione territoriale, rimane, ma viene inserita e assorbita dalla nuova iscrizione statale. La nuova macchina di Stato, al cui vertice c'è il sovrano, "motore immobile", funziona grazie un apparato burocratico che si espande lateralmente tenendo insieme i pezzi lavorativi e produttivi distribuiti nel territorio, la forza lavoro degli abitanti dei villaggi.

Nel saggio *Forme di produzione precapitalistiche*¹⁶⁰, che fa parte del più ampio *Lineamenti di critica dell'economia politica* del 1857/1858, Karl Marx descrive il sistema economico produttivo delle popolazioni dell'Asia in cui il despota deteneva il potere e attorno a cui si estendevano le comunità rurali, costrette al lavoro collettivo e private di proprietà individuali. Il filosofo tedesco, innanzitutto, distingue il sistema di produzione e la forma di proprietà del mondo asiatico dalle forme di proprietà antica e delle forme di proprietà germanica. Nella maggior parte delle formazioni asiatiche, le piccole comunità rurali sono governate da un'unità complessiva, proprietà tribale e comunitaria, prodotta dalla manifattura e dall'agricoltura all'interno delle comunità stesse, posta sopra di loro, effettivo proprietario unico. Questa proprietà comunitaria mantiene intatte le piccole comunità che sussistono l'una accanto all'altra, in cui ogni individuo può lavorare indipendentemente assieme alla propria famiglia nella porzione assegnatagli. Il singolo allora, di fatto, è spogliato di ogni proprietà, naturale o lavorativa, poiché tutto gli è concesso dall'unità totale rappresentata dal despota. Il lavoro e il prodotto eccedente, reso sotto forma di tributo o sotto forma di lavoro collettivo, testimoniano la sottomissione a questa unità superiore, alla persona del despota, idealizzata dalla

¹⁶⁰ K. Marx, *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, in MEW (Marx-Engels Werke) Dietz Verlag, Berlin 1983 (1857-1858); tr. it. di G. Brunetti *Forme economiche precapitalistiche*, con prefazione di E. J. Hobsbawm, Editori Riuniti, 1970.

collettività tribale come Dio. Nel dispotismo orientale, ravvisa Marx, si creano pertanto, per le comunità primitive, il cui sistema produttivo si basava sull'agricoltura e sulla manifattura, le condizioni per la produzione e riproduzione in modo autosufficiente (*self-sustaining*)¹⁶¹. Nella megamacchina dispotica asiatica l'autorità del sovrano s'installa al di sopra del sistema economico produttivo e sociale delle piccole comunità, rimaste strutturalmente invariate nel territorio ed in grado di riprodursi sempre secondo la stessa identica forma.

Deleuze e Guattari intendono contrariare la tesi secondo la quale l'origine dello Stato prevede gli atti fondamentali della territorialità per fissazione di residenza e l'abolizione dei piccoli debiti. In primo luogo, la terra, da corpo pieno ed indiviso, è ora proprietà di Stato, dei suoi funzionari e servitori più potenti, pertanto la proprietà privata è di fatto garantita solo ad una classe dominante. In secondo luogo, i piccoli debiti e il ciclo dei crediti, principalmente attuati per mantenere una divisione delle terre e per scongiurare eventuali sommosse, sono invece convertiti, attraverso il denaro e la sua circolazione, in un debito rappresentato dalla moneta come quantità astratta. Il denaro non serve solo al commercio, ma è principalmente un mezzo al servizio dello Stato, che attraverso il sistema delle imposte esercita il proprio potere¹⁶². Esso è funzionale al mantenimento del potere, e un modo per rendere il

¹⁶¹ Nel libro primo del *Capitale* Marx parla del sistema comunitario indiano. Le comunità costituite da un organismo produttivo semplice sono del tutto autosufficienti e si riproducono sempre identiche mantenendo intatta la propria forma antica. Si può parlare di una sorta di "immutabilità delle società asiatiche", che fronteggia il continuo mutamento territoriale, il costituirsi e il dissolversi di Stati e dinastie in Asia. La struttura degli elementi economici e i pezzi lavorativi e produttivi di queste società è resistente sia ai continui sconvolgimenti socio politici sia alla prepotenza dell'emergente capitale mercantile, la nuova forma libera di capitale in circolazione in grado potenzialmente di scombussolare il sistema. Nel *Capitale* di Marx troviamo riportata la testimonianza di Th. Stamford Raffles: «Sotto questa forma semplice [...] gli abitanti dell'India vivono da tempi immemorabili. I confini dei villaggi non sono quasi mai cambiati e, sebbene i villaggi stessi siano stati sovente danneggiati o devastati dalle guerre, dalle carestie, dalle pestilenze, lo stesso nome, gli stessi confini, gli stessi interessi, e anche le stesse famiglie, si sono mantenute per secoli. Del crollo e delle divisioni dei regni, gli abitanti non si curano; finché il villaggio rimane intatto, essi non si danno pensiero a quale autorità sia trasferito, a quale sovrano devoluto; la sua economia interna non cambia» (K. Marx, *Il Capitale, Libro primo*, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Torino 2009, *Sez. IV, Cap XII*, cit., pp. 487 – 488).

¹⁶² Per gli anti-Edipo è della stessa opinione Michel Foucault. Ne *La volontà di sapere* il filosofo francese descrive come nelle tirannidi greche le imposte sugli aristocratici e la distribuzione del denaro ai più poveri, che ritornava ciclicamente ai più ricchi, era un modo coatto per mantenere, espandere e rinforzare il regime di debito. Il denaro è funzionale al mantenimento del potere e dell'apparato e al sistema di controllo.

debito, prima circolante in pezzi nella superficie dello scambio, infinito. I flussi di debito, prima circolanti nella catena di scambio territoriale, sono decodificati e ricodificati, o meglio surcodificati, da un'autorità che li assorbe e li regola. Il plusvalore di codice, prima circolante, è assorbito dal Despota che incolla a sé e surcodifica il circuito del debito per intero. Con un atto sovrano o mediante l'autorità dello Stato, assume e ordina i flussi di debito/credito, ora regolati dall'equivalente della moneta, nello spazio pubblico e collettivo. Le relazioni di debito sono registrate e contabilizzate, ossia vengono codificate attraverso le forme di scrittura. L'autorità politica, le istituzioni, e il suo sistema di codificazioni (burocrazia, legislazione) si affiancano alla sfera economica e produttiva, che non è ancora arrivata, come avverrà nel capitalismo, all'autonomia. La surcodificazione, la scritturazione e la quantificazione dei flussi di debito all'interno della macchina dispotica è una prima decodificazione del debito primitivo territoriale, e un'astrazione dei suoi flussi.

La scrittura lineare, che come vedremo è un elemento di fondamentale importanza ai fini della comprensione di una formazione sociale, permette, nelle società precedenti al capitalismo, una qualificazione e regolamentazione dei flussi di debito/credito la cui misura è ancora gestita e codificata dalla Legge, o dal potere trascendente del sovrano. Solo con il sistema capitalistico i flussi di debito e denaro, in un circuito perverso di debito infinito, non risponderanno più ad un potere centralizzato e surcodificante, ma imporranno la propria generalizzata decodificazione avulsa da ogni legge e misura. La *finanza*, la cui funzione originaria, come vuole il suo etimo, è quella di concludere, chiudere o terminare, non riuscirà più a regimentare il circolo del denaro, divenuto esso stesso contemporaneamente rappresentante di valore e del debito, ma essa stessa implementa il circuito infinito di un debito sempre rilanciato e mai concluso.

Nella formazione imperiale agiscono due movimenti d'iscrizione complementari: alleanze e filiazioni sono assorbite, da un lato, dalla "filiazione diretta del Despota con dio" - il Despota incarna la legge divina sulla terra - e, dall'altro, nella sua nuova alleanza con il popolo. Si stabilisce così un equilibrio tra l'antico ordine primitivo e la nuova macchina che se ne nutre, iscrivendolo entro di sé e sfruttandolo. La nuova macchina dispotica opera una surcodificazione dei codici primitivi. Strappa dalle antiche formazioni sociali ancora esistenti i flussi di desiderio incollandoli ora sul

corpo del sovrano. Questo movimento è in grado di spogliare la terra dell'antico ruolo a vantaggio di un nuovo corpo deterritorializzato capace di piegare ogni individuo ad esso assoggettato ad un «debito d'esistenza, dell'esistenza dei soggetti stessi»¹⁶³. Ricapitolando, gli atti fondamentali di Stato, da quanto affermano gli anti-Edipo, sono l'istituzione della residenza e della territorialità statale attraverso il movimento di deterritorializzazione e subordinazione delle unità primitive all'apparato dispotico, e la mutazione dei blocchi mobili e finiti di debito in un grande ed unico debito infinito verso un unico creditore, il Despota.

Benchè con l'emersione del valore e della moneta si assista ad una radicale ricodificazione del debito, fino a quando la sovranità politica o l'istituzione pubblica riescono ad assumere e mantenere la gestione e codificazione dei flussi di debito e credito a proprio favore, il debito si mantiene entro dei limiti, contrariamente a quanto accade nel sistema capitalistico. Esso, potremmo dire, è regolamentato dall'alto, dall'autorità statale o sovrana, ma è infinito dal basso, ossia dalla parte della collettività che si affida ad un "istanza", ad una Legge, verso cui è esistenzialmente ed economicamente in debito. L'individuo ripone la propria vita nelle mani di una sovranità e di un *potere*, sia essa Despota o Stato, e paga dei tributi, simbolicamente il segno della sua reiterata sudditanza esistenziale-desiderante ed economica.

Con l'ascesa del Despota si ha uno spostamento della funzione dell'incesto. Nel sistema esteso d'alleanze e filiazioni del mondo selvaggio, come abbiamo visto, l'incesto con la sorella è differente dall'incesto con la madre. Nella codificazione territoriale, finalizzata all'estensione delle alleanze laterali e alla continuità della filiazione, s'interdice l'incesto con la sorella in quanto l'alleanza non dev'essere confusa con la filiazione, e l'incesto con la madre in quanto «la discendenza nella filiazione non si pieghi sull'ascendenza»¹⁶⁴. In breve, il sistema esteso d'alleanze e filiazioni, quando va a costituire il tessuto sociale ed economico delle formazioni tribali selvagge, nel momento stesso in cui si afferma e si applica, ai fini del proprio mantenimento, interdice e blocca ciò che esso stesso fonda, definisce e sancisce il limite o l'impossibile: l'incesto. Se nelle società primitive l'incesto era interdetto

¹⁶³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 222.

¹⁶⁴ Ivi, p. 225.

semplicemente in quanto limite impossibile in vista delle alleanze e delle filiazioni, nella macchina dispotica esso testimonia la surcodificazione operata dal Despota. Rappresenta l'appropriazione generalizzata di tutti i debiti d'alleanza, nel caso del matrimonio con la sorella, e l'accumulo generalizzato di tutti gli stock filiativi, nel caso del matrimonio con la madre. Il Despota, posizionandosi al limite del territorio è simbolicamente capace di matrimonio endogamico. Il duplice incesto - l'unione con la principessa-sorella (alleanza) e con la madre-regina (filiazione) - mostra semplicemente l'atto di fondazione del "nodo dispotico": la filiazione diretta con Dio, che fa del despota il garante terreno della legge divina, è collegata alla sua alleanza economica con il popolo. L'incesto regale testimonia la fondazione di una nuova macchina in grado di assumere a sé e per sé ogni flusso e ogni codice: è la sua operazione di surcodificazione. Il sistema della rappresentazione barbarica imperiale è profondamente diverso da quello territoriale primitivo. I suoi elementi profondi e superficiali si spostano, migrano¹⁶⁵. L'incesto regale, la proprietà del Despota, il suo sigillo, costituisce nel sistema barbarico la rappresentazione rimovente. L'incesto è ora l'elemento per surcodificare i flussi di desiderio, non per liberarli. È il modo con cui si attua la rimozione-repressione della produzione desiderante e la surcodificazione dei suoi flussi nella macchina imperiale. Così scrivono Deleuze e Guattari: «Ecco perché l'incesto cambia posto e diventa la rappresentazione rimovente. Nella surcodificazione attraverso l'incesto si tratta infatti di questo: tutti gli organi di tutti i soggetti, tutti gli occhi, tutte le bocche, tutti i peni, tutte le vagine, tutte le orecchie, tutti gli ani, devono attaccarsi al corpo pieno del despota come alla coda di pavone d'uno strascico regale, e avervi i loro rappresentanti intensivi. L'incesto regale non è separabile dall'intensa moltiplicazione degli organi e dalla loro iscrizione sul nuovo corpo pieno»¹⁶⁶.

Ma cosa succede nell'organizzazione superficiale della rappresentazione, ai suoi elementi superficiali? Nella formazione dispotico-imperiale avviene la vera e propria

¹⁶⁵ Ricordo che per Deleuze e Guattari (come abbiamo già visto analizzando la macchina sociale territoriale primitiva) il sistema-apparato della rappresentazione è costituito ed agisce applicandosi in due dimensioni, una profonda e una superficiale. La dimensione profonda si articola mediante le tre istanze fondamentali: 1) il rappresentante del desiderio 2) la rappresentazione rimovente 3) il rappresentante spostato. Gli elementi voce-grafia-occhio, che costituiscono il sistema d'iscrizione (o crudeltà), sono invece la sua organizzazione di superficie.

¹⁶⁶ Ivi, p. 237.

definitiva codificazione del segno grafico, la trasformazione del grafismo in scrittura¹⁶⁷. I due autori si servono delle analisi di Leroi-Gourhan¹⁶⁸ per mettere in luce come le società primitive fossero prevalentemente orali, e non per l'assenza di grafismo, per la mancanza di una costellazione di segni territoriali, ma poiché il grafismo è ancora indipendente dalla voce. Nella rappresentazione territoriale voce e segno grafico sono elementi connessi ma eterogenei e nessuno prevale sull'altro: la voce, *rappresentazione di parola*, è congiunta al grafismo, *rappresentazione di cosa* o corpo, ai quali si addiziona l'occhio della comunità che, passando da un elemento all'altro, *osserva e vede*, e non legge, l'iscrizione sul corpo e ne "apprezza" il dolore.

I segni che s'iscrivono e marcano i corpi della collettività reagiscono e rispondono alla voce, ma senza allinearsi su di essa e restando invece autonomi. La società barbarica, al contrario, è prevalentemente scritta e non per la scomparsa della voce. Ciò è dovuto, piuttosto, dalla dinamica attraverso la quale il grafismo perde la propria indipendenza e le proprie dimensioni allineandosi sulla voce per poi subordinarsi ad essa ed estraendone un flusso astratto e deterritorializzato che verrà fatto risuonare, come una "voce muta" in una scrittura divenuta lineare. Questa successione e organizzazione lineare dei codici di segno - la scrittura vera e propria - è una voce muta, ma scritta. Questo è il movimento genetico dell'*alfabeto*, della *lettera*, della *parola scritta*: il segno che "incorpora" la linearità temporale del linguaggio verbale. La scrittura, a forza di allinearsi e subordinarsi alla voce, la completa, la integra e la amplifica (supplementarità) ed infine la soppianta e la sostituisce. Nasce la scrittura come sistema di rappresentazione grafica dei fonemi di una lingua, in una risonanza tra grafemi e fonemi, che si realizza mediante *l'alfabeto fonetico*. La fonetizzazione del segno mette così in risonanza, per la prima volta, discorso scritto con discorso parlato.

¹⁶⁷ «[...] i più antichi autori l'hanno visto chiaramente: è il despota che fa la scrittura, è la formazione imperiale che fa del grafismo una scrittura nel vero senso della parola. Legislazione, burocrazia, contabilità, esazione d'imposte, monopolio di Stato, giustizia imperiale, attività dei funzionari, storiografia, tutto s'iscrive nel corteo del despota» (Ivi, p. 228).

¹⁶⁸ Deleuze e Guattari si riferiscono prevalentemente al testo di Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole I, Technique et Langage*, Parigi, A. Michel, (coll. Sciences d'aujourd'hui), (1964), *Le Geste et la Parole II, La Mémoire et les rythmes*, Parigi, A. Michel, (coll. Sciences d'aujourd'hui), (1965); tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola I. Tecnica e linguaggio, Il gesto e la parola II. La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977.

Deleuze e Guattari vogliono mettere in risalto il mutamento radicale avvenuto nel sistema della rappresentazione, la differenza tra la forma di rappresentazione territoriale e imperiale, e la conseguente trasformazione del segno e della scrittura, il passaggio dalla scrittura in senso lato, primitiva, a quella vera e propria. La macchina territoriale primitiva produce un universo simbolico e una costellazione di segni non codificati e organizzati in successione come nella scrittura lineare. I segni grafici primitivi territoriali, non linearizzati, sono ritmo e non forma, sono produttivi e non espressivi, sono indici e posizione di desiderio e non rimandano ad altro desiderio. Valgono per sé stessi, ovvero non sono ancora codificati e subordinati all'ordine del Significante dispotico, dall'organizzazione del segno in un codice lineare (scrittura o discorso) che diffonde il valore¹⁶⁹. Il segno non è subordinato al codice scritto o parlato dell'organizzazione della lingua.

Il significante, in linguistica, è la dimensione espressiva che definisce un qualsiasi segno - qualcosa che sta per qualcos'altro - in sé privo di contenuto proprio, e che prende valore solo nella relazione oppositiva con altri significanti, ossia nel contesto della catena strutturata dei significanti (l'ordine simbolico) che compone il sistema della lingua. Il senso o il significato emergono come un effetto dal rapporto, dalla reazione, di un significante con l'altro. Le immagini, i contenuti mentali, sono rimessi all'arbitrio dell'ordine simbolico del linguaggio scritto e parlato della Cultura, della civiltà e della società. Attraverso l'analisi del regime segnico di connotazione, Deleuze e Guattari, vogliono testimoniare come il vivente, originariamente, non facesse ancora uso di un segno codificato in un sistema di significazione entro cui acquisisce valore, a prescindere dalle cose e dai corpi, nella relazione con altri significanti, ed in rapporto ad un significato definito.

Nell' universo simbolico del primitivo, l'uomo comunica con il mondo distribuendo un ordine di segni rispondente alle sue suddivisioni del reale, ma senza stabilire però un rapporto tra significante e significato univoco tale da determinare l'esclusione di altri sensi. Il segno ha un uso polivoco e lo può mantenere in quanto non si sono ancora stabiliti un ordine linguistico del discorso parlato (Il Discorso) e

¹⁶⁹ «Il segno primitivo territoriale non vale che per se stesso, è posizione di desiderio in connessione molteplice, non è segno d'un segno o desiderio d'un desiderio, ignora la subordinazione lineare e la sua reciprocità: né pittogramma né ideogramma, esso è ritmo e non forma, zigzag e non linea, artefatto e non idea, produzione e non espressione». (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 229).

una scrittura vera e propria. Senza ancorarsi in modo definitivo alle cose o ai corpi, ma mantenendosi “fluttuante”, ossia in un’eccedenza di significazione «il primitivo evita l’instaurarsi di un Significante dispotico che, sotto il suo codice, regola le relazioni dei significati secondo il principio d’identità e non contraddizione e garantisce lo scambio diretto dei significanti, che così diventano ovunque percepibili e in nessun luogo identificabili»¹⁷⁰.

In *Mille piani* Deleuze e Guattari parlano di una *semiotica presignificante* o *primitiva*, propria di quelle comunità animate da un pluralismo e da una polivocità di forme d’espressione «che scongiura ogni presa di potere da parte del significante, e conserva forme espressive proprie al contenuto stesso: accade così che forme di corporeità, di gestualità, di ritmo, di danza e di rito possano coesistere nell’eterogeneo con la forma vocale. Molte forme e sostanze d’espressione s’intersecano e si rilanciano reciprocamente. Una semiotica segmentaria, ma multilineare, multidimensionale, combatte in anticipo ogni circolarità significante. La segmentarietà è la legge dei lignaggi. Qui, dunque, il segno non deve più il suo relativo grado di deterritorializzazione a un perpetuo rinvio agli altri segni, ma al raffronto delle territorialità e dei segmenti comparati dai quali ogni segno viene estratto (il campo, la boscaglia, il cambiamento di campo)»¹⁷¹.

Lerei-Gourhan, precursore delle tesi dell’*anti-Edipo*, tematizza la prima fase della scrittura del vivente in cui l’espressione grafica d’immagini e simboli è parallela alla voce, allo svolgimento del linguaggio verbale, conservando una visione pluridimensionale e immagini che possono prendere direzioni di significato divergenti¹⁷². Con la fase del grafismo lineare della scrittura scompare il dualismo

¹⁷⁰ U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2006, cit., p. 482.

¹⁷¹ Il segno non è ancora inserito in un sistema astratto, come quello della circolarità significante, ma è ancora strettamente connesso ad un territorio e ai suoi elementi che vengono designati. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell’enciclopedia italiana, Roma 1987, n. ed. it. Castelveccchi, a cura di M. Carboni, Roma 2003 (2014), cit., p. 170.

¹⁷² «La mano inaugura la propria funzione creando un modo di espressione grafica atto a fare da contrappeso al linguaggio verbale. La mano diventava così creatrice di immagini, di simboli non direttamente dipendenti dallo svolgimento del linguaggio verbale, ma veramente paralleli. In questa fase si costituisce un linguaggio che, in mancanza di un termine migliore, ho definito «mitografia» perché la natura delle associazioni mentali a cui dà luogo è d’ordine parallelo a quella del mito verbale, estraneo a una rigorosa specificazione delle coordinate spazio-temporali. La scrittura, nella sua prima fase, conserva una gran parte di questa visione

verbale-grafico. Il linguaggio scritto, fonetizzato e lineare nello spazio, si subordina a quello verbale, fonetico e lineare nel tempo: il rapporto tra grafia e voce cambia, da coordinativo diviene subordinativo¹⁷³.

La rappresentazione del sistema territoriale prende vita attraverso due elementi superficiali eterogenei, voce e grafismo, costituenti il sistema d'iscrizione dei corpi, o sistema della crudeltà. Uno agisce sull'altro, che reagisce attuando il compito della rimozione del flusso germinale intenso mediante codificazione. Ciò che deve essere rimosso, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è il fondo della terra intesa, il corpo pieno in cui scorrono i flussi d'intensità disorganizzati, per permettere l'instaurazione del *socius* e del sistema in estensione. Il corpo pieno della terra, grazie al lavoro della rimozione e della codificazione delle intensità, assume un'estensione come *socius*. Il sistema d'iscrizione, per Deleuze e Guattari, è un *regime segnico di connotazione*, una rete connettiva che unisce parola, segno grafico e cose, in cui gli elementi restano connessi ma eterogenei. La parola, immagine vocale o acustica, designa qualcosa e tal cosa designata è un altro segno per un'altra cosa: «la cosa designata resta nondimeno segno perché essa si scava da sé con un grafismo connotato sulla voce»¹⁷⁴. La parola, che rappresenta la voce, ha una funzione designatrice ma non costituisce da sé il segno, è piuttosto il corpo o la cosa designata ad essere segno per opera dal grafismo che agisce sulla cosa o sul corpo - che una volta designato/segnato si definisce rivelando un contenuto nascosto e mostrando una faccia sconosciuta - tracciandosi su di esso in risposta alla parola. Questo intreccio di elementi eterogenei ma connessi, componente il regime/ordine linguistico primitivo, dà vita al sistema della crudeltà, la forma d'iscrizione

pluridimensionale; continua a essere capace di suscitare immagini mentali non imprecise ma aureolate e tali da muoversi in varie direzioni divergenti» (Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola I. Tecnica e linguaggio, Il gesto e la parola II. La memoria e i ritmi*, Op. cit., p. 245).

¹⁷³ «Comunque sia, il simbolismo grafico gode, rispetto a linguaggio fonetico, di una certa indipendenza; il suo contenuto esprime nelle tre dimensioni dello spazio quello che il linguaggio fonetico esprime nell'unica dimensione del tempo. La conquista della scrittura consiste appunto nell'aver fatto entrare, grazie all'uso del sistema lineare, l'espressione grafica in una completa subordinazione all'espressione fonetica. Al livello in cui ancora ci collochiamo, il legame che unisce il linguaggio all'espressione grafica è coordinativo e non subordinativo. L'immagine possiede così una libertà dimensionale che mancherà sempre alla scrittura; può dare il via al processo verbale che arriva alla narrazione di un mito, non vi è legata e il suo contesto sparisce con il narratore. Questo spiega l'abbondanza e la diffusione dei simboli nei sistemi situati al di qua della scrittura lineare» (Ivi, p. 234).

¹⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 229

ancestrale della rappresentazione territoriale. Alla coppia di elementi, vocale e grafico, si aggiunge il terzo elemento visivo, “l’occhio”, che non legge ma vede la parola iscritta e valuta il dolore dell’iscrizione del corpo. La macchina territoriale, sostengono gli anti-Edipo, funziona iscrivendo, codificando, marcando, estendendo il proprio regime di connotazione solo in forza del “triangolo magico”, voce-audizione, grafismo-corpo, occhio-dolore, di cui si compone il sistema della crudeltà¹⁷⁵. Il *socius* primitivo si ricopre di una catena di segni estesa in ogni direzione, un reticolo che connette «parole, corpi e dolori, formule, cose e affetti, voci, grafie occhi, sempre in un uso polivoco»¹⁷⁶. Nel regime di connotazione, in cui la parola non può valere come segno indipendentemente dal grafo, ossia da sola non costituisce il segno, e in cui il grafo fa segno sempre con la cosa designata, si estende una rete di rimando e rimbalzo da un elemento ad un altro che non si riflette in un *voler-dire* (significato) e che non soggiace ad alcuna organizzazione astratta, codificata e universale della lingua (Significante).

Ogni elemento della rappresentazione, sia le sue istanze organizzate in profondità (1 - rappresentante del desiderio, 2 - rappresentazione rimovente, 3 - rappresentante spostato), sia i suoi elementi superficiali (voce, grafia e occhio), all’interno della nuova macchina sociale dispotica mutano radicalmente assumendo un differente funzionamento. Per prima cosa, nella rappresentazione barbarica il grafismo, allineandosi alla voce, la rimpiazza e diventa scrittura¹⁷⁷. Cambiano così le funzioni degli elementi: la voce non canta ma detta e decreta, il segno grafico non s’iscrive più sui corpi animandone la danza, ma ordinato linearmente si scrive sulle tavole, sulle pietre e sulla carta, l’occhio non assiste più al dolore dell’iscrizione ma legge la scrittura.

Il cambiamento radicale e profondo da una macchina all’altra è dettato dall’instaurazione di quello che Deleuze e Guattari definiscono il regime del

¹⁷⁵ «Regime di connotazione, sistema della crudeltà, questo ci è sembrato essere il triangolo magico coi suoi tre lati, voce-audizione, grafismo-corpo, occhio-dolore: ove la parola è essenzialmente designatrice, ma ove il grafismo stesso segno con la cosa designata, e ove l’occhio va dall’uno all’altra, estraendo e commisurando la visibilità dell’una col dolore dell’altro» (Ivi, p. 230).

¹⁷⁶ Ivi, p. 228.

¹⁷⁷ «Il movimento del grafismo che, tutt’insieme, si subordina alla voce per subordinarsi la voce, soppiantare la voce» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 228).

Significante dispotico (il regime significante del segno). L'operazione della grafia sulla voce ha permesso l'elevazione di un elemento trascendente staccatosi dalla catena territoriale da cui essa ora dipende: «la subordinazione del grafismo alla voce induce una voce fittizia delle altezze che non si esprime più, inversamente, se non attraverso i segni di scrittura che essa emette»¹⁷⁸. Il grafismo polivoco di cui si componeva la catena territoriale, questa geografia di segni non ancora subordinati e valorizzati dalla catena significante, è scalzato via dalla linearità della nuova codificazione e sistematizzazione dei segni. Questo è il cambiamento profondo della nuova macchina di scrittura dispotica, il suo nuovo regime produttivo: la produzione di flussi segnici, linearizzati, subordinati all'ordine del Significante che distribuisce valore ad ogni elemento del segno. L'occhio ora legge il segno grafico diventato lettera alfabetica scritta su tavole, pietre e libri, e la voce la fa risuonare, pronuncia e decreta la *nuova* parola del discorso parlato.

Il regime Significante è il segno che diviene, una volta staccato dalla catena territoriale, deterritorializzandosi da essa *il segno del segno*: «il significante è solo il segno stesso deterritorializzato» e riterritorializzato in una catena significante¹⁷⁹. È il segno che trova valore in un rapporto di riferimento infinito con un altro segno, diventato *lettera, alfabeto*, che trova poi posto nella scrittura in una corrispondenza-differenza con il discorso parlato. Questo è il graduale cambiamento dell'organizzazione del segno e del rapporto con la voce che conduce alla genesi della scrittura lineare vera e propria.

Deleuze e Guattari reinterpretano poi la teoria di Saussure sull'arbitrarietà o convenzionalità della lingua, affermando che la presenza del significante avviene secondo due dimensioni. Una volta *orizzontalmente* nell'insieme degli elementi minimali e parcellizzati del segno (monemi, fonemi, valori ideografici ecc) coesistenti e concatenati, e una seconda volta *verticalmente*, al di fuori della catena significante, da cui si coordina la significazione globale della catena e a cui corrisponde un significato. Detto nei termini dell'*anti-Edipo*, il significante appare nella catena, dove su essa opera il codice fonetico o fonologico, e al di sopra di essa,

¹⁷⁸ Ivi, p. 232.

¹⁷⁹ «Il significante, è il segno diventato segno del segno, il segno dispotico avendo sostituito il segno territoriale, avendo varcata la soglia di deterritorializzazione; il significante è solo il segno stesso deterritorializzato. Il segno diventato lettera» (Ivi, p. 233).

dove esso surcodifica la catena diffondendovi effetti di significazione. In ogni codice fonologico e fonetico viene sempre assunto un significante che appare una volta «nella catena degli elementi rispetto ai quali il significato è sempre un significante per un altro significante»¹⁸⁰ ed una secondo volta come oggetto trascendente staccato che «diffonde su di essa gli effetti di significazione»¹⁸¹ e da cui la stessa catena dipende. Il segno ha valore solo se si riflette in questo Significante ultimo (Valore). Non si trova codice fonologico e fonetico in cui non avvenga l'operazione di surcodificazione del Significante trascendente: «non c'è campo linguistico senza relazioni biunivoche tra valori ideogrammatici e fonetici, oppure tra articolazioni di diverso livello, monemi e fonemi, che garantiscono alla fine l'indipendenza dei segni deterritorializzati»¹⁸². Il campo linguistico è pertanto sempre dipendente e definito dalla trascendenza del Significante, anche quando lo si considera come effetto del posto vuoto della struttura (oggetto = x, o casella vuota nel caso dello strutturalismo), che attua piegature e ripiegamenti, taglia, seleziona e combina il flusso di materiale segnico inarticolato, attraverso le subordinazioni necessarie, creando un sistema.

Il linguaggio, sostengono Deleuze e Guattari sulla scia della tesi sull'arbitrarietà della lingua di Saussure, si fonda e s'istituisce come insieme immanente di elementi segnici del tutto convenzionali a cui la massa è asservita. Il rapporto servo/padrone¹⁸³, spiegano i due anti-Edipo, è insito anche nel linguaggio, non solo nel lavoro. La dominazione si esercita attraverso e nella trascendenza del Significante che agisce da padrone: la scrittura fonetica si costituisce e si conquista *tramite* gli analfabeti, i servili “operai inconsci”. Se il linguaggio in sé non presuppone la conquista, sono invece le operazioni di ripiegamento e di codificazione in elementi fonetici su cui si basa il linguaggio scritto a presupporre due iscrizioni differenti, due linguaggi differenti, uno dei padroni, uno degli schiavi. Le analisi sulla civiltà e sulla scrittura mesopotamica dell'assiriologo francese Jean

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ivi, p. 234.

¹⁸³ «B. Pautrat vuol stabilire un accostamento Nietzsche-Saussure a partire dai problemi di dominazione e di servitù (*Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche*, Paris 1971, pp. 207 sgg.). Egli osserva benissimo che Nietzsche, a differenza di Hegel, fa passare il rapporto servo/padrone nel linguaggio e non nel lavoro. Ma quando arriva al confronto con Saussure, considera il linguaggio come un sistema cui la massa è asservita, e rifiuta come finzione l'idea nietzscheana di un linguaggio dei padroni attraverso cui viene questo asservimento» (Ibidem).

Nougayrol¹⁸⁴, citato dai due anti-Edipo, evidenziano come dal contatto tra i Sumeri e gli Accadi, popolazione semita che dopo un lungo periodo di convivenza nel territorio della Mesopotamia sottomise la civiltà sumerica¹⁸⁵, sia nata la scintilla per la formazione di una nuova scrittura mediante la sua graduale fonetizzazione. I Sumeri, che avevano originariamente sviluppato una scrittura figurativa basata su pittogrammi, dal contatto con gli Accadi, riorganizzarono stilisticamente e ricodificarono gradualmente la scrittura fino a sviluppare un sistema cuneiforme che risente drasticamente, tappa dopo tappa, della fonetizzazione. Per gli anti-Edipo l'esempio dei Sumeri e degli Accadi esemplifica l'operazione di univocizzazione attorno ad un Significante, di modo tale che possa derivarne una catena fonetica alfabetica. Questo è il senso del suo imperialismo, la cifra della sua "potenza" in grado di riorganizzare per sé tutti gli elementi segnici prima slegati e ora codificati in elementi fonetico alfabetici; è lo «stock trascendente distributore della mancanza a tutti gli elementi della catena»¹⁸⁶ che ora solo in essa, in opposizione ad altri elementi segnici, trovano significazione e consistenza.

Come abbiamo visto in precedenza, nella macchina territoriale primitiva l'iscrizione del corpo, l'organizzazione del segno, è all'origine del debito come suo effetto immediato: la circolazione del debito nel sistema scambista primitivo è un effetto dell'iscrizione territoriale corporea, avvenuta tramite l'estensione di quello che dagli anti-Edipo viene chiamato il sistema di connotazione (congiunzione). La genesi del debito è "simultanea" alla posizione del segno, alla "marcatura". Con la

¹⁸⁴ «Nougayrol describe una situazione di questo genere: "Per i Sumeri [un certo segno] è l'acqua; I Sumeri leggono questo segno *a*, che in sumero significa acqua. Sopraggiunge un Accado che chiede al padrone sumero: che cos'è questo segno? Il Sumero gli risponde: è *a*. L'Accado prende questo segno per *a*, e non v'è più alcun rapporto tra il segno e l'acqua, che in accado si dice *mû*...Credo che la presenza degli Accadi abbia determinato la fonetizzazione della scrittura...e che il contatto di due popoli sia quasi necessario perché scaturisca la scintilla d'una nuova scrittura». (Ibidem). [Il testo di J. Nougayrol citato ne *L'anti-Edipo è L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris 1963].

¹⁸⁵ L'origine della popolazione sumerica è pressoché sconosciuta. Intorno al 4.000 a.C i Sumeri erano stanziati sui monti settentrionali della Mesopotamia presso l'attuale confine con la Turchia per poi scendere cinque secoli più tardi lungo il corso del Tigri e dell'Eufrate e stabilirsi alla foce dei due fiumi nella bassa Mesopotamia. Nel 2350 a.C, il re degli Accadi Sargon I conquista l'intera Mesopotamia, parte della Siria e dell'Asia Minore. Fu l'inizio dell'impero degli Accadi. Popolo semitico stanziato fino a quel momento a nord della parte più bassa della regione, centralizzando il potere nella capitale Akkad pose fine all'indipendenza delle città-stato sumeriche.

¹⁸⁶ Ivi, p. 235.

linearizzazione della scrittura si ha una parallela trasformazione del sistema economico: sorta come forma di registrazione e marcatura dei corpi funzionale alla circolazione del debito ancestrale nel sistema scambista territoriale delle società primitive, nelle società organizzate economicamente la scrittura, oggettiva, registra e contabilizza il debito. In Mesopotamia, ad esempio, lo scambio di doni, a partire dal IV-III millennio a.C, comincia ed essere registrato su tavolette di argilla dapprima con pittogrammi, poi attraverso i caratteri cuneiformi ¹⁸⁷. Ciò determinerà empiricamente la trasformazione del debito - prima eminentemente simbolico ma effettivo, nella forma del contratto economico, ossia in qualcosa di calcolabile e misurabile - e, allo stesso tempo, la nascita del denaro¹⁸⁸, l'equivalente che funziona da mezzo di pagamento, ma soprattutto come unità di misura che regola il credito per saldare il debito.

Con il passaggio dall'oralità alla scrittura, con la nascita della scrittura lineare, si ha la prima massiva decodificazione e ricodificazione del debito, che viene reificato e trasformato da debito ancestrale e territoriale, effettivo e non quantificabile poiché essenzialmente simbolico, a oggetto inseribile in un rapporto empirico ed economico quantificabile. Inoltre, se nel sistema economico primitivo i blocchi mobili di debito dovevano continuare a circolare in modo continuativo, poiché sulla sua permanenza si basavano i legami sociali e familiari, con la nuova relazione debitore/creditore esso può essere saldato attraverso il pagamento. I circuiti di flussi di blocchi finiti di debito, e con essi i rapporti sociali e familiari, d'alleanza e filiazione su cui poggiava la comunità, sono decodificati per essere ricodificati dalla moneta nel suo neonato ordine. La scrittura e la moneta decodificano non solo il sistema di scambio primitivo, ma anche tutto ciò che esso implicava: l'oralità, il mito, la tradizione, la genealogia familiare e della propria stirpe, un intero ordine territoriale.

Con la scritturazione del debito, spiegano Deleuze e Guattari, avviene la sostituzione dei flussi codificati, in cui scorrono i blocchi di debito con una quantità astratta, la moneta, equivalente che quantifica il debito. I flussi subiscono una decodificazione, vengono astratti e resi sempre più *virtuali*: sono trasformati e ricodificati ad opera

¹⁸⁷ In Mesopotamia si utilizzavano i *calcoli* dei piccoli gettoni utili alla contabilizzazione dei debiti, che vengono poi sostituiti da tavole di argilla sulle quali sono scritti dapprima pittogrammi poi i nuovi caratteri cuneiformi.

della moneta, equivalente generale e astratto, deputato a misurare il *valore*, lavoro astratto coagulato. Con l'evoluzione dei codici e della scrittura, ma soprattutto con la genesi del valore e della moneta, alla base del sistema economico, che decodificano e ricodificano le relazioni di debito e credito, e nel momento in cui il denaro diviene merce, si pongono le condizioni per quel *debito infinito* che nell'età moderna e nel sistema monetario e finanziario capitalistico si riprodurrà come un circolo perverso. Il capitalismo affonderà le proprie radici in un plusvalore negativo accumulato che è capace di generare grazie ad un infinito movimento del debito.

Qualcosa muta anche nel profondo della macchina dispotica, non solo sulla superficie dello scambio. Il desiderio è preso e prodotto secondo una nuova dinamica e la nuova strutturazione del segno lo indica. Il despota è «l'oggetto staccato che plana su ciascuno, come se la macchina sociale si fosse sganciata dalle macchine desideranti: morte, desiderio del desiderio, desiderio del desiderio del despota, latenza iscritta nel profondo dell'apparato di Stato»¹⁸⁹. Come abbiamo visto in precedenza, il segno territoriale, per i due anti-Edipo, è indice, posizione di desiderio. Nella macchina primitiva i segni iscritti sulla carne sono quelli della terra, corpo pieno che assorbe il desiderio, mentre il segno linearizzato nella catena del significante dispotico indica un desiderio sempre differito, *iscritto in una latenza*. Il segno del regime significante non vale in sé e per sé ma solo in rapporto ad altri segni in quanto è *iscritto in una mancanza*; il significante è sempre in un riferimento continuo ad un altro significante. Esso può valere in quanto dipende dalla catena in cui è inserito, la quale si riproduce come concatenamento incessante senza significante ultimo.

Il significante induce un differimento infinito a cui il desiderio corrisponde. Se il segno territoriale è posizione di desiderio che non rimanda ad altro da sé, il segno della catena significante, preso in un rimando continuo da significante ad un altro, ossia in un riferimento-differimento infinito, vuole un desiderio iscritto in un differimento analogo. Il desiderio è sempre rilanciato: «Il desiderio non osa più desiderare, diventato com'è desiderio del desiderio, desiderio del desiderio del despota»¹⁹⁰. Nel sistema di connotazione primitivo - animato dalla triplice azione

¹⁸⁹ Ivi, p. 240.

¹⁹⁰ Ivi, p. 233.

della voce-grafia-occhio -, in cui si elabora un complesso rapporto di designazione, il segno è posizione immediata di desiderio, ma una volta deterritorializzato e incasellato nella catena significante, cessa di esserlo. Divenuto “segno imperiale”, ad opera di un regime di segni avente una legge che è indifferente alla designazione e la abolisce, che si dà come sistema simbolico di segni astratti, ora significa senza designare nulla. Questo è il nuovo sistema di subordinazione, in grado di mettere in atto l’«universale castrazione che salda il desiderio alla Legge»¹⁹¹ di introdurre «la legge nel desiderio, ed il desiderio sotto la legge»¹⁹². L’investimento libidinale e desiderante, è ora congeniale alla costruzione al nuovo motore della macchina di Stato¹⁹³.

Il Significante, in grado di surcodificare i segni territoriali, e di far emergere il significato come effetto della sua azione, assieme all’incesto regale, come abbiamo visto in precedenza, rappresentano la nuova forma di rappresentazione rimovente in seno al *socius* barbarico. Assieme alla mutazione del ruolo dell’incesto e rotto il rapporto tra voce-grafia territoriale, il Significante nella forma della scrittura è l’espressione di “potenza” dello stato dispotico: *legislazione, burocrazia, contabilità, storiografia*. Il Despota inaugura l’epoca della scrittura e il *nuovo ordine del Discorso*. La funzione della legge imperiale e della burocrazia di Stato, assieme ad ogni organo le cui funzioni convergono sul corpo del despota, è quella di prevenire la fuga di plusvalore di flusso dalla macchina dispotica. L’apparato di rimozione e repressione ora deve surcodificare tutto ciò che riesce, al fine di mantenere una coesione delle parti nell’unico corpo economico-sociale. Ogni flusso staccato e autonomo è un potenziale pericolo in grado di determinare il disfaccimento dello Stato.

Il “sistema del terrore barbarico” sostituisce quello della crudeltà territoriale. Il corpo liberato dal grafismo e dal segno inciso sulla sua carne è ora sostituito dalla pietra, dalla tavola, dalla carta, dalla moneta, ovvero i nuovi supporti per la lettera alfabetica. La surcodificazione e la codificazione operate dal nuovo sistema grafico sono “i nuovi dolori del corpo”, le forme del castigo inflitto dal despota. Nel regime

¹⁹¹ Ivi, p. 241.

¹⁹² Ivi, p. 243.

¹⁹³ «Il desiderio procede ad un investimento libidinale di una macchina di Stato, che surcodifica le macchine territoriali, e, con un giro di vite supplementare, rimuove le macchine desideranti» (Ibidem).

del terrore emerge la nuova legge scritta. Essa pretende ed esige dei soggetti ad essa passivi tali da venir assunti nel nuovo corpo dispotico. Nelle formazioni imperiali, come Nietzsche scrive bene, bisogna «che una prodigiosa quantità di libertà sia scomparsa dal mondo, o almeno dagli occhi di tutti, costretta a passare allo stato latente, sotto l'urto dei loro colpi di martello, della loro tirannia d'artisti...»¹⁹⁴.

Per Deleuze e Guattari il sistema del terrore barbarico coincide con l'estensione della latenza. Ogni forza attiva ed agente nella rete di connotazione territoriale, è bloccata e resa quiescente. Ogni forza rinserrata e resa ora latente genera il risentimento dei soggetti a cui corrisponde la vendetta del despota. Così vuole la profezia nietzscheana che ritrova, in ogni formazione imperiale e di Stato, non la genesi della giustizia, ma il corrispondersi di *vendetta* e *risentimento*. I fondatori d'imperi «hanno fatto passare tutto allo stato latente [...] hanno inventato la vendetta e suscitato il risentimento, questa controvendetta»¹⁹⁵. Con la latenza e il risentimento, e con l'estensione di un debito reso infinito, poi spiritualizzato e interiorizzato con il cristianesimo¹⁹⁶, si gettano i presupposti e si fa un passo ulteriore verso il complesso di Edipo così come lo si conosce nella società moderna. Ma si deve attendere, precisano Deleuze e Guattari, un ulteriore riorganizzazione dell'apparato di rimozione e repressione, di un'altra tappa della storia del desiderio. Se nella formazione territoriale esso è il rappresentante spostato e truccato del desiderio (l'incesto), e in quella dispotico barbarica assume invece il ruolo della rappresentazione rimovente stessa nella veste del despota-significante, dello Stato – che destruttura la territorialità e la surcodifica, che succhia l'investimento desiderante/libidinale entro la propria macchina, che estende il regime del significante quale sistema di subordinazione, che rende possibile l'incesto nella sua forma regale, che instaura la Legge -, si deve attendere lo smantellamento dell'Edipo-despota e la possibilità degli Edipi-soggetti, del soggetto sottomesso e alienato.

¹⁹⁴ Per i riferimenti a Nietzsche si vedano le pp. 242-243 ne *L'anti-Edipo* [Per l'edizione italiana di F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig, 1887; *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2004].

¹⁹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 242.

¹⁹⁶ Ancora una volta Deleuze e Guattari vedono nel Nietzsche della *Genealogia della morale* il miglior interprete della genealogia del debito: «questo alleviamento fu il colpo di genio del cristianesimo [...]. Dio che paga a se stesso, Dio che riesce da solo a liberare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è diventato irremissibile, il creditore che si offre per il suo debitore per amore (chi lo crederebbe), per amore per il suo debitore!» (Ivi, p. 244).

«Bisognerà dunque che il desiderio, finita la sua migrazione, faccia l'esperienza di quest'estrema miseria: essere rivolto contro di sé, il rivolgimento contro di sé, la cattiva coscienza, la colpevolezza, che lo aggrega tanto al campo sociale più decodificato quanto all'interiorità più morbosa, la trappola del desiderio, la sua pianta velenosa»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Ivi, p. 245.

3. Linguaggio e inconscio

«E chi può mai essere il ladro se non quel grande Altro invisibile, persecutore furtivo che mi doppia ovunque, cioè che mi raddoppia e mi oltrepassa, arrivando sempre prima di me là dove io ho scelto di andare, come quel corpo che mi perseguiva (mi perseguitava) e non seguiva (mi precedeva), chi può mai essere se non Dio?».

Antonin Artaud, *Il teatro della crudeltà*

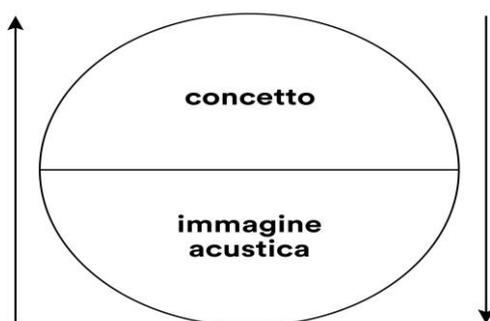
In una conversazione su *L'anti-Edipo* tenuta con Catherine Backès-Clément, i due autori francesi delineano efficacemente quello che per loro contraddistingue l'egemonia del Significante, del Discorso, della macchina di scrittura: «l'opposizione esclusiva e vincolante tra significante e significato è ossessionata dall'imperialismo del Significante quale emerge con la macchina di scrittura. Così tutto si rapporta di diritto alla *lettera*: non è né più né meno che la legge della ipercodificazione dispotica. La nostra ipotesi è questa: si tratterebbe del segno del grande Despota (l'epoca della scrittura) che, ritirandosi, lascia una plaga scomponibile in elementi minimali e in rapporti regolati tra questi elementi. Questa ipotesi rende almeno conto del carattere tirannico, terrorista, castratore del significante. È un enorme arcaismo che rimanda ai grandi Imperi»¹⁹⁸.

Le analisi che ne *L'anti-Edipo* conducono alla critica all'imperialismo del Significante prendono avvio da un orizzonte problematico molto ampio e forse possono essere tematizzate a partire da alcune osservazioni preliminari sulla linguistica moderna e contemporanea. Una delle acquisizioni più importanti che ha dato avvio all'atteggiamento metodologico per quell'insieme teorico eterogeneo e multidisciplinare contrassegnato con il termine strutturalismo¹⁹⁹ è la teoria del segno

¹⁹⁸ G. Deleuze, *Pourparler*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000 (2014) cit., p. 33.

¹⁹⁹ Così scrive Deleuze nelle prime pagine di *Lo strutturalismo (À quoi reconnaît-on le structuralisme?)*, in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, "Le XXe

di Saussure formulata, nel celebre volume *Corso di linguistica generale*²⁰⁰. In questo testo Saussure delinea la struttura logica e la funzione del segno definendo quest'ultimo come un elemento composto da due facce o piani che unisce un'immagine acustica, il significante, ad un concetto, da lui chiamato significato. Come si evince dal celebre algoritmo o "schema del segno", il piano del significante, il contenuto fonetico, coesiste al piano del significato, ovvero il concetto, il valore semantico, del carattere mentale o del senso. Come si può facilmente dedurre, il concetto può esprimersi linguisticamente tramite l'immagine acustica. Il segno saussuriano è pertanto ciò che unisce e coordina significato e significante, come due facce complementari di una stessa superficie. Il segno poi, come vuole Saussure, è sempre immanente in un sistema segnico esteso (*langue*), ossia è sempre immerso in una relazione con altri segni da cui è dipendente.



siècle”, Hachette, Paris 1973 (1967); tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Rizzoli, Milano 1976, n. ed. SE, Milano 2004.): «La consuetudine designa, classifica, a torto o a ragione: un linguista come R. Jakobson; un sociologo come C. Lévi-Strauss; uno psicanalista come J. Lacan; un filosofo che rinnova l'epistemologia, come M. Foucault, un filosofo marxista che riprende il problema dell'interpretazione del marxismo, come L. Althusser; un critico letterario come R. Barthes [...]. Gli uni non rifiutano la parola «strutturalismo», e usano «struttura» e «strutturale». Altri preferiscono il termine saussuriano «sistema». Pensatori molto differenti, e di generazioni differenti [...]. È giusto porre la linguistica all'origine dello strutturalismo: non solo Saussure, anche la scuola di Mosca, la scuola di Praga» (cit., pp. 11-12).

²⁰⁰ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, a cura di Charles Bally, Albert Riedlinger, Albert Sechehaye, Losanna-Parigi, Payot, 1916; trad. it. a cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2009 (1967).

Si può facilmente capire come, nel rapporto di significazione, il significante svolga un ruolo fondamentale e le caratteristiche generali del segno derivino proprio da esso. Il significante ha una linearità, spaziale e temporale, si ordina in una catena, deve necessariamente e strutturalmente rinviare ad altri significanti, e ad altri segni, mettendo in atto tra essi un rapporto di reciproca opposizione (negazione), ed è arbitrario rispetto al reale²⁰¹. Inoltre, nel sistema di funzionamento globale della lingua, il rapporto di significazione, che ha come correlato il significato, si mostra come un rapporto di sistematizzazione sottratto all'arbitrio del soggetto.

Lacan radicalizza definitivamente l'algoritmo di Saussure affermando la dipendenza del significato dal significante in $\frac{S}{s}$, ove "S" è il significante e "s" il significato. Come si evince dalla formula, egli afferma la supremazia dell'ordine simbolico del significante sul contenuto mentale del significato, che è dipendente dal prodotto di concatenazione tra diversi significanti. La posizione di sovranità del significante, il suo dispotismo, si esprime in Lacan nel fatto che «è il significante che genera la realtà, plasma le cose inscrivendole nel quadro della realtà, determina l'essere dell'uomo come un essere gettato, impregnato, preso nel suo ingranaggio»²⁰². Nei termini de *L'anti-Edipo* il significato, nella struttura del segno, è surcodificato dal significante e l'uomo è surdeterminato dalla sua presa; è il linguaggio, così com'è, a scavare una mancanza nel soggetto. L'ordine del simbolico - del significante del linguaggio e del significante fallico del desiderio - è, per Lacan, simbolo di un'assenza, e testimonia un vuoto costitutivo. La dipendenza dell'uomo dalla struttura del significante, dal suo ordine simbolico, pertanto, esprime sia la mancanza ad essere che lo caratterizza come essere parlante gettato nel linguaggio sia la mancanza come dimensione del desiderio umano. L'ordine del simbolico diventa così il luogo eminente da cui si esprime questa mancanza, effetto della significazione e costitutiva del desiderio. Se in Saussure la sbarra dell'algoritmo del segno riveste ancora la funzione di articolazione tra significato e significante, in

²⁰¹ Gli elementi minimali del segno (fonemi) e i termini del linguaggio, in sé stessi asignificanti, acquistano significazione in quanto emergono come differenze rispetto ad altri. La lingua pertanto si fonda sulla coesistenza di elementi non in semplice *relazione* ma in *opposizione*. La lingua è un insieme di valori negativi che esistono solo grazie ad un contrasto-contraddizione reciproca.

²⁰² M. Recalcati, *Jacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, cit., p. 112.

Lacan mostra piuttosto la subordinazione del significato al significante, la sua dipendenza costitutiva, che il soggetto subisce in modo traumatico. È la testimonianza della scissione del soggetto per effetto dell'azione del significante: il soggetto è diviso dall'azione del significante poiché fa fluttuare costantemente sotto la sua barra un significato, effetto della catena del significante, che sfugge alla sua presa, in quanto non può essere afferrato come un oggetto semplicemente presente, e non può essere entificato poiché elude la presenza. Questa scissione costitutiva della soggettività umana, operata da un linguaggio trascendente, in forza della sua legge ove significante e significato sono separati, è ciò che impedisce al soggetto di cogliere il proprio essere come qualcosa di fisso e identificabile. «Piuttosto, come effetto di significato della concatenazione significante, il soggetto si trova sempre preso tra due significanti, rinviato, sospeso tra l'uno e l'altro»²⁰³. Lacan vede lo stesso soggetto come un effetto di significato della catena significante: è impossibilitato ad afferrare il proprio essere secondo un senso compiuto, poiché esso stesso è in balia del concatenamento infinito del significante. Il significato, così come il suo stesso essere (esistenza) sono aperti dal continuo rilancio, dal continuo differimento, del significante in un altro. Un differimento che frantuma irrimediabilmente l'ordine della semplice presenza a fondamento dell'identità.

Deleuze, dal canto suo, delinea, nel testo *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* - scritto nel 1967 quando il filosofo francese era ancora allineato con le posizioni strutturaliste benché già le rimodellasse filosoficamente a suo modo -, la struttura come un sistema-molteplicità di coesistenza virtuale, un ordine formale e astratto, di elementi preesistente agli oggetti e alle opere. Ossia, come l'insieme trascendentale di quegli elementi e rapporti differenziali rilevati in corrispondenza ad un dominio attuale considerato (economico, sociale, linguistico, sessuale, ecc.). Questo bacino di coesistenza virtuale si attualizza sempre secondo direzioni esclusive limitate e parziali. Questo "tutto virtuale" non si attualizza mai per intero, ma «qui e ora, tali rapporti, tali valori di rapporti, tale distribuzione di singolarità; altri si attualizzano altrove o in un altro momento»²⁰⁴. Nel caso della lingua, non ne esiste una totale capace di attualizzare tutti i fonemi e i rapporti fonemati possibili, ma «la totalità

²⁰³ Ivi, p. 114.

²⁰⁴ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, Op. cit., p. 32.

virtuale del linguaggio si attualizza seguendo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori dei rapporti e certe singolarità»²⁰⁵. Qui Deleuze precisa che ogni struttura linguistica, così come quella familiare, economica e sessuale, si caratterizza per i caratteristici elementi simbolici e per i propri rapporti differenziali, ma soprattutto per l'oggetto=x, il *perpetuum mobile*, la casella vuota innocupabile, necessaria garanzia del proprio funzionamento²⁰⁶. Ed essa, precisa Deleuze, non va pensata né come l'essere del negativo, né come il vuoto di una mancanza.

Nel caso di Lacan, l'oggetto=x è il fallo simbolico in grado di fondare la sessualità intesa come sistema o struttura: a seconda dei suoi spostamenti interni si determinano quei rapporti variabili costituenti la sessualità soggettiva. La dimensione simbolica del fallo significante, *il significato fallico del desiderio*, e quella del campo del linguaggio - determinato a partire da un irriducibilità del senso (significato) al significante poiché quest'ultimo rinvia sempre ad un altro significante con cui articolarsi in un rapporto di riferimento-differimento continuativo che spezza ogni possibilità rappresentativa per un significato che voglia esaurirsi in un significante - sono le dimensioni attraverso cui è possibile ripensare il soggetto. Deleuze stesso vede nello strutturalismo un pensiero capace di frantumare il concetto d'identità senza però abolire il soggetto. Piuttosto, lo ripensa a partire dalla struttura, come un effetto/resto che l'accompagna, che si muove a lato e si configura di volta in volta sulla regola della variazione dei posti: «un soggetto sempre nomade, fatto di individuazioni, ma impersonali, o di singolarità, ma preindividuali»²⁰⁷. Un soggetto da intendersi come un'*istanza che segue la casella vuota*, assoggettato al suo perpetuo spostamento. Allo stesso tempo, Deleuze mette in evidenza, riprendendo il testo di Lacan, come l'essere dei soggetti sia dipendente e modellato sulla base di una catena significante che li percorre: «Lo spostamento del significante determina i soggetti nei loro atti, nel loro destino, nei loro rifiuti, nei loro accecamenti, nel loro successo e nella loro sorte, nonostante le loro doti innate e la loro acquisizione

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ «Essa deve conservare la perfezione del suo vuoto per spostarsi rispetto a se stessa, e circolare attraverso gli elementi e le varietà dei rapporti» (Ivi, p. 57).

²⁰⁷ Ibidem.

sociale, senza riguardo al carattere e al sesso»²⁰⁸. Detto altrimenti l'empirico-attuale è sempre condizionato dal virtuale della struttura, sistema di elementi simbolici esenti da designazione estrinseca e significato intrinseco, ma disposti in un ordine di posti o luoghi, ossia aventi un senso di posizione.

Per Deleuze, come si evince dal suo testo sullo strutturalismo, il senso si sottrae alla presa diretta del soggetto, sempre decentrato rispetto al sistema linguistico: non è la sua manifestazione, né una produzione della coscienza. Anche il senso è il risultato di una produzione, è l'effetto dell'evento²⁰⁹ o del discorso (linguaggio), emergente dalla combinazione di elementi che non sono in sé stessi significanti. Deleuze può affermare, coerentemente con la sua *Logica del senso*, che il senso è un effetto: «non solo un effetto come prodotto, ma anche un effetto ottico, un effetto di linguaggio, un effetto di posizione»²¹⁰. E il senso, aggiunge Deleuze, è il prodotto che scaturisce da un non-senso, che non è per nulla il contrario del senso, un'assenza di significato, o un riferimento filosofico alla dimensione dell'assurdo, ma *ciò che garantisce il senso al significato e al significante*, il non-elemento circolante nella struttura capace di produrre il senso stesso.

Secondo quanto sostiene *L'anti-Edipo*, il regime significante del segno instaura un dispotismo che spezza la differenza naturale e l'ambivalenza simbolica che i primitivi riconoscevano nelle cose e nei corpi, poiché ogni segno acquista valore ed espressione solo in rapporto ad un Significante trascendente, un equivalente generale. I segni, presi nel circuito di significazione, fanno circolare un senso che li trascende e che assegna alle parole valore in modo variabile. Ciò avviene mediante la codificazione del piano del significante, costituito dall'immagine acustica (voce) divenuta valore fonetico come parola o dall'elemento grafico (segno) rappresentato dalla lettera nella parola scritta. Nel regime significante, il segno, che non vale per sé, ma vale solo se è preso in relazione oppositiva con altri, diviene segno del segno: ogni significante si esaurisce in un altro significante in un circuito di differimento infinito. Il significato - il concetto o il senso - è dipendente e subordinato al flusso incessante del significante sempre ri-concatenato, in perpetuo riferimento ad un altro

²⁰⁸ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, Op. cit., p. 21.

²⁰⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975 (2011).

²¹⁰ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, Op. cit., p. 21.

significante. Il segno, mancante di valore, è preso nel flusso deterritorializzato e decodificato del sistema immanente della lingua - dal Discorso, dall'ordine del linguaggio (Valore). È piegato ad un trascendenza del Significante dispotico che diffonde effetti di significazione e lo fonda come *parola/lettera*.

I regimi di segni corrispondono ai *divenire del segno* e mostrano le molteplici variazioni/differenziazioni del segno nel campo d'immanenza del linguaggio. Come abbiamo osservato Deleuze e Guattari descrivono, servendosi delle analisi di Leroi-Gourhan e Lyotard, quel regime di segni, da loro nominato sistema della connotazione-congiunzione, in cui l'immagine acustica della voce e l'elemento grafico sono connessi, ma eterogenei ed indipendenti, un *geografismo* in cui i segni mantengono la propria indipendenza da un regime significativo. Nel regime dispotico barbarico invece il sistema grafico perde la propria indipendenza, si allinea e si piega sulla voce diventando scrittura. Il significante si stacca e si eleva dalla catena, si deterritorializza dal piano di connessione voce-grafo, per subordinare a sé ogni segno ora dipendente dal suo effetto. Il significante - segno deterritorializzato -, è *segno diventato segno del segno* sotto forma di lettera. Il dispotismo del suo regime spezza il circuito d'inter-dipendenza di voce-grafo-occhio territoriale, attraverso cui veicolava la significazione articolata mediante la congiunzione di più elementi indipendenti: la rappresentazione della cosa guidata dalla voce e la rappresentazione di parola guidata dalla grafia.

Le indagini semiotiche ne *L'anti-Edipo* non sono unicamente funzionali all'analisi del rapporto tra economia, linguaggio e desiderio in una specifica forma di *socius*. L'analisi del linguaggio condotta da Deleuze e Guattari ha come oggetto i regimi di segni che rinviano inevitabilmente alla dimensione dell'*inconscio*. Deleuze e Guattari hanno il preciso intendono di delineare un inconscio reale, *anedipico*, che precede l'inconscio strutturato come un linguaggio prodotto dalla Legge della Castrazione, di cui parla Lacan, ossia un "orizzonte inconscio" che precede l'iscrizione dell'esperienza all'ordine simbolico, al linguaggio codificato. Il grande passo compiuto da Lacan, il suo personale "ritorno a Freud", è la rivalutazione dell'inconscio ridotto a luogo caotico e animale, in costante opposizione alla Civiltà, da una certa psicanalisi postfreudiana. La sua esigenza è quella di emancipare l'inconscio da ogni teoria che lo riduca a luogo istintuale, irrazionale, primitivo,

oscuro e scabroso, dandone piuttosto una definizione in senso opposto: il soggetto dell'inconscio dev'essere ripensato come una nuova ragione strutturata alla stregua di un linguaggio. Esso pertanto non rigetta le istanze della Cultura, la sua Legge. Non è la sede di un *animalitas* istintuale e brada resistente all'educazione, piuttosto è il luogo della verità del suo desiderio che esige di manifestarsi, e lo fa tramite il linguaggio, attraverso l'ordine simbolico. Ciò permette a Lacan di mostrare come ogni formazione inconscia rilevante per l'analisi (il sintomo, il sogno, il lapsus, ecc.) sia espressione di un "voler dire" che esige l'interpretazione in quanto testimonianza di un desiderio soggettivo. Ciò che spinge Lacan a sostenere la tesi per cui l'inconscio si mostra come un linguaggio – strutturato secondo la dimensione del significante di matrice saussuriana, come abbiamo precedentemente visto - è la convinzione che il linguaggio, l'azione di taglio del significante, sia l'atto fondativo del soggetto. L'impatto con il significante è ciò che effettua la soggettività e che determina l'essere del soggetto: l'ordine del simbolico è il luogo della rimozione originaria, lo scollamento dall'ordine Naturale, ma anche il punto di possibilità e apertura di ogni processo di soggettivazione. Pertanto, Lacan sostiene che se «l'inconscio è strutturato come un linguaggio è perché risponde alla legge della rimozione così come Freud l'ha individuata»²¹¹. Il soggetto del desiderio e dell'inconscio è in Lacan ciò che risulta dall'effetto della Legge simbolica della castrazione - la Legge Edipica coincidente con la Legge stessa della Cultura e della Civiltà - e dall'impatto con l'ordine del significante, con l'alterità irriducibile del linguaggio (l'Altro).

L'anti-Edipo muove una *decostruzione del sistema della rappresentazione* - elemento che per Deleuze, già da *Differenza e ripetizione*, caratterizza la metafisica di origine platonica - assieme ad una riprensione del teatro dei suoi paralogismi e di ogni sua incarnazione assunta nella storia della cultura occidentale. L'errore della rappresentazione - o meglio il pensiero rappresentativo di cui fa parte anche certa psicanalisi - è quello di piegare a sé il desiderio restituendone un'immagine che è sempre una falsificazione. La psicanalisi cade nel *paralogismo dell'estrapolazione*, che consiste nell'estrarre dalle produzioni dell'inconscio un oggetto trascendente, il

²¹¹ M. Recalcati, *Jacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, cit., p. 107.

Fallo o (Significante dispotico) che le linearizza e univocizza attorno a sé introducendo al tempo stesso la mancanza nel desiderio saldandolo alla Legge. Per tali motivi si controbatte al pensiero psicanalitico di funzionare secondo le dinamiche di un apparato di potere che impedisce ogni produzione di desiderio attraverso l'impiego di una *macchina interpretativa*, che sottomette la polivocità del desiderio, pura molteplicità, ad una struttura simbolica invariante, e una *macchina di soggettivazione*, che sottomette ogni suo concatenamento al piano dell'esperienza personale e soggettiva. Nel primo caso, interpreta ogni suo concatenamento o enunciato sulla base di un significato inconscio che ne dà consistenza e valore, riducendo la molteplicità degli enunciati a pochi elementi determinanti. Nel secondo appiattisce la molteplicità dei desideri, degli enunciati e dei significati collocandoli attorno ad un soggetto d'enunciazione (un Io), l'unico produttore del desiderio di cui si deve dare un resoconto interpretativo. La psicanalisi può far funzionare la propria macchina di codificazione ermeneutica solo privilegiando la *parola* da ricondurre all'ordine del discorso psicanalitico. Ciò che s'imputa a Freud, infatti, è di aver scoperto la libido come essenza universale astratta del desiderio, ma di averla richiusa nel territorio controllabile della famiglia e, allo stesso tempo di aver iniziato un'operazione di codificazione dell'inconscio montando immediatamente i suoi flussi energetici entro catene significanti e le sue produzioni secondo un effetto di significazione.

Per Deleuze e Guattari, parlare dell'inconscio come luogo in sé e per sé immediatamente sottostante alle leggi del linguaggio della significazione significa già rappresentarlo in un certo modo, e secondo certe esigenze ermeneutiche: la psicanalisi "falsifica" il soggetto dell'inconscio dandone un'immagine rispondente alle proprie esigenze ermeneutiche e rappresentative. Essa si rappresenta l'inconscio come un linguaggio espressivo e significativo per poter estrarre da esso un flusso leggibile, codificabile, interpretabile, un "voler dire". Analogamente, la produzione desiderante è piegata e sottoposta alle esigenze della rappresentazione, e il desiderio, ora soggettivo, viene fatto dipendere dal significante. Esso diviene dipendente dal "giogo" di un dispotismo il cui effetto è la castrazione simbolica operata dal significante fallico (Edipo), ciò che forma il soggetto sociale, culturale e civile.

Prima di mostrare in che modo, secondo Deleuze e Guattari, il discorso

psicanalitico riduce la produttività irrepresentabile dell'inconscio *anedipico*, ossia antecedente alla cattura edipica, proviamo a mettere in luce ciò che Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, definisce *inconscio del pensiero*, ciò che sta al di là della rappresentazione. L'inconscio del pensiero, è da intendersi come l'universo informale della differenza, il caos magmatico di singolarità e di forze irriducibili alla logica dell'identità, spazio di realtà intensive, che "soggiacciono" ad ogni esperienza. L'inconscio differenziale è costituito due facce, una ideale-virtuale, che rimanda all'Idea, e una sensibile-intensiva, che concerne le condizioni intensive non rappresentabili dell'esperienza. Questo campo trascendentale può essere indagato come piano di composizione di elementi intensivi sub-rappresentativi e "profondi" dell'esperienza - *l'essere del sensibile*, e questo è il compito dell'estetica trascendentale -, o mediante la teorizzazione dell'elemento ideale che condiziona l'esperienza del reale - ossia la teoria dell'Idea, le molteplicità virtuali. Il piano del trascendentale è così costituito dal corrispondersi del sensibile-intensivo (esperienza) e dall'ideale-virtuale (Idea): fra «intensità e Idea si stabilisce una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza [...]. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o perplesse, fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, "implesse" [...]. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea»²¹².

Il pensiero capace di allontanarsi dal sensibile rappresentabile e di spingersi entro il campo trascendentale da un lato mira alle condizioni non rappresentative dell'esperienza, all'inconscio del pensiero, e dall'altro *sperimenta* di questo inconscio del pensiero, con un esercizio extra ordinario e al limite delle facoltà, *l'essere del sensibile*, che non è un oggetto sensibile (il dato, uno stato di cose percepito), ma la sua condizione trascendentale²¹³. E sperimentare significa, ancora

²¹² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1972, n. ed. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cit., p. 315.

²¹³ In Deleuze - *Differenza e ripetizione* - il termine trascendentale si riferisce al campo delle condizioni non rappresentative dell'esperienza; all'inconscio del pensiero inteso come "fondo" impensabile sub-rappresentativo del pensiero stesso in cui pullulano quegli elementi definiti da lui distinti-oscuri. L'inconscio del pensiero è *l'essere del sensibile* che indica non il dato, l'ente esterno o il fenomeno empirico sensibile, ma la sua condizione trascendentale, la sua condizione d'essere «Il sensibile nel riconoscimento non è affatto ciò che può essere

una volta, inoltrarsi nell'universo informale della differenza liberata dalla rappresentazione. Per capire meglio che cosa Deleuze intenda con l'inconscio del pensiero, senza entrare nello specifico della complessa questione, si può brevemente ricordare la sua distinzione delle idee sulla base di una rilettura di Leibniz. Il filosofo di Lipsia contrapponeva alle idee "chiare e distinte" di Cartesio, il "principio più alto della rappresentazione", che ci permette di avere una conoscenza completa di un oggetto dell'esperienza, le rappresentazioni "chiare e confuse", ossia quelle che ci permettono di riconoscere un oggetto dell'esperienza, ma senza darcene una conoscenza completa e un'identificazione esauriente. Deleuze radicalizza la questione e, rimescolando i termini leibniziani, contrappone le idee *chiaro-confuse* a quelle *distinte-oscuere*. Possiamo dire che il rumore del mare, la sua percezione complessiva operata dai nostri sensi, è per noi *chiara ma confusa*, in quanto cogliamo il rumore complessivo del mare, ma le piccole percezioni che lo compongono ci restano oscure. E possiamo dire, continua Deleuze, che le singole piccole percezioni sono in sé distinte e oscure: «distinte in quanto colgono rapporti differenziali e singolarità, oscure in quanto non ancora distinte, non ancora differenziate [...] e si attualizzano in un'appercezione che non è a sua volta se non chiara e confusa, chiara in quanto distinta o differenziata, e confusa in quanto chiara»²¹⁴. Queste piccole percezioni a noi oscure, poiché non le riconosciamo *gnoseologicamente* chiare, sono però in loro stesse del tutto distinte *ontologicamente*. In breve Deleuze ci porta a pensare alle piccole percezioni pullulanti nel campo trascendentale, distinte e differenziate in loro stesse, ma che tuttavia ci restano oscure, che ci permettono di cogliere e rappresentarci in modo chiaro-confuso il rumore del mare, che non è la totalità sommata delle piccole percezioni, ma

sentito [...] non è soltanto riferito a un oggetto che può essere altro che sentito. Esso presuppone l'esercizio dei sensi e l'esercizio delle altre facoltà. L'oggetto dell'incontro [...] non è una qualità ma un segno, non un essere sensibile, ma l'essere del sensibile, non il dato, ma ciò per cui il dato è dato» (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Op. cit., p. 182). L'essere del sensibile come inconscio del pensiero è il darsi informale della differenza. L'universo informale e non rappresentativo della differenza non più pensata entro i limiti della rappresentazione, dell'identità, del soggetto e dell'oggetto, ma come si presenta ad un pensiero trascendentale, ad una sperimentazione al limite della facoltà del pensiero. Il termine trascendentale, pertanto, non ha nulla a che vedere con il platonismo né con il pensiero della filosofia trascendentale di Kant o della fenomenologia di Husserl, le cui indagini restano sempre governate dalla logica metafisica dell'Identità e dai paralogismi del pensiero rappresentativo.

²¹⁴ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Op. cit., p. 276.

l'attualizzarsi, il differenziarsi, in una qualità sensibile della molteplicità di queste piccole percezioni. Queste piccole percezioni inconse del campo trascendentale sono le condizioni della nostra rappresentazione (chiara e confusa), ma non si confondono con essa²¹⁵. La “materia” micrologica dell'inconscio, ciò che sta “al di sotto della coscienza”, corrisponde a queste piccole percezioni che a noi e alla nostra esperienza restano del tutto oscure e “immateriali”.

Il carattere distinto-oscuro dell'inconscio, per Deleuze, sta alla base dell'Idea, ossia caratterizza la struttura delle idee con le quali approcciamo il mondo e ne facciamo esperienza. Se il carattere distinto-oscuro dell'inconscio del pensiero esprime la sua natura intensiva, nell'Idea esprime la sua realtà non-empirica come oggetto virtuale che coincide con suo essere problematico: la virtualità dell'Idea corrisponde al carattere virtuale di quell'oggetto problematico che sta al di fuori dell'empirico. Il virtuale, la realtà non-empirica dell'Idea – il taglio nell'orizzonte problematico che la ragione stessa si pone - si costituisce come campo sistematico attraverso il quale il problema viene affrontato - l'Idea rimanda alla costruzione del piano d'immanenza del pensiero di cui parla Deleuze in *Cos'è filosofia?*, come fenditura o il taglio virtuale nel caos del Reale. Il carattere indeterminato (distinto-oscuro) dell'Idea costituisce la sua struttura oggettiva e positiva e non è una carenza. L'idea è l'oggetto indeterminato che serve a sistematizzare altri oggetti, quelli problematici del pensiero, nel momento in cui si costruisce come *focus* o orizzonte problematico, perfettamente positivo, come piano trascendentale-virtuale di ogni attuale.

In sé e nella propria virtualità, l'Idea non è per nulla indeterminata, indifferenziata o irreali, ma è totalmente differenziata, e si attualizza per differenziazione²¹⁶. L'Idea, così come l'inconscio del desiderio, non è né chiara-e-distinta, né chiaro-confusa come se la dà la rappresentazione sintetica (apollinea), bensì *distinta-oscuro*. In sé è perfettamente distinta nelle sue parti, è una virtualità *differenziata* (il differenziarsi delle piccole percezioni del mare tra loro) e si attualizza per differenziazione (l'attualizzarsi o differenziarsi del rumore del mare come qualità sensibile).

Torniamo allora al tema del linguaggio passando attraverso la teorizzazione

²¹⁵ Si veda P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009, pp. 71-72.

²¹⁶ Ivi, p. 358.

dell'Idea in *Differenza e ripetizione*. Il linguaggio e ogni lingua particolare, scritta e parlata, si incarna, ossia si attualizza, sulla base di un sistema di rapporti differenziali tra fonemi - le unità minime e non ulteriormente scomponibile del significante, il piano espressivo - in cui trova la sua condizione di realtà. Una lingua qualsiasi, pertanto, nell'assemblaggio effettivo dei fonemi e nei concatenamenti linguistici tra parole, si attualizza sì in rapporti variabili, ma sempre come localizzazione parziale e specifica di quel sistema costituito da elementi virtuali e non significanti, presi in rapporti differenziali, in sé infinito, che non può trovare posto in nessun linguaggio. Il sistema virtuale della lingua - *la molteplicità linguistica dell'Idea*²¹⁷ - è la condizione trascendentale della lingua attuale, che ne è sempre la sua effettuazione parziale. Pertanto il linguaggio trova le condizioni della propria effettuazione in un sistema virtuale - sistema virtuale-differenziale di legami reciproci tra "fonemi" - che è il piano trascendentale, serbatoio differenziale, che non si esaurisce mai nell'attualizzazione della lingua. Questo sistema virtuale della lingua è per Deleuze *l'inconscio del linguaggio, la dimensione inconscia e pre-rappresentativa della lingua*. "Puro segno" che emerge o nel *metalinguaggio* della parola poetica - come Deleuze indica in *Differenza e ripetizione* - ossia in una sperimentazione al limite dell'uso consueto della lingua, o nella caoticità imprevedibile e irriducibile al Significante del discorso dello schizofrenico ne *L'anti-Edipo*.

I due filosofi francesi reinterpretano alcuni casi clinici analizzati da Freud²¹⁸ per mostrare il lavoro rappresentativo-riduttivo del discorso psicanalitico sull'"eccedenza" produttiva del delirio, tronandone l'apertura con il fuori (*le dehors*) e le sue forze²¹⁹. Il delirio, prima di essere "luogo d'enunciazione" è l'"apice" di un

²¹⁷ Ivi, p. 250.

²¹⁸ In particolare *Mille piani* fa riferimento all' "uomo dei lupi" (1914), un caso di nevrosi infantile analizzato da Freud ora contenuto in S. Freud, *Casi clinici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

²¹⁹ Così dice Deleuze ad un suo corso di Vincennes nel 1971 «Se si sopprime nel delirio del figlio la dimensione politico - mondiale del sistema pedagogico paterno, non si può capire nulla. Il padre non apporta una funzione strutturale, ma un sistema politico: io dico che la libido passa di là, non da papà - mamma, ma dal sistema politico [...]. E cosa sono le macchine di Schreber? Sono delle macchine sadico-paranoiche, un tipo di macchine deliranti. Sono sadico - paranoiche nel senso che si applicano ai bambini, preferibilmente alle bambine. Con queste macchine i bambini restano tranquilli, in questo delirio la dimensione pedagogica universale appare chiaramente: non è un delirio sul figlio, ma un delirio sulla formazione di una razza migliore. Il padre Schreber agisce sul figlio non tanto in quanto padre ma in quanto promotore libidico di un investimento delirante del campo

esperienza intensiva, il luogo privilegiato dove si *mostra* l'inconscio *anedipico* e *asoggettivo*, al di là del taglio del Significante di cui parla Artaud. Ne *L'anti-Edipo* troviamo il riferimento costante alle *Memorie di un malato di nervi*²²⁰ scritte da Daniel Paul Schreber, nato a Lipsia nel 1842, presidente della corte d'appello di Dresda, che soffrì di una malattia mentale, definita da Freud, che lesse le sue memorie nel 1910, un caso di delirio paranoico scaturito da un'omosessualità latente e repressa. Il presidente Schreber sviluppò un delirio che riscrisse minuziosamente e con grande lucidità nelle pagine delle sue memorie, testimonianza per Deleuze e Guattari del contenuto cosmico-storico del delirio. Esso coinvolge l'ordine del sistema planetario, le razze (tedesca, slava, ebraica), gli Stati in un ordine mondiale, i movimenti di massa (gli ebrei e gli slavi che mettono a repentaglio l'integrità del popolo tedesco), le guerre (quella franco-tedesca del 1870-1871). Freud richiude la molteplicità produttiva del delirio, mostrata nel linguaggio e nella complessa architettura visionaria di Schreber, sulla figura del padre: le immagini, i nomi, le figure che compongono il delirio conducono al padre e al rapporto con quest'ultimo, causa della paranoia schizofrenica del presidente. Tutto questo enorme contenuto storico, politico e razziale scompare dalle analisi freudiane «non ne rimane traccia, tutto è schiacciato, macinato, triangolato nell'Edipo²²¹, tutto è ripiegato sul padre»²²².

sociale. Non è più, ovviamente, la funzione paterna, che il padre ci sia per far passare qualcosa del delirio, ma il padre qui non agisce se non come agente di trasmissione in rapporto a un campo che non è il campo familiare ma un campo politico e storico, ancora una volta i nomi della storia e non il nome del padre».

²²⁰ D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, tr. it. a cura di F. Scardanelli e S. De Waal, Adelphi, Torino 1974.

²²¹ Deleuze e Guattari insistono molto sul ripiegamento forzato all'ambito familiare. La psicanalisi mettendo in primo piano le figure familiari rispetto all'intero campo sociale (il campo di forze e singolarità: *le dehors*) che è il primo "oggetto" d'investimento libidinale dei flussi del desiderio inconscio, non riconosce la funzione dei genitori come agenti di trasmissione e connessione degli stessi oggetti parziali del campo sociale. Così spiega Deleuze a Vicennes nel 1971: «La psicanalisi - la psicanalisi classica - fa della riterritorializzazione familiare, soprattutto facendo saltare tutto ciò che di effettivo c'è nel delirio, tutto ciò che c'è di aggressivo, vale a dire che il delirio è un sistema d'investimento politico - sociale di qualsiasi genere: la libido si aggancia a delle determinazioni politico - sociali. Schreber non sogna affatto di fare l'amore con sua madre, sogna di farsi violare come un piccolo alsaziano da un ufficiale francese: questo dipende da qualcosa di più profondo dell'Edipo, cioè la maniera in cui la libido investe le formazioni sociali, al punto che bisogna distinguere tra due investimenti sociali da parte del desiderio: - gli investimenti sociali d'interesse che sono di un genere preconsciouso e passano dai bisogni di classe, - e sotto a questi, non per forza in accordo con loro, gli investimenti inconsci, gli investimenti libidici del desiderio. La psicanalisi tradizionale ha imprigionato gli investimenti libidici del

La schizofrenia, come spiegano i due anti-Edipo, prima di essere pensata come l'esplicarsi di un delirio, si manifesta come un divenire di pure intensità "profonde" attraverso cui l'inconscio manifesta la propria natura caotica, magmatica, asignificante. Nel suo delirio il presidente Schreber è aperto a "tutti i nomi della storia" e li incolla agli stati intensivi entro cui passa: nel suo delirio si trovano elementi storici, razziali, di teorie suoi popoli, geografici e, secondariamente familiari. Egli sente qualcosa, nel proprio corpo dolorante, lo vive, lo oltrepassa verso un'altra soglia "intensiva", e così si costruisce le proprie "identità" variabili, quei nomi, i contenuti del suo delirio, che attacca ai suoi vissuti intensivi. Il suo corpo è preso in un transito intensivo, in un'"ibridazione" progressiva che si svolge sempre nel "mezzo".

Il delirio di Schreber, nella complicata lettura di Deleuze e Guattari, è in primo luogo la testimonianza di un divenire intensivo, di una "metamorfosi" continua a cui, ogni volta, ad ogni intensità sentita e vissuta dolorosamente nel proprio corpo, il presidente collega tutti i nomi di un mondo delirante e complesso: «In tali metamorfosi, in tali passaggi intensi, Schreber diventa scolaro dai 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. Che significa questo divenir-scolaro, borgomastro, fanciulla, mongolo?»²²³.

La natura allucinatoria (le visioni del delirio) e il dato delirante (il pensiero) presuppongono «un io sento più profondo» che conferisce alle allucinazioni il loro oggetto e alle parole deliranti il loro contenuto: delirio e allucinazione sono secondari rispetto all'emozione veramente primaria che non prova dapprima che delle intensità, dei divenire, dei passaggi»²²⁴. Il soggetto schizofrenico, pertanto, prima di essere un "contenuto" analizzabile dall'apparato concettuale psicanalitico interpretante il suo delirio, dev'essere concepito come un *io sento* puro, ossia un corpo aperto ad un

desiderio nel triangolo familiare e lo strutturalismo è l'ultimo tentativo di salvare Edipo al momento in cui Edipo esplose da ogni lato. Il compito della schizoanalisi è di vedere che i genitori, nell'inconscio, non hanno che un ruolo da agenti d'intercettazione, agenti di trasmissione in un sistema di flussi di desiderio, di macchine desideranti, e ciò che più conta è il mio rapporto inconscio con le mie macchine desideranti».

²²² G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 76.

²²³ Ivi, p. 99.

²²⁴ Ivi, p. 21.

continuum d'intensità, con soglie e gradienti. Il divenire, che non è una mutazione identitaria, né un passaggio da uno stato A ad uno stato B, è un viaggio, un movimento immobile e statico - come scrivono Deleuze e Guattari in *Mille piani* - che può essere compreso, esperito e vissuto solo in intensità: è un puro rapporto intensivo. Il movimento intensivo non concerne un cambiamento da un'entità-identità ad un'altra, ma è ciò che scorre tra identità o entità: è il percorso intensivo del presidente Schreber *tra* i nomi della storia e i pezzi parziali del suo delirio, dapprima vissuti come soglie intense.

Il soggetto è un resto che scorre dentro ad un divenire, ad uno spazio intensivo, ad un campo di forze: «l'opposizione delle forze d'attrazione e ripulsione produce una serie aperta d'elementi intensivi, tutti positivi, che non esprimono mai l'equilibrio finale di un sistema, ma un numero illimitato di stati attraverso cui passa il soggetto». Il soggetto, che si produce entro il flusso d'intensità, si "stende", passa per ogni soglia, e identifica tutti i nomi componenti il suo delirio - i nomi della storia, le razze, i pianeti ecc. -, a tali stati intensivi; detto altrimenti *non si identifica a persone o ai nomi, ma conduce ed identifica i nomi alle zone d'intensità che vive, sente, entro cui passa e si produce*. Lo stesso delirio del presidente Schreber è il tentativo immediato di nominare, di identificare, di dare un nome, a ciò che gli resta di sé, di volta in volta, passando per gli stati intensivi vissuti nel corpo: Schreber porta i nomi ai propri divenire, alle soglie d'intensità vissute. In questo senso Deleuze e Guattari provano a "pensare", il divenire schizofrenico, installandosi in esso, quasi "vivendo" e "mettendosi al posto" del soggetto schizofrenico nel momento in cui è succube del suo corpo e passivo negli stati intensivi in cui passa e che generano il suo delirio. Se la psicanalisi pensa il delirio mettendosi al di là di esso, rappresentandoselo e riconducendo i suoi segni ad un ordine concettuale o simbolico, il loro tentativo è quello di pensarlo *con i piedi nel suo divenire*.

È all'interno di un campo intensivo, trascendentale e irrepresentabile, che si produce di volta in volta il movimento di soggettivazione, di migrazione del corpo del soggetto, sempre preso in un'altra individuazione: «si cambia d'individuo come di sesso [...] capita che si lotti contro altre razze, che si distruggano civiltà». Il suo divenire è «disgiunzione libera; le posizioni differenziali sussistono perfettamente, acquistano anche un valore libero, ma sono tutte occupate da un soggetto senza viso

e transposizionale. Schreber è uomo e donna, genitore e bambino, morto e vivo: è ovunque vi sia una singolarità, in tutte le serie e in tutte le ramificazioni segnate da un punto singolare, perché è lui stesso questa distanza che lo trasforma in donna e in capo alla quale è già madre di un'umanità nuova e può finalmente morire»²²⁵. La rappresentazione dell'inconscio e di ogni sua produzione è un errore prospettico generato dalla volontà di padroneggiare il divenire. La verità appartiene al divenire, il cui carattere non è rappresentabile: ogni conoscenza si sporge su una differenza originaria, e tale conoscenza è possibile, come organizzazione a posteriori del materiale sensibile, solo quando il divenire si è definito in una serie di rapporti tali per noi da poterlo vedere, conoscere e simbolizzare.

L'ipotesi di un inconscio strutturato come un linguaggio concepisce lo stesso inconscio su quel modello linguistico che prevede l'organizzazione strutturale dei significanti, in se stessi mancanti, in una dipendenza da un significante dispotico che agisce e su di essi opera distribuendo il Valore (significazione). L'inconscio *anti-Edipico* ignora la significazione così come ignora le leggi, le immagini, le strutture e i simboli. È un inconscio orfano, poiché precede il nome del Padre che inietta nelle sue produzioni l'assenza: «si produce da sé ovunque i nomi della storia designino intensità presenti (“il mare dei nomi propri”)»²²⁶. Non è un inconscio figurativo in quanto il suo figurale è totalmente astratto. Non è rappresentativo ma reale, macchinico e produttivo.

La psicanalisi ragiona ed interpreta, potremmo dire, restando vincolata alla dimensione apollinea del chiaro-confuso. Rappresentandosi l'inconscio e le sue produzioni secondo idee “chiare e confuse” perde di vista la reale essenza dell'inconscio come campo intensivo e trascendentale, dimentica la natura “distinta-oscuro” dell'inconscio differenziale. Orizzonte delle condizioni non rappresentative di ogni esperienza umana, insieme di elementi e segni che non corrispondono per nulla a quelli chiari e confusi della rappresentazione per la quale restano impensabili. In questo senso, la *schizoanalisi* de *L'anti-Edipo* - si propone invece come un'*analisi trascendentale*, funzionale e del tutto non-rappresentativa dell'inconscio inteso come campo in cui si concatenano e si creano relazioni inattese e incalcolabili tra segni ed

²²⁵ Ivi, p. 84.

²²⁶ Ivi, cit., p. 355.

elementi reali. Il segno inconscio del desiderio è produttivo, ma *non è mai significante*, poiché *precede*, il taglio del Significante che lo organizza. Il segno di desiderio è mille tagli-flusso produttivi, punto-segno polivoco e a più dimensioni, concatenato con altri, che non si lasciano significare nel tratto unario della castrazione. L'inconscio non ha natura semiologica e rappresentativa, ma produttiva e creativa. In esso non c'è niente che "parli", poiché esso stesso, si sottrae alla significazione, così come si sottrae ed elude il problema del senso²²⁷. Si possono porre unicamente problemi d'uso: si deve discernere un uso legittimo da un uso illegittimo. L'inconscio non rappresenta nulla, non è espressivo, non è ideologico né immaginario, ma produttivo. L'*inconscio macchinico* – non vuole significare nulla, non vuole dire nulla, ma funziona e produce, o meglio *crea*. Esso non è un archetipo fisso, un prodotto presente, ma è un processo creativo-produttivo molteplice e immanente. Un *divenire* in atto e non un *divenuto*, che si attualizza come produzione desiderante reale. Molteplicità pura che elude la rappresentazione.

Il concetto di *macchina*, ampiamente sviluppato ne *L'anti-Edipo*, in sostituzione alla struttura, è stato formulato per la prima volta da Guattari nel testo *Machine e structure*²²⁸ del 1969. Lo psicanalista francese, cercando di oltrepassare il limite dello strutturalismo e delle posizioni lacaniane, sostituisce il concetto di struttura con quello di macchina, vedendo nella fissità della struttura e delle sue invarianti costitutive un limite che non permette di pensare gli eventi e il movimento del divenire. La macchina, infatti, è teorizzata come un sistema aleatorio in movimento, formato da variabili flessibili in costante trasformazione, ossia che produce concatenamenti (*agencements*) tra elementi di diversa natura e differente funzione secondo relazioni sempre variabili. È l'elemento differenziante e trasformativo, affermazione della pura molteplicità in grado di far "implodere" le serie invarianti della struttura. Non solo la società e le strutture economiche - il *socius* e le macchine economico-produttive de *L'anti-Edipo* -, ma l'inconscio stesso è macchinico.

²²⁷ «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. L'analisi detta trascendentale è appunto la determinazione di tali criteri, immanenti al campo dell'inconscio, in quanto si oppongono agli esercizi trascendenti d'un "questo, cosa vuol dire?"» (Ivi, cit., p. 121).

²²⁸ F. Guattari, *Machine e structure* (1969) in *Psychanalyse et transversalité*, Maspero, Parigi 1972.

Concepito sulla base di questo concetto e in sostituzione all'inconscio strutturale esso dev'essere pensato come un sistema aperto in costante trasformazione, orizzonte affermativo-produttivo della molteplicità stessa, ossia di concatenamenti che eccedono ogni configurazione strutturale invariante. L'inconscio, quindi, non è altro che il funzionamento macchinico a livello micrologico e molecolare, ossia sub-rappresentativo, del desiderio che produce il reale: è l'orizzonte molecolare-microfisico differenziato e molteplice della produzione desiderante.

L'inconscio e il desiderio, produzione di reale, sono presi in quel rapporto Uno-Tutto o Uno-Molteplice alla base dell'ontologia deleuziana. Tra l'Uno e i Molti, tra Essere e Molteplice - tra virtuale e attuale di *Differenza e ripetizione* - vige un rapporto di reciproca implicazione necessaria, e allo stesso tempo di differenza ontologica. L'Essere, l'Uno, è sì univoco, ma al tempo stesso è *nel molteplice*, nei simulacri che fanno segno, in cui si attualizza differenziandosi. L'esistenza di queste molteplici forme immanenti dell'Essere non implica una sua divisione in senso ontologico, poiché «l'Essere si dice in un solo e stesso senso di ogni sua forma», di ogni simulacro²²⁹. *L'Uno è nella molteplicità - a cui dà e in cui trova - consistenza ontologica*: nessuno "stacco" o separazione tra i due.

Ne *L'anti-Edipo*, però, la produzione desiderante, ossia la produzione di reale, sembra eccedere alla differenziazione del virtuale/trascendentale e dell'attuale di *Differenza e ripetizione*. Il reale è il piano d'immanenza che assorbe in sé il virtuale-trascendentale che ne costituisce la sua stessa apertura: «l'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza, e differenziazione». La produzione, il reale - e quindi il desiderio e il suo inconscio - sono l'apertura illimitata della differenza e della molteplicità che si contrappone all'ordine rappresentativo.

L'atto infinito di attualizzazione - di differenziazione - dell'Uno nel molteplice è il divenire: il divenire e il suo ripetersi sono l'atto dell'Uno nel molteplice. Possiamo allora capire le parole de *L'anti-Edipo*: «solo la categoria di molteplicità, adoperata come sostantivo e al di là del molteplice non meno che dell'Uno, la relazione predicativa dell'Uno e del molteplice, è in grado di render conto della produzione desiderante: la produzione desiderante è pura molteplicità, cioè affermazione

²²⁹ A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette Littératures, Paris 1997; tr. it. di D. Tarizzo, *Gilles Deleuze «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004, cit., pp. 24-25.

irriducibile dell'unità»²³⁰. E nel termine unità va letto il campo d'immanenza, il reale: l'inconscio è l'Uno-Tutto - il piano d'immanenza assoluta irrepresentabile secondo la modalità oppositiva-negativa della rappresentazione - che vive e si moltiplica nella molteplicità stessa delle sue produzioni di desiderio²³¹.

L'operazione di significazione è sempre un'azione rappresentativa e repressiva: tutte le catene dell'inconscio vengono sistematizzate, bi-univocizzate, linearizzate, rese dipendenti da un linguaggio significante, che concatena gli elementi secondo effetti di significazione²³². L'imposizione dell'ordine simbolico sistematizza le catene inconse proiettandole sul suo tratto unario e imponendo loro un'unità strutturale che le totalizza²³³. Detto altrimenti: la psicanalisi si rappresenta il segno dell'inconscio e del desiderio immediatamente come significante eludendo la costituzione anteriore anedipica e presignificante dell'inconscio, la sua consistenza come trascendentale-assoluto.

Come afferma Rocco Ronchi²³⁴ *L'anti-Edipo* ripensa Edipo come un *effetto genealogico*. L'inconscio pensato sotto la legge di Edipo è un effetto storico, un prodotto della nostra Cultura, della nostra Civiltà e della nostra Legge. Parallelamente vuole raccontare la storia di un inconscio assoluto-originario, nato "orfano" e "nomade"²³⁵ e poi assoggettato e reso funzionale. Un inconscio reale,

²³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 45.

²³¹ In *Mille piani* troviamo nuovamente esposto il rapporto Uno-Molteplice a fondamento dell'immanenza dell'inconscio del desiderio: «Il problema non è più quello dell'Uno e del Molteplice, ma quello della molteplicità di fusione che supera effettivamente ogni opposizione dell'Uno e del Molteplice» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 209).

²³² «La forza e la serenità con cui Lacan riconduce il significante 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 effetti di significato» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 235).

²³³ Su questo punto Deleuze e Guattari sono chiarissimi: «Nessun acqua laverà mai il significante dalla sua origine imperiale [...]. Si avrà un bell'affogare il Significante nel sistema immanente della lingua, servirsene per espellere i problemi di senso e significazione, risolverlo nella coesistenza d'elementi fonemati ove il significato non è più che il riassunto del valore differenziale rispettivo di questi elementi tra loro [...] non si impedirà mai al significante di reintrodurre la sua trascendenza, e di testimoniare per un despota scomparso che funziona ancora nell'imperialismo moderno» (Ivi, p. 233).

²³⁴ R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, cit., p. 115.

²³⁵ «[...] disedipizzare l'inconscio, per toccare i veri problemi. Essa si propone di raggiungere le regioni dell'inconscio orfano, appunto "al di là di ogni legge", ove il

produttivo e creativo, sub-rappresentativo, asignificante e *anedipico*²³⁶, ossia antecedente all'effetto della Legge della Castrazione e all'ordine simbolico. "Eccedente" rispetto all'ordine della significazione poiché anteriore al taglio del Significante. Edipo non è affatto un punto d'origine - né dell'inconscio, né del desiderio -, non è una verità trascendentale, ma una rappresentazione, una sua effettuazione del tutto storica e culturale. Il senso di questa anteriorità, bisogna precisare, non va intesa in senso strettamente cronologico. Più che delineare un inconscio originario su cui poi si applica la Legge di Edipo cronologicamente successiva, l'aggettivo anteriore lo vuole indicare come assoluto, come orizzonte immanente, e trascendentale in quanto assoluto. Come una *superficie-molteplicità assoluta*, non significativa e irrepresentabile. Un inconscio che fa da sfondo assoluto-trascendentale all'inconscio molare edipico della psicanalisi. *L'anti-Edipo*, secondo una traiettoria opposta ad ogni riverbero metafisico umanista che ancora resta nella psicanalisi moderna e contemporanea, ripensa all'inconscio come ad un campo aperto impersonale, disumanizzato, de-psichicizzato, asignificante e analfabeta - come un orizzonte trascendentale-assoluto, o meglio come *piano d'immanenza assoluta* che si deve sempre presupporre a fondamento di quell'inconscio edipico pensato dalla psicanalisi.

problema non può neanche più esser posto» (Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 90).

²³⁶ «La questione che qui si pone non è affatto quella d'un'importanza relativa di ciò che si può chiamare *preedipico* rispetto ad Edipo (giacché "preedipico" è ancora in riferimento evolutivo e strutturale con Edipo). La questione è quella del carattere assolutamente *anedipico* della produzione desiderante» (Ivi, p. 47).

4. L'*Urstaat*

«Il denaro regge il mondo, è il ritornello dell'epoca borghese [...] Lo Stato è uno- Stato borghese, è lo status della borghesia. Esso protegge gli uomini non a seconda del loro lavoro, ma a seconda della loro docilità («fedeltà alla legge»), cioè nella misura in cui essi godono e amministrano i diritti concessi loro dallo Stato in conformità alla volontà, cioè alle leggi dello Stato [...] Lo Stato, l'imperatore, la Chiesa, Dio, la moralità, l'ordine: ecco i pensieri o spiriti che esistono solo per lo spirito [...] *Gerarchia è dominio dei pensieri, dominio dello spirito!*».

Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*

«[...] lo Stato sarebbe forse il cane che vuol morire ma che rinasce altresì dalle sue ceneri?».

G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*

Nell'ultima parte del capitolo, Deleuze e Guattari teorizzano l'*Urstaat*, il modello eterno ed astratto di ciò che ogni Stato, fin dalla sua origine, desidera ed aspira ad essere. Forma e struttura astratta di base, la grande «idea cerebrale» che «fa da orizzonte a tutta la storia»²³⁷, idea che non cessa di ritornare facendo però dialetticamente i conti con la realtà socio-economica a cui lo Stato è immanente. L'*Urstaat*, lo Stato come categoria astratta, è l'idea eterna congiunta ma contrapposta al divenire concreto e immanente dello Stato.

Benchè esso sia proteiforme, multiforme, storicamente variabile, non è mai esistito che un solo Stato, la cui categoria astratta prevede ogni sua variazione concreta. La città antica, la comune germanica, il feudalesimo con il suo monarca assoluto, ogni formazione sociale dei grandi imperi devono essere comprese tramite l'orizzonte dell'*Urstaat*, la forma astratta e la categoria virtuale da pensare in rapporto all'estrema mobilità concreta, al divenire storico e sociale dello Stato. Esso, infatti, perisce e rinasce nella storia, cade in oblio per poi rigenerarsi e ritornare. Ogni forma statale concreta, sostengono Deleuze e Guattari, vede storicamente

²³⁷ Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 245.

svanire i propri codici e le proprie iscrizioni ad opera dei flussi decodificati che la attraversano. La proprietà privata, la nascita della produzione e del capitale mercantile, lo sviluppo delle classi sociali, ogni cambiamento di dinamica economica e di potere mette a repentaglio la sua stabilità: essa è pertanto sempre costretta ad aggiornarsi e ad evolversi sotto la spinta dei nuovi flussi cui si trova subordinata. Se lo Stato moderno non può più surcodificare a sé le unità territoriali come faceva lo Stato dispotico, deve «inventare codici specifici per flussi sempre più deterritorializzati: mettere il dispotismo al servizio del nuovo rapporto tra le classi; integrare i rapporti di ricchezza e di povertà, di merce e di lavoro; conciliare il denaro commerciale con il denaro fiscale; reinsufflare ovunque dell'*Urstaat* nel nuovo stato di cose»²³⁸. Ciò significa adattare e riprogrammare la forma statale, piegata ad un sistema di forze, e allo stesso tempo ripensare e imitare la sua immagine ideale e astratta, modello che tuttavia non si può più raggiungere ed eguagliare.

Da unità trascendente surcodificante, nel caso dello Stato dispotico barbarico, si evolve ad unità subordinata ad un campo di forze, fitta rete di rapporti di subordinazione e dominazione, dei quali cerca di coordinare, attraverso nuove assiomatiche e codici, i flussi sempre più autonomi del denaro e delle merci. «Da legge trascendente che regge frammenti»²³⁹ diviene esso stesso formato e determinato dalle classi indipendenti che lo delegano al servizio della loro potenza. Lo Stato capitalistico è l'esempio eminente della subordinazione dell'apparato statale al campo immanente di forze del Capitale. Non è più la macchina unitaria surcodificante i pezzi territoriali, ma esso stesso diviene il prodotto dei flussi decodificati, costretto a piegarsi alle funzioni del campo economico e sociale in cui è incorporato, al campo di forze agente in un sistema fisico concreto. L'idea astratta di Stato, come unità trascendente, deve sempre interfacciarsi con il divenire attuale dello Stato che «diventa concreto, tende alla concretizzazione, nello stesso tempo in cui si subordina alle forze dominanti»²⁴⁰. Se pensiamo al capitalismo: con la sua mercificazione totale, mantenendo la fede solo nel denaro, ha ucciso Dio e superato la fase del Despota e dell'organizzazione gerarchica del potere, omologando e

²³⁸ Ivi, p. 246.

²³⁹ Ivi, p. 249.

²⁴⁰ Ivi, p. 250.

livellando. Orizzontalità, anziché verticalità, estesa a scala mondiale. Imponendo la sua assiomatica che richiede modelli di realizzazione isomorfi, costringe stati capitalisti, socialisti, sottosviluppati, benchè differenti ed eterogenei, a rispondere tutti alle esigenze dell'unico mercato mondiale capitalizzato.

Per Deleuze e Guattari esiste allora un duplice aspetto del divenire dello Stato, uno che lo coglie in quanto sistema concreto, l'altro come idea astratta (virtuale) e trascendente, l'*Urstaat*. Il primo aspetto corrisponde alla sua interiorizzazione in un campo o sistema fisico di forze economiche e sociali sempre più decodificate, l'altro è la sua «spiritualizzazione in un campo sovraterrestre sempre più surcodificante che forma un sistema metafisico»²⁴¹. Gli stati moderni capitalisti e socialisti, ed anche ogni formazione democratica, nel momento stesso in cui riattualizzano e aggiornano la macchina statale, partecipano, quantomeno idealmente, a quella categoria astratta, allo Stato dispotico originario. La sua struttura virtuale, ad esempio, si realizza assumendo un'esistenza immanente e concreta (attuale), nelle formazioni imperiali, come unità surcodificante, o secondo altre molteplici forme ulteriori²⁴². Nel processo di concretizzazione, nel divenire reale dello Stato, l'operazione consiste sempre nell'immettere all'interno del nuovo stato di cose, nel nuovo ordine economico e sociale, quell'idea originaria di *Urstaat* a cui però corrisponde uno Stato che nel suo concretizzarsi non fa altro che smentire la sua categoria astratta. Questa, per i due anti-Edipo, è sempre, paradossalmente, un'operazione del desiderio. È il desiderio a non volersi sbarazzare dello Stato, benché possa assumere forme concrete altamente repressive. Non cessa di tornare l'assillo costante della sua idea astratta: «orizzonte comune di ciò che vien prima e di ciò che vien dopo, esso non condiziona la storia universale che a condizione di essere, non al difuori, ma sempre a lato, il mostro freddo che rappresenta il modo in cui la storia è nella "testa", nel "cervello", l'*Urstaat*»²⁴³. La tendenza alla concretizzazione, movimento immanente alla macchina sociale e tecnica, è lo stesso movimento del desiderio: «ricadiamo sempre nel mostruoso paradosso: lo Stato è desiderio che passa dalla testa del despota al cuore dei soggetti, e dalla legge intellettuale a tutto il sistema fisico che se ne svincola o se ne libera. Desiderio dello Stato, la più fantastica macchina di

²⁴¹ Ivi, p. 251.

²⁴² L'*Urstaat* ritorna nella storia «sotto altre figure e in altre condizioni» (Ivi, p. 249).

²⁴³ Ibidem.

repressione è ancora desiderio, soggetto che desidera e oggetto di desiderio. Desiderio, tale è l'operazione che consiste sempre nel re-insufflare l'*Urstaat* originario nel nuovo stato di cose, nel renderlo per quanto possibile immanente al nuovo sistema, interiore ad esso»²⁴⁴.

²⁴⁴ Ivi, p. 250.

5. Capitalismo e Desiderio

5.1. Genesi e sistema della macchina capitalistica civilizzata

«Il progredire della produzione capitalistica non crea soltanto un mondo di godimenti: apre con la speculazione e il credito di mille fonti di arricchimento improvviso [...] Fin dalla nascita le grandi banche agghindate di denominazioni nazionali non sono state altro che società di speculatori privati che si affiancavano ai governi e, grazie ai privilegi ottenuti, erano in grado di anticipare loro denaro. Quindi l'accumularsi del debito pubblico non ha misura più infallibile del progressivo salire delle azioni di queste banche, il cui pieno sviluppo risale alla fondazione della Banca d'Inghilterra». Karl Marx, *Il Capitale*, *Libro I*

L'ultima parte del lungo capitolo de *L'anti-Edipo* «*Selvaggi, barbari, civilizzati*», che è forse la più consistente, è dedicata all'analisi dell'ultima forma di macchina socio-economica operante e vivente nel campo storico: *la macchina capitalistica civilizzata*. Il lavoro di Deleuze e Guattari, come vedremo, mantiene come punto di riferimento imprescindibile il *Capitale* di Marx, ma a differenza del filosofo tedesco, il problema del desiderio viene iniettato nelle analisi del *socius* e del modo di produzione capitalistico, nella descrizione delle fasi del suo sviluppo fino alla genesi del sistema bancario e finanziario moderno. Ora non ci resta che seguire dettagliatamente il testo facendone emergere gli elementi rilevanti.

Il più grande ed intenso movimento di deterritorializzazione, dicono gli anti-Edipo, è quello della surcodificazione dello Stato dispotico e la sua mutazione nelle forme più inattese²⁴⁵ operata da quei flussi decodificati capaci di trasformare gradualmente, epoca dopo epoca, nel profondo, il *socius* verso il capitalismo.

²⁴⁵ «Flussi decodificati colpiscono lo Stato dispotico di latenza, immergono il tiranno, ma lo fanno altresì tornare in forme inattese- lo democratizzano, l'oligarchizzano, lo segmentano, lo monarchizzano, e sempre lo interiorizzano e lo spiritualizzano, con all'orizzonte l'*Urstaat* latente della cui perdita non ci si consola» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 251).

L'esempio di Roma e del decadimento dell'Impero ad opera della decodificazione dei flussi fondiari per privatizzazione della proprietà, di quelli monetari e commerciali ad opera della nuova produzione mercantile, la proletarizzazione dei produttori espropriati dal suolo, e lo sviluppo di un regime schiavistico; parimenti l'esempio della feudalità attraversata dai movimenti di privatizzazione della proprietà, della nascita della produzione mercantile e il conseguente afflusso di denaro, lo sviluppo delle città, rappresentano tutti la creazione di regimi schiavistici e di nuove relazioni economico sociali e mercantili che predispongono un buon terreno all'attecchimento del futuro sistema capitalistico, per la nascita della sua economia. Nell'opera di Deleuze e Guattari si ritrovano i punti salienti, indubbiamente rielaborati, delle analisi ampiamente sviluppate da Marx nel *Libro Primo* del *Capitale*. Lasciamo in sospenso *L'anti-Edipo* e confrontiamoci con la *Sezione settima* dell'opera del filosofo tedesco, *Il processo di accumulazione del capitale*, in cui si trova il celebre *Capitolo XIV*, «*La cosiddetta accumulazione originaria*»²⁴⁶. La separazione tra i mezzi di lavoro in mano ai capitalisti produttori e forza lavoro viva avvenne attraverso un graduale processo di separazione attuatosi nei secoli. Nella preistoria del capitale, l'accumulazione originaria e le grandi espropriazioni sono le prime tappe storiche della lenta opposizione tra lavoratore libero e capitale. Marx descrive tale processo prendendo a modello l'Inghilterra - pensando però già ad un capitale esteso a scala mondiale - che all'epoca della stesura del *Capitale* è il centro di un Impero e di un capitalismo industriale e commerciale in costante espansione. L'Inghilterra, così come la maggior parte dei paesi dell'Europa, ha potuto, grazie al processo di espropriazione territoriale e fondiaria e di sfruttamento delle popolazioni colonizzate, accumulare un immenso quantitativo di ricchezza concentrata nelle mani di pochi, che va a costituire il fondo «aureo» originario, il capitale primitivo estorto, investito poi nella produzione industriale. Il capitale affonda le sue radici storiche nella violenza estrema, nel furto, e nella più efferata distruzione culturale e territoriale dell'umanità. Le accurate analisi storiche ed economiche condotte da Marx mettono in luce come la genesi del capitale industriale si fondi su un duplice

²⁴⁶ Per la scrittura di queste analisi, in affiancamento al *Capitale* di Marx (K. Marx, *Il Capitale*, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Torino 2009) mi sono servito del testo di L. Pradella, *L'attualità del Capitale. Accumulazione e impoverimento nel capitalismo globale*, Il Poligrafo, Padova 2010.

processo di espropriazione che ha avuto esiti differenti in Inghilterra, ove a metà Ottocento già dominava il sistema capitalistico industriale, e nelle sue colonie, soggiogate dallo sfruttamento mercantile ed usuraio imposto e tutelato dalla violenza militare. Il filosofo tedesco mette in luce le «leve violente» della genesi del capitalismo, testimoniate dalla storia reale: non solo l'atto di conquista, ma un soggiogamento violento che ha fatto scomparire intere popolazioni e culture che non concordano affatto con l'immagine «pulita» di quel capitalismo, fondato unicamente su «lavoro» e «diritto», descritto dall'economia politica borghese²⁴⁷. L'economia politica positivista, infatti, esprime unicamente gli interessi della borghesia, in diretta opposizione sia al proletariato, sia ai paesi colonizzati. L'accumulazione originaria, «il peccato originale economico», è approvata dalla borghesia e favorita dal potere dello Stato, che altresì agevola la trasformazione dal modo di produzione feudale a quello capitalistico. Nel periodo della manifattura, infatti, l'intervento dell'apparato statale è necessario al mantenimento del capitale, la cui potenza, nella fase industriale, crescerà a tal punto da manipolare e subordinare a se lo stato stesso.

Osserviamo più da vicino il processo di espropriazione e la genesi del capitale in suolo inglese descrittoci da Marx. Storicamente, l'era capitalistica inizia nel XVI secolo in seguito alla decadenza delle città stato del Medioevo. L'accumulazione originaria coincide, in Europa, con il processo di dissoluzione della società feudale e del sistema delle corporazioni che ostacolava ed impediva di fatto lo sviluppo del capitale. La popolazione inglese era costituita per la maggior parte da contadini autonomi che possedevano appezzamenti di terreno e da contadini che avevano in usufrutto la terra comunale. La relativa ricchezza popolare e della realtà contadina ostacolava concretamente il capitale. Quest'ultimo s'insedia grazie alla violenta espropriazione dei contadini, alla dissoluzione della piccola proprietà privata fondata sul lavoro personale e dell'antica proprietà comunitaria. L'espropriazione dei produttori immediati comporta la dissoluzione violenta della proprietà privata

²⁴⁷ «È noto che nella storia reale la conquista, il soggiogamento, l'assassinio per rapina, insomma la violenza, campeggiano. Nella mite economia politica, invece, ha regnato da sempre l'idillio: "diritto" e "lavoro" sono stati da sempre gli unici mezzi per arricchire, eccezion fatta, naturalmente, per l'anno di volta in volta "in corso". In realtà, i metodi dell'accumulazione originaria sono tutto quel che si vuole, fuorché metodi idilliaci» (K. Marx, *Il Capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Torino 2009, *Sez. VII, Cap. XXIV*, cit., p. 897).

fondata sul lavoro personale, poiché tale modo di produzione presupponeva una parcellizzazione del suolo e di ogni mezzo di produzione che escludeva fisicamente la concentrazione dei mezzi di produzione. Il capitale, per attuare il suo monopolio, deve sottrarre la terra e appropriarsene, e simultaneamente riunire a sé i mezzi di produzione. Espropria, deterritorializza e riterritorializza, ovvero riunisce tutto nel suo centro.

Già nel 1750 è pressoché scomparsa la classe dei contadini indipendenti, che vengono, una volta espropriati, sfruttati come braccianti agricoli dai grandi proprietari fondiari o assorbiti come forza lavoro nella nascente manifattura. Il mercato internazionale dette un notevole impulso al processo di espropriazione, continuato fino al XV secolo, contemporaneamente la complicità dello Stato si fece sempre più forte con legislazioni che favorivano lo spopolamento delle campagne abolendo la costituzione feudale. L'intera massa contadina espropriata forzatamente dà vita a quell'enorme flusso di forza lavoro viva che confluisce nei nuovi centri urbani: il proletariato *eslege* pronto per la nascente industria del capitale. Si separano così i lavoratori dai mezzi di produzione sottomettendoli materialmente al capitale. Una disciplina sanguinaria e una "sudicia azione di politica" si fondono assieme al potere coercitivo dello Stato, che svolse un ruolo essenziale nel creare i presupposti del libero scambio tra lavoro salariato e capitale. Per Marx, infatti, la macchina di stato interviene ai margini della sfera produttiva in supporto al capitale, con una funzione disciplinatrice e repressiva contro chi resiste alla proletarizzazione forzata. Inoltre con la rivoluzione dell'assetto delle campagne si crea la nuova classe dei fittavoli capitalisti. La prima forma di affittuario che sfruttava il lavoro dei salariati nelle campagne inglesi fu il Bailiff, seguito dal mezzadro e poi dal Landlord, pari al moderno latifondista.

Concludiamo questa digressione sul *Capitale*, per poi tornare a *L'anti-Edipo*, con l'analisi della genesi del capitale industriale, esposta nel *Capitolo XVI del Libro Primo, La cosiddetta accumulazione originaria*. La genesi del capitalismo industriale, per Marx, è avvenuta molto rapidamente. Essa è indissolubilmente legata allo sviluppo del capitale commerciale e usuraio in seguito alle scoperte geografiche della fine del XV secolo. Queste forme di capitale, derivanti già dal Medioevo, precedenti alla nascita del modo di produzione capitalistico vero e proprio, sono

considerate dal filosofo tedesco come forme “primitive” di capitale. Se inizialmente il commerciante europeo traeva profitto da un commercio mobile, ossia spostando l’attività commerciale da un posto ad un altro, a partire dal XVI secolo, si assiste alla genesi di un mercato mondiale formatosi per mezzo dell’intervento massiccio e violento degli stati europei in paesi stranieri, grazie alla progressiva espansione coloniale. Da ciò deriva l’immenso capitale commerciale ed usuraio arrivato in Europa e disponibile ad essere investito nella sfera produttiva. Contrariamente a quanto sostiene Adam Smith, convinto che all’origine del capitale industriale ci sia un libero investimento derivato dall’attività di commercio, che disponeva di un capitale libero da investire accumulatosi grazie ad un processo spontaneo, ad un’“accumulazione endogena”, Marx mostra invece come siano state l’espansione territoriale e le conquiste coloniali le grandi leve economiche del processo²⁴⁸. Anche l’intervento dello Stato e della Chiesa sono essenziali alla formazione del capitale industriale, al mantenimento del sistema coloniale “cristiano” e alla legittimazione delle conquiste. Le guerre coloniali e imperialistiche, le grandi Crociate in nome del capitale, hanno come scopo fondamentale l’espansione dei mercati e sono essenziali al processo dinamico di accumulazione del capitale a scala mondiale. Marx ci mostra tale dinamica osservando in particolare l’esempio inglese, che viene assunto, però, come modello astratto di un capitale globale e mondializzato, e mediante l’analisi del commercio internazionale e del capitale accumulato all’estero come parte del capitale sociale totale, mettendo in luce la composizione e il grado di sfruttamento della forza-lavoro. Il capitale, quindi, come ci insegna Marx, sia nella sua forma obsoleta che in quella moderna, ha da sempre teso alla “ricchezza assoluta” e spinto per diventare capitale multinazionale muovendosi a scala mondiale allo scopo di massimizzare i profitti. E lo fa attraverso l’incorporazione di nuovi territori, estendendo il controllo su una popolazione lavoratrice sempre più numerosa e mediante l’applicazione di un potente apparato tecnologico al fine di ampliare l’accumulazione indipendentemente dalla grandezza del capitale reale.

²⁴⁸ «La scoperta delle terre dell’oro e dell’argento in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù e il seppellimento nelle miniere della popolazione indigena, l’incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell’Africa in una riserva di caccia commerciale alle pelli nere, contrassegnano gli albori dell’era di produzione capitalistica. Questi processi idilliaci sono *momenti essenziali dell’accumulazione originaria*» (K. Marx, *Il Capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Torino 2009, cit., p. 938).

Riprendiamo *L'anti-Edipo*. Si deve chiarire che i due francesi non vogliono teorizzare le fasi socio economiche di un capitalismo ante litteram, ma piuttosto osservare i movimenti contingenti e le lente trasformazioni territoriali intestine ad opera di quelle serie di flussi, reagenti l'uno con l'altro, che depongono i semi per la nascita macchina capitalistica. «Flussi di proprietà che si vendono, flussi di denaro che scorre, flussi di produzione e di mezzi di produzione che si preparano nell'ombra, flussi di lavoratori che si deterritorializzano: occorrerà l'incontro di tutti questi flussi decodificati, la loro congiunzione, la loro reazione reciproca, la contingenza di questo incontro, di questa congiunzione, di questa reazione che si produce ad un certo momento perché nasca il capitalismo [...] nello stesso tempo in cui nasce la nuova vita e il desiderio riceve il suo nuovo nome»²⁴⁹. Nel corso della lunga storia universale della contingenza cominciano così ad attecchire le forti radici rizomatiche di una nuova pianta, la nuova macchina produttiva economica e sociale, il nuovo Nome del desiderio.

Ciò che caratterizza il capitalismo moderno e il suo «taglio», ciò che lo differenzia dalle formazioni precedenti, non è solo la presenza di flussi decodificati, ma il fatto che il suo piano di costituzione si fonda e si mantiene attraverso la decodificazione sfrenata e generalizzata di ogni flusso. E il flusso è ciò che scorre da un polo all'altro del campo sociale, e che passa attraverso la collettività, nella misura in cui i singoli sono i suoi intercettatori. Se prendiamo in esame il suo sistema produttivo, si può osservare come nella macchina capitalistica ogni flusso decodificato sia piegato sulla produzione ora diventata completamente deterritorializzata in sé stessa, e al di là del godimento nel consumo: «produrre per produrre». Ciò che permette l'estensione infinita della produzione, come già Marx spiega nel *Capitale*, è da un lato la deterritorializzazione della forza lavoro, ossia la progressiva creazione a scala mondiale di lavoratori liberi in possesso unicamente della propria forza lavoro, e dall'altro di flussi di denaro decodificato, di capitale libero, nelle mani di pochi produttori, in grado di acquistare i nuovi bacini di forza lavoro, costituiti da manodopera a basso costo (proletariato). Questi due elementi, inanellati l'uno con l'altro, derivano non solo dal lento movimento trasformativo iniziato con la frammentazione dello Stato dispotico in feudi e dalla successiva

²⁴⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 253.

decomposizione del sistema feudale, dalla trasformazione del sistema agrario e dai grandi movimenti di espropriazione delle campagne, ma dalla congiunzione dei movimenti di deterritorializzazione del suolo ad opera della privatizzazione della proprietà con la decodificazione e l'appropriazione delle strutture produttive e la decodificazione del lavoratore a vantaggio del lavoro e della macchina, passo finale per la creazione del lavoratore libero e per lo sviluppo del capitale. Quest'ultimo dipende «dalla decodificazione dei mezzi di produzione da parte della formazione del capitale industriale, la decodificazione dei flussi di produzione per mezzo del capitale commerciale, la deterritorializzazione della ricchezza per l'astrazione monetaria, la decodificazione degli stati da parte del capitale finanziario e dei debiti pubblici»²⁵⁰.

Più fattori contingenti in relazione, pertanto, concorrono alla formazione del capitalismo vero e proprio, della macchina capitalistica, che per Deleuze e Guattari inizia quando il capitale industriale diventa proprietario della produzione e il capitale finanziario e mercantile diventano sue funzioni specifiche corrispondenti sia alla nuova divisione del lavoro, sia alla dinamica globale del nuovo sistema produttivo. Nelle formazioni precapitalistiche, il capitale finanziario e commerciale non sono riusciti a rivoluzionare nel profondo né il sistema produttivo globale né il *socius*, restando in un rapporto di complicità ed alleanza con la produzione non capitalistica. Negli stati precapitalistici ciò è testimoniato dall'alleanza tra gli esponenti della borghesia finanziaria e mercantile con la feudalità. Ma la macchina capitalistica funziona nel momento in cui cessano i vincoli d'alleanza e si fonda il *capitale filiativo*, il capitale in grado di autoriprodursi, che necessita del denaro come sostanza di valore astratto, sostanza automotrice. Quando il denaro genera denaro, quando il valore genera plusvalore, il capitale può iniziare a riprodursi. Si pongono così le solide basi per il nuovo capitale industriale, il vampiro che succhia forza lavoro, lavoro vivente.

Grazie al valore astratto del denaro e al suo automovimento, di cui merce e moneta non rappresentano che i simulacri, pure forme, «il capitale diventa corpo pieno, il nuovo *socius*, o la quasi-causa che si appropria di tutte le forze

²⁵⁰ Ivi, p. 255.

produttive»²⁵¹. Il nuovo corpo-macchina capitalistico inizia così la sua grande opera di decodificazione dei flussi, dapprima smembrando e poi congiungendo «la produzione di produzioni, la produzione di registrazioni, la produzione di consumi», e spingendo a fondo l'acceleratore verso la sua filiazione/riproduzione infinita²⁵².

Prima della macchina capitalistica, nel sistema commerciale semplice, merce e moneta avevano già cominciato ad operare una decodificazione dei flussi per astrazione. Ad un certo momento, però, l'astrazione (il *valore*) non appare più come quantità di un rapporto variabile tra termini, come nel semplice commercio, ma diventa indipendente ed assume su di sé «la qualità dei termini e la quantità dei rapporti»²⁵³. Il segreto della sua riproduzione, come indicano Deleuze e Guattari

rivedendo Marx, si basa sul differenziale $\frac{dx}{dy}$, in cui Dy deriva dalla forza lavoro e dal capitale variabile fluttuante, e Dx deriva dal capitale costante (le strutture di produzione). «Il rapporto differenziale esprime il fenomeno capitalistico fondamentale, *la trasformazione del plusvalore di codice in plusvalore di flusso*»²⁵⁴: il sogno del capitalismo moderno, una volta tolti di mezzo gli ultimi trascendentali – il Nome, la Legge, l'istituzione - è quello di aumentare senza posa la propria potenza terrena, trasformando il *plusvalore di codice*, quel resto/eccedenza non calcolabile che metteva in moto il circuito del debito della macchina scambista, in un *plusvalore di flusso*, ossia in un torrente incontenibile e incodificabile capace di rigenerare all'infinito il corpo del capitale-denaro. Questo flusso differenziale deterritorializzato e decodificato è ciò che permette la realizzazione della sua intima aspirazione: poter godere senza limiti di un debito reso infinito.

L'ultimo passaggio trasformativo del capitalismo è quello che prevede la sua “smaterializzazione” nella forma bancaria e finanziaria: deterritorializzazione e decodificazione si spingono ancora più innanzi, fino a rendere il sistema astratto per intero. Dalla *moneta di credito*, rappresentante dei crediti commerciali e bancari, che trova le proprie radici nella circolazione semplice del denaro - ove quest'ultimo è ancora un mezzo di pagamento -, si arriva al *credito bancario*, capace di

²⁵¹ Ivi, p. 257.

²⁵² Ivi, p. 256.

²⁵³ Ivi, p. 258.

²⁵⁴ Ivi, p. 259.

dematerializzare la moneta fondandosi sulla mobilità e circolazione delle tratte, e non su quella del denaro. Con il credito bancario si entra in un circuito del tutto particolare entro cui, in primo luogo, il denaro dismette il suo valore concreto e la sua funzione di strumento di scambio e, in secondo luogo, le condizioni del suo flusso determinano quelle di un riflusso, solo paradossalmente produttivo, «conferendo al debito infinito la sua forma capitalistica»²⁵⁵. Con quest'ultima liberazione dei flussi di denaro, decodificati e astratti al massimo livello, che innervano e fondano il sistema, tutelati da uno Stato regolatore che «assicura sempre la convertibilità teorica di questa moneta di credito»²⁵⁶, la macchina capitalistica moderna e civilizzata fa un ulteriore passo in avanti lungo il tragitto infinito del suo sviluppo senza meta.

Entriamo più nel dettaglio nella questione della *decodificazione assoluta del debito*. La scritturazione dei flussi, prima forma di decodificazione e astrazione ad opera della macchina dispotica, precede la decodificazione assoluta dei flussi di debito, fase essenziale del capitalismo. Nelle formazioni economico-sociali pre-capitalistiche troviamo ancora una sovranità, una Legge, in grado di imporre una regolamentazione dei flussi tramite la loro scritturazione, surcodificandoli. La scrittura funziona e la moneta vale ancora come unità di conto, benchè il rapporto di debito e credito si faccia sempre più astratto. Con il capitalismo, che solo parzialmente fa passare le proprie funzioni specifiche attraverso la scrittura lineare, si ha una massiva destrutturazione e decodificazione delle funzioni della moneta e dei suoi codici di registrazione. Ciò corrisponde all'esigenza di attuare una progressiva astrazione della scrittura contabile.

Per gli anti-Edipo, il passaggio da un debito finito ad uno infinito che vive di vita propria è testimoniato, ad esempio, dalla trasformazione della «cambiale a scadenza determinata [...] forma monetaria del debito finito»²⁵⁷ in cambiale dalla scadenza differita. Questo nuovo tipo di cambiale consente al creditore, la banca, di lucrare sulla differenza tra i prezzi in uscita (moneta metallica contro carta) e quelli di

²⁵⁵ Ibidem

²⁵⁶ Ivi, p. 260.

²⁵⁷ Ivi, p. 259.

ritorno (carta contro moneta metallica) e sul tasso d'interesse²⁵⁸. Il saldo, pertanto, non è estinto, e la carta mantenuta in circolazione. Il plusvalore risultante dal tasso d'interesse sul denaro prestato deriva dalla differenza di cambio «una volta che la misura è stata ancorata al mezzo di pagamento e questo al metallo»²⁵⁹. L'identificazione della misura trascendentale (cambiale) con la moneta come mezzo empirico è ciò che fa riprodurre l'empirico, ossia produce plusvalore. Nel momento in cui la lettera di cambio entra in circolo come mezzo di pagamento ci troviamo entro un rapporto differenziale, quello che viene definito «il puro campo d'immanenza algebrica»²⁶⁰: il rapporto differenziale è la nuova “misura” capace di calcolare quello che in termini finanziari è tutt'oggi definito *spread* (differenza/differenziale), il tasso d'interesse o il plusvalore. La relazione debito/credito, divenuta liquida e depersonalizzata, è messa in circolo da una carta senza Nome divenuta Numero, a rappresentante di un puro differenziale che genera plusvalore o interesse. La decodificazione dei codici e dei mezzi di pagamento verso un'astrazione totale dovuta alle odierne pratiche di scrittura e contabilizzazione rende «possibile - e desiderabile - l'astrazione della moneta-merce e dei mercati finanziari»²⁶¹. La dinamica differenziale messa in circolo - rappresentata da un Numero che sostituisce il Nome - sostituitasi ad ogni forma di misura trascendentale (Legge), collegata alla diffusione della scrittura matematica e all'astrazione dei mezzi e della moneta contabile consente di rendere il debito infinitamente riprodotto nella forma della *decodificazione assoluta dei suoi flussi*.

Nel complesso campo d'immanenza del capitale, pagamento e finanziamento, le due nuove forme del denaro reciprocamente necessarie alla pratica bancaria sono perpetuamente occultate e dissimulate, in modo tale che anche «[...] il Desiderio della creatura più sfavorita investa con tutte le sue forze, indipendentemente da ogni conoscenza o misconoscimento economici, il campo sociale capitalistico nel suo

²⁵⁸ Per quest'analisi mi sono servito del saggio di E. Redaelli, *Godere del debito. Il sogno perverso del capitalismo*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Mondadori, Milano 2014.

²⁵⁹ F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Mondadori, Milano 2014, cit., p. 226.

²⁶⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit. p. 275.

²⁶¹ F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Mondadori, Milano 2014, cit. p. 228.

insieme»²⁶². La macchina capitalistica, fondata sull'alleanza del capitale industriale con quello commerciale e finanziario e con l'organizzazione bancaria a tenere unito il sistema, produce, libera e taglia i flussi di denaro, che si riconcatenano di continuo formando una rete complessa immanente, il nuovo corpo, da cui nessun individuo può sottrarsi ed esimersi dall'investire in esso: «flussi, chi non desidera flussi, e rapporti tra i flussi e tagli di flussi - che il capitalismo ha saputo far scorrere e tagliare in condizioni monetarie prima sconosciute? [...] la banca tiene tutto il sistema e l'investimento di desiderio»²⁶³.

Il capitalismo, come indica Marx nel *Libro terzo del Capitale*²⁶⁴, ha una dinamica di sviluppo peculiare. Per prima cosa esso non ha alcun limite esterno, ma solo continui ostacoli interni, che esso stesso si pone e ricostituisce tramite un movimento di spostamento che rappresenta la sua tendenza alla deterritorializzazione. Il suo processo è «un taglio di taglio» continuamente spostato, ossia vengono prodotti flussi di produzione poi tagliati e riconnessi in nuove macchine al fine di riprodurre ancora nuovi flussi. Esso si espande spingendo il proprio sistema produttivo al limite del funzionamento, a guastarsi, ma solo al fine di riaggiornare ogni suo elemento. Mediante la *crisi*, mezzo immanente al suo modo di produzione, esso si rigenera. Il suo automovimento, pertanto, non ha limite, è illimitato, così com'è tendenzialmente illimitata la sua possibilità d'espansione.

La sua predisposizione alla deterritorializzazione si attua sia nel continuo spostamento dei limiti immanenti, sia mediante l'estensione per delocalizzazione del capitale, che procede dal centro alla periferia, dai paesi sviluppati ai paesi sottosviluppati: «Il capitalismo schizofrenizza sempre più alla periferia»²⁶⁵. Il plusvalore estorto forma un flusso corrente dalla periferia verso un centro, infatti

²⁶² G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit. p. 260.

²⁶³ Ibidem

²⁶⁴ «La produzione capitalistica tende incessantemente a superare questi suoi limiti immanenti, ma li supera solo con mezzi che le contrappongono di nuovo, e su scala più imponente, questi stessi limiti. *Il vero limite* della produzione capitalistica è il *capitale stesso*; è il fatto che il capitale e la sua autovalorizzazione appaiono come punto di partenza e come punto di arrivo, come movente e come fine della produzione; il fatto che la produzione è soltanto produzione per il *capitale* e non, inversamente, i mezzi di produzione sono puri e semplici mezzi per una espansione sempre più diversificata e completa del processo di vita per la società dei produttori» (K. Marx, *Il Capitale. Libro terzo*, a cura di B. Maffi, Utet, Torino 2009, cit., p. 320).

²⁶⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 263.

sono i paesi sottosviluppati a fornire i propri capitali verso un centro che prolifica. E di contro, la periferia si sposta sempre più verso il centro: masse di forza-lavoro si dirigono verso i nuclei di potere. Unitamente alla deterritorializzazione capitalistica dal centro ai suoi margini sempre allargati, avviene una simultanea decodificazione e disarticolazione dei flussi capace di smembrare i settori tradizionali e ogni circuito economico alternativo a quello dominante.

Una delle tesi più radicali e innovative de *L'anti-Edipo* è indubbiamente quella riguardante l'*antiproduzione*. Nel campo d'immanenza del capitalismo, sostengono gli anti-Edipo, «Lo Stato, la sua polizia e il suo esercito formano una gigantesca impresa d'antiproduzione, ma in seno alla produzione stessa, condizionandola»²⁶⁶. Detto altrimenti, l'antiproduzione - tutto ciò che costituisce la sovrastruttura, gli organi sociali e statali, le istituzioni - è assemblato come appendice ed estensione essenziale del capitale e lavora al suo servizio²⁶⁷. Non c'è antagonismo tra produzione e antiproduzione, anzi, quest'ultima è totalmente aderente e uniformata alla macchina produttrice in modo tale da facilitarne e regolarne le operazioni ed incrementarne il plusvalore. Inoltre, essa è deputata a iniettare ininterrottamente la mancanza nei grandi insiemi, in modo tale che ognuno sia vincolato a immettere il desiderio macchina capitalista che lo assorbe. E ciò avviene in ogni punto vitale del sistema: nel mercato fondato sul consumismo, nell'industria culturale, ecc. Grazie alla mancanza, carburante della macchina, si realizza lo «scopo supremo del capitalismo»: l'individuo e la collettività sono totalmente integrati, coercitivamente, senza possibilità di mediazione. In tal modo anche il lavoratore tecnico o scientifico, acculturato, informato e socialmente cosciente, è agglutinato nel capitale così da trovarsi a coincidere con il «riflusso di una fesseria organizzata, assiomatizzata», da cui non può evadere. Forzato a distruggere la propria creatività, «la sera, rientrando a casa, trova le sue macchinette desideranti armeggiando su un televisore, o disperazione!»²⁶⁸.

²⁶⁶ Ivi, p. 267.

²⁶⁷ «Troviamo qui una nuova determinazione del campo d'immanenza propriamente capitalistico; non solo il gioco dei rapporti e coefficienti differenziali dei flussi decodificati, non solo la natura dei limiti che il capitalismo riproduce su scala sempre più vasta in quanto limiti interni, ma la presenza dell'antiproduzione nella produzione stessa» (Ibidem).

²⁶⁸ Ivi, p. 268.

Deleuze e Guattari elaborano, inoltre, il concetto innovativo di *assiomatica*, assente invece nel testo di Marx. Rispetto alle forme economiche e produttive pre-capitalistiche, il capitalismo funziona e si riproduce mediante assiomatizzazione, la sua specifica modalità operativa. Il termine, preso dalla matematica, non ha una funzione metaforica, ma è adatto a descrivere il sistema, il funzionamento e l'organizzazione del capitalismo: analogamente all'assiomatizzazione matematica - il metodo dimostrativo che procede a partire da premesse non dimostrate, che possono essere assiomi immediatamente evidenti o postulati assunti come veri - il capitalismo fonda ed estende la propria organizzazione ed il proprio sistema immanente sulla base di premesse poste come vere senza essere giustificate. Il suo potere e il suo dominio si fondano su di un'assiomatica assunta acriticamente e in modo arbitrario. Un'assiomatica funzionale all'espansione del sistema, ma soprattutto duttile e facilmente sostituibile nel momento in cui il sistema si satura o qualcosa in esso si guasta²⁶⁹. Ogni formazione economica precedente al capitalismo era costretta a convalidare e giustificare il proprio potere attraverso il chiarimento degli assunti implicati nella propria sistemica attraverso la codificazione, ossia attraverso la creazione di un corpo unitario di codici, che si affianca alla surcodificazione di ogni flusso immanente al *socius*, operata dallo Stato. La macchina economico sociale, e ogni forma di *socius* pre-capitalistico, come abbiamo visto, devono codificare e registrare tutti i flussi materiali, produttivi, di denaro e desideranti che in essa scorrono. La macchina economico-produttiva e la macchina sociale, sempre appaiate, lavorano per codificazione e surcodificazione, per costruire un vasto piano di registrazione da cui non deve sfuggire nessun flusso. Il sistema capitalistico, invece, è totalmente differente e opera in modo radicalmente diverso. In primo luogo, si fonda su un'assiomatica assunta arbitrariamente come vera, per natura molto vasta e inglobante, e impone il proprio potere e dominio, che non necessitano di alcuna legge, norma o codice per mantenersi, senza doverli giustificare. In secondo luogo, opera non per codificazione-surcodificazione ma per decodificazione dei flussi, ossia esso organizza, gestisce ed ordina ogni flusso immanente - di denaro, produttivo

²⁶⁹ «Quanta duttilità nell'assiomatica del capitalismo, sempre pronto ad allargare i propri limiti per aggiungere un nuovo assioma ad un sistema precedentemente saturato. Volete un assioma per i salariati, la classe operaia e i sindacati, ma certo, e ormai il profitto scorrerà a fianco del salario, tutti e due fianco a fianco, riflusso e afflusso. Si troverà anche un assioma per il linguaggio dei delfini» (Ivi, p. 271)

materiale e di desiderio -, attraverso una continua decodificazione e deterritorializzazione. Esso opera sui flussi attraverso un continuo ed incessante lavoro di decodificazione: in questo senso Deleuze e Guattari definiscono il capitale come un corpus economico e sociale altamente schizofrenico²⁷⁰. Questo è il segreto del suo dinamismo e della sua capacità rigenerativa.

La macchina capitalistica sembra l'incarnazione economica del divenire delle forze (attive e reattive) che Deleuze ha delineato rileggendo la volontà di potenza nietzscheana. Le forze, sostiene Deleuze hanno prima di tutto una qualità: o sono attive o sono reattive. La qualità può determinarsi in affinità con un polo affermativo o con un polo negativo, della volontà di potenza, e la forza poi può variare nella propria qualità nei diversi momenti del suo sviluppo. Deleuze individua una forza *reattiva* – che può essere una forza utilitaria di adattamento e parziale limitazione, una forza che nega e separa la forza attiva da ciò che è in suo potere (trionfo di deboli e schiavi), o una forza separata da ciò che è in suo potere, forza che si nega o che si volge contro se stessa (regno dei deboli o degli schiavi) - e una forza *attiva* che può essere plastica, dominante e soggiogatrice, o una forza che si spinge all'estremo delle sue possibilità, o infine una forza che afferma la propria differenza facendone oggetto di godimento e affermazione²⁷¹. Il capitalismo, infatti, esprime ed esercita il suo dominio attraverso un'assiomatizzazione arbitraria, ovvero attraverso

²⁷⁰ Gilles Deleuze descrive così il rapporto tra capitalismo e schizofrenia ad uno dei suoi corsi di Vincennes del 1971: «Il capitalismo si è costituito sul fallimento di tutti i codici e le territorialità precedenti. Se ammettiamo questo, cosa significa? La macchina capitalista è propriamente demente. Non è che, ancora una volta, le società precedenti non abbiano avuto idea di cosa fosse una macchina sociale che funziona a base di flussi decodificati, deterritorializzati: esse ne hanno avuto l'idea sotto forma di panico, il problema era di impedirlo - sarebbe stato il rovesciamento di tutti i codici sociali conosciuti fino a lì. Allora una società che si costituisce sopra il negativo di tutte le società preesistenti, com'è che può funzionare? Una società la cui proprietà è di decodificare e deterritorializzare tutti i flussi: flusso di produzione, flusso di consumo, come può funzionare, sotto quale forma? Può darsi che il capitalismo abbia degli altri procedimenti rispetto ai codici per funzionare, può darsi che sia del tutto differente. Ciò che ho cercato di fare fino adesso era rifondare, a un certo livello, il problema del rapporto capitalismo/schizofrenia, e il fondamento del rapporto si trova in qualcosa di comune al capitalismo e alla schizofrenia: ciò che hanno di completamente comune, è forse una comunanza che non si realizza mai, che non assume mai una figura concreta, è la comunanza di un principio ancora astratto, e cioè, che l'uno come l'altra non cessano mai di far passare, di emettere, di intercettare, di concentrare dei flussi decodificati e deterritorializzati».

²⁷¹ Si veda il testo G. Deleuze *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, n. ed. *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002, cit. pp. 91-92.

l'estensione di quelle linee di forza, duttili, sostituibili e inglobanti, che lo fanno essere un sistema totalizzante. Assiomi e decodificazione massimale dei flussi costituiscono l'armamentario di una macchina, le linee di forza estese nel suo campo d'immanenza, che non cessa di esprimere senza posa il proprio dominio.

L'ultima parte del capitolo chiarisce la natura e il rapporto di quei tre segmenti, congiunti l'uno con l'altro e atti ad estrarre il plusvalore²⁷², rappresentanti i tre aspetti dell'immanenza della riproduzione capitalistica. Il primo è quello che estrae lavoro vivo, il plusvalore umano, grazie al rapporto differenziale tra flussi decodificati di lavoro e produzione, spostandosi dal centro, presso cui tuttavia mantiene ancora zone residue, verso la periferia. Il secondo estrae plusvalore macchinico, grazie all'assiomatica dei «flussi di codice scientifici e tecnici», nei luoghi centrali più rilevanti. Il terzo assorbe e realizza le due precedenti forme di plusvalore di flusso, assicurandone la messa in circolo nel sistema, simultaneamente inserendo e congiungendo di continuo dell'antiproduzione col sistema di produzione. Il plusvalore, secondo gli anti-Edipo, non è quantificabile e non può essere misurato sulla differenza tra il valore della forza lavoro e il valore da essa prodotto. L'insieme di flussi determinati dal rapporto tra il plusvalore macchinico del capitale costante e il plusvalore prodotto dal capitale umano variabile è incommensurabile.

²⁷² Il plusvalore, secondo Marx, è quel valore in eccesso (*surplus value*) che il capitale inizialmente anticipato (C) ha generato nel processo di produzione. È, pertanto, la valorizzazione del valore capitale anticipato: è l'eccedenza del valore del prodotto sulla somma dei valori degli elementi della sua produzione. Il capitale C si divide in: una somma di denaro c spesa in mezzi di produzione, una somma di denaro v spesa in forza lavoro; c rappresenta la parte di valore trasformata in capitale costante e v la parte di valore trasformata in capitale variabile. In origine C è = c + v; al termine del processo produttivo si ha invece (c + v) + p dove p è il plusvalore. La grandezza del plusvalore è proporzionale al capitale variabile $\frac{p}{v}$: il saggio di plusvalore è la valorizzazione relativa del capitale variabile, ovvero la grandezza relativa al plusvalore. Il plusvalore è un'estorsione effettuata oltre al tempo di lavoro effettivamente svolto, nascosta però da un salario retribuito senza scarti. Marx esplicita così il *saggio di plusvalore*: «Poiché il valore del capitale variabile è uguale al valore della forza-lavoro da esso acquistata, poiché il valore di questa forza-lavoro determina la parte necessaria della giornata lavorativa e il plusvalore è determinato a sua volta dalla parte eccedente della giornata lavorativa, ne segue che il plusvalore sta al capitale variabile nello stesso rapporto in cui il pluslavoro sta al capitale necessario: il; in altri termini il saggio di plusvalore $\frac{P}{v} = \frac{\text{pluslavoro}}{\text{lavoro necessario}}$. Dunque, il saggio di plusvalore è l'esatta espressione del grado di sfruttamento della forza lavoro da parte del capitale, ossia del grado di sfruttamento dell'operaio da parte del capitalista» (K. Marx, *Il Capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Torino 2009, cit., pp. 314-117).

Il plusvalore è in-determinato «dall'incommensurabilità tra i due flussi, tuttavia immanenti l'uno all'altro, dalla disparità tra due aspetti della moneta che li esprimono, e dall'essenza di limite esterno al loro rapporto, l'uno misurando la vera e propria potenza economica, l'altro un potere d'acquisto determinato come "reddito"»²⁷³. Il primo aspetto incommensurabile della moneta, continuano Deleuze e Guattari, è l'immenso bacino di flussi deterritorializzati costituenti il corpo pieno del capitale, rappresentato in primo luogo dal flusso del debito infinito. Il «flusso creatore istantaneo che le banche creano spontaneamente come un debito su se stesse, creazione *ex nihilo*»²⁷⁴ non comporta più la moneta come mezzo di pagamento, ma «scava all'estremità del corpo pieno una moneta *negativa* (debito infinito iscritto nel passivo delle banche) e proietta all'altra estremità una moneta *positiva* (credito dell'economia produttiva sulle banche), "flusso a potere mutante" che non rientra nel reddito e non è destinato agli acquisti, pura disponibilità, non-possesso e non-ricchezza»²⁷⁵. Il secondo aspetto della moneta, precisano i due francesi, è il suo riflusso, ossia il rapporto che questa intrattiene con i beni nel momento in cui riceve potere d'acquisto, attraverso la distribuzione ai lavoratori (ripartizione dei redditi) e ai fattori di produzione, che però perde nel momento stesso in cui i redditi sono convertiti in beni reali. A questo riflusso monetario, avente un potere d'acquisto solo apparente, corrisponde sia un salariato inerme, poiché schiacciato dal rapporto schizofrenico con la moneta, sia in modo relativo anche il capitalista industriale. Questa dinamica del tutto schizofrenica tra i due aspetti della moneta, flusso e riflusso, su cui poggia l'intero sistema in grado di perpetuare la propria immanenza, è la modalità riproduttiva paradossale del capitalismo. È l'abisso negativo insondabile e incommensurabile che tuttavia continua generare profitto e plusvalore.

E in questa dinamica schizofrenica, cosa succede al desiderio? Il sistema capitalistico, il corpo globale del capitale-denaro, così com'è descritto, è il nuovo campo d'immanenza ove è possibile l'investimento del desiderio. È il desiderio del salariato, così come del capitalista, di ogni cellula individuale, di ogni collettività: «Tutto pulsa dello stesso desiderio fondato sul rapporto differenziale dei flussi senza

²⁷³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 269.

²⁷⁴ Ivi, p. 270.

²⁷⁵ Ibidem

limite esterno assegnabile, ove il capitalismo riproduce i suoi limiti immanenti su scala sempre allargata, sempre più inglobante»²⁷⁶. Il segreto del mantenimento e della riproduzione del capitale, il cui movimento oggettivo e apparente funziona grazie alla forma monetaria sdoppiata nel flusso e nel riflusso, sta proprio nel suo campo immanente di flussi di denaro, non in qualche ideologia: i flussi monetari sono la calamita del desiderio, ciò che ne determina l'integrazione perpetua in ogni poro del sistema²⁷⁷.

²⁷⁶ Ivi, p. 272.

²⁷⁷ «L'integrazione del desiderio avviene infatti a livello dei flussi, e dei flussi monetari, non a livello dell'ideologia» (Ibidem).

5.2. Il campo d'immanenza capitalistico: linguaggio, assiomatica, produzione, antiproduzione e rappresentazione

«A questo livello, la questione dei segni, della loro destinazione razionale, del loro reale e del loro immaginario, della loro rimozione, del loro deviamiento, dell'illusione che essi designano, di ciò di cui tacciono o dei loro significati paralleli-tutto questo è cancellato [...] Finito il teatro della rappresentazione, lo spazio dei segni, del loro conflitto, del loro silenzio: soltanto la scatola nera del codice, la molecola che emette segnali da cui siamo irradiati, attraversati da domande/risposte come da radiazioni segnaletiche, controllati senza interruzione dal nostro stesso programma iscritto nelle cellule».

Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*

Cominciamo dalla scrittura, o meglio da quella che Deleuze e Guattari definiscono come *la morte della scrittura*. Come abbiamo già osservato in precedenza delineandone la genealogia, essa prevedeva generalmente un uso del linguaggio secondo il quale il grafismo, allineato sulla voce, la surcodifica e la piega in una “voce fittizia delle altezze”, l'espressione del significante, fondando così quel suo campo d'immanenza peculiare appartenente alla rappresentazione dispotica²⁷⁸. Con il capitalismo, benché esso si serva della scrittura in quanto fa passare per essa e per la stampa, ad esempio, le funzioni della moneta, essa diviene un “arcaismo”. Il sistema capitalistico, vero “analfabeta”, espande in modo coestensivo al suo campo d'immanenza un altro uso del linguaggio direttamente dipendente dai nuovi mezzi tecnologici e dalla decodificazione generalizzata dei flussi che in tale campo scorrono e che non dipendono più dalla surcodificazione dispotica del Significante: la macchina di scrittura viene messa, quindi, fuori uso.

²⁷⁸ «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» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 273).

Il passaggio da un linguaggio fondato sull'assunzione di un Significante padrone, che annoda e surcodifica i flussi di segno, ad uno fondato sulla decodificazione e concatenamento dei flussi è svelato, per i due anti-Edipo, dalle analisi di McLuhan²⁷⁹, che per primo mette in luce la proprietà di tutti i *media* di assumere un messaggio (contenuto) nel momento stesso in cui li si utilizza. Se pensiamo al caso della luce elettrica che passa dallo stato d'informazione pura - *medium* senza messaggio - a informazione verbale nel momento in cui viene utilizzata per un'immagine pubblicitaria per scopi di mercato. Ogni *medium*, spiega McLuhan, è sempre il contenuto di un altro *medium*, il contenuto di un *medium* è sempre un altro *medium*; ad esempio, la parola è il contenuto della scrittura, la parola scritta è il contenuto dello stampato e lo stampato del telegrafo, e così via.

Nel campo d'immanenza linguistico del capitalismo troviamo più flussi ed elementi eterogenei, fonici, grafici, elettrici, gestuali, e nessuno è privilegiato in un linguaggio che rimane complessivamente *amorfo*, senza forma perché multiforme e indifferente alla propria sostanza e al proprio supporto. Il flusso elettrico, ad esempio, come mostra MacLuhan, è la realizzazione sostanziale di un flusso d'informazione (*medium*) solo nel momento in cui esso entra in rapporto con un altro flusso: un flusso sta, è il contenuto, per un altro flusso che ne è l'espressione, e così via. Nel campo d'immanenza scorrono flussi deterritorializzati di contenuto ed espressione che funzionano e costituiscono figure, "unità ultime", mantenendosi in uno stato di continua connessione e presupposizione reciproca. Tali figure non sono né fondate attorno ad un Significante, né tantomeno sono suoi elementi segnici minimali. Sono *non-segni*, *segni non significanti*, o detto altrimenti segni totalmente e indefinitamente deterritorializzati: «punti segno a più dimensioni, tagli flusso, schize che formano immagini per riunione in un insieme, ma che non conservano alcuna identità da un insieme all'altro. Le figure, cioè le schize o tagli-flusso, non sono dunque affatto "figurative"; lo diventano solo in una costellazione particolare che si disfa a vantaggio di un'altra»²⁸⁰. Il capitalismo si fonda ed estende in un campo d'immanenza linguistico in cui flussi e tagli di flusso, i segni, operati dalla "nuova

²⁷⁹ Deleuze e Guattari prendono a riferimento il celebre testo di Marshall McLuhan *Gli strumenti del comunicare (Understanding Media: The extensions of Man)*, McGraw-Hill, 1964; tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967).

²⁸⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 275.

macchina di decodificazione istantanea e generalizzata”, sono talmente schizofrenici da produrre una rete in cui linguaggio, informazione, produzione e mercato convergono. La macchina produttiva capitalistica funziona “parlando e informando”, operando un linguaggio di segni decodificato e deterritorializzato «imposto dal capitale commerciale o dall’assiomatica del mercato»²⁸¹.

Nel passaggio da una *linguistica del significante* ad una *linguistica dei flussi*, i due filosofi francesi ritengono illuminante più della linguistica saussuriana²⁸² quella “algebrica” del post-strutturalista danese Hjelmslev, poichè in grado di descrivere un campo linguistico d’immanenza non più sorvolato da un’istanza trascendente. In tale campo algebrico, infatti, forma e sostanza, contenuto ed espressione, scorrono entro flussi che producono e “staccano” figure e punti-segno sempre variabili – rispetto ai segni contenuti nella catena significante che acquistano significazione e “valore” solo mediante un *rapporto oppositivo* ad altri segni e che conservano nonostante le variazioni attraverso cui passano. Inoltre, il rapporto di subordinazione tra significante e significato è sostituito da un rapporto di presupposizione reciproca tra espressione e contenuto che li rende indiscernibili. I flussi non si articolano più mediante due livelli gerarchici della lingua, ma mediante «due piani deterritorializzati convertibili costituiti dalla relazione tra la forma del contenuto e la forma dell’espressione»²⁸³.

In questa vasta superficie di registrazione linguistica, i segni-frammentati, i punti-segno deterritorializzati e le figure non sono più prodotte come effetti di Significante, non sono più tenute assieme dal Discorso, poichè non sono più subordinate ad esso. Sono “schize” che in esso fanno breccia e lo “oltrepassano”. Sono segni che, avendo varcato una nuova soglia di deterritorializzazione, hanno perso ogni requisito e le condizioni d’identità minime che definivano gli elementi presi nella catena del significante. Inoltre, ogni ordine di elementi è assolutamente secondario rispetto alla

²⁸¹ Ivi, p. 274.

²⁸² «Sussistono grandi differenze tra una tale linguistica dei flussi e la linguistica del significante. La linguistica saussuriana, per esempio, 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, e che conservano attraverso le variazioni di ogni tipo attraverso cui passano» (Ibidem).

²⁸³ Ibidem

dinamica sempre variabile attraverso cui entrano in relazione i flussi e le figure nella nuova assiomatica.

Per Deleuze e Guattari, la linguistica di Hjelmslev²⁸⁴, distaccandosi dallo strutturalismo e dal suo attaccamento al significante, costruisce una mirabile «teoria decodificata delle lingue», l'unica davvero conforme «contemporaneamente alla natura dei flussi capitalistici e schizofrenici: sinora la sola teoria moderna (e non arcaica) del linguaggio»²⁸⁵. Il sistema linguistico teorizzato da Hjelmslev, riesce a spiegare il nuovo campo d'immanenza del linguaggio nel sistema capitalistico: una produzione di flussi che, tagliati, staccano le figure-schize o punti-segno, unità minimali del segno non rappresentabili e non sistematizzabili secondo la struttura del Significante.

Per Deleuze e Guattari, un altro importante riferimento nella descrizione del campo linguistico del capitalismo è il testo di Lyotard *Discorso, Figura*²⁸⁶, in cui è presentata, secondo l'analisi dei due anti-edipo, una critica generalizzata del Significante. In esso, infatti, viene teorizzato il superamento del Significante ad opera dell'immagine, o meglio della molteplicità di figure che compongono la dimensione del "figurale", in grado di sovvertire le codificazioni della catena significativa introducendosi tra i suoi elementi ed operando tra le loro condizioni d'identità, scompaginandole²⁸⁷. Lyotard si propone di ritrovare il valore del sensibile immanente al discorso, ma invisibile alla logica discorsiva. Il filosofo impronta un percorso "visivo" entro al linguaggio per decostruire la significazione. Attraverso la

²⁸⁴ Deleuze e Guattari in *Mille piani* ritornano sulla semiotica immanentistica di Hjelmslev basata sul principio d'indiscernibilità tra espressione e contenuto. Rilevano così la cosiddetta "griglia di Hjelmslev", uno schema che permette di approfondire la struttura del segno in modo del tutto alternativo rispetto alla linguistica tradizionale. La griglia è costituita da cinque differenti elementi: contenuto, espressione, sostanza, forma, materia formata. Un segno è costituito dal piano del contenuto e dal piano dell'espressione, ognuno di questi elementi ha poi una propria sostanza e una forma, così da avere: sostanza e forma del contenuto, sostanza e forma dell'espressione. La sostanza riferita al contenuto e alla forma è riassunta come materia formata. Si veda P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma, 2009, pp. 169-170.

²⁸⁵ Ivi, p. 276.

²⁸⁶ J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971; tr. it. di F. Mazzini, *Discorso, figura*, Mimesis, Milano 2008.

²⁸⁷ «Nel linguaggio e nella scrittura stessi, ora le lettere come taglio, oggetti parziali frantumati, ora le parole come flussi indivisi, blocchi indecomponibili o corpi pieni di valore tonico, costituiscono segni asignificanti che si riducono all'ordine del desiderio, soffi e grida» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit. p. 276).

figura, l'immagine dell'arte - che smentisce la posizione del discorso in quanto indica una funzione della figura che non è significata dentro il discorso conservando la trascendenza del simbolo – si decostruisce il discorso, quale luogo del desiderio e della polisemanticità. Le «figure-matrice» sono l'elemento figurale circolante nel sottosuolo del discorso. Sono le forme invisibili del desiderio che costituiscono la matrice originaria del discorso stesso. Secondo Lyotard, anche nella dimensione onirica, scrivono Deleuze e Guattari, si mostra che ciò che opera non è il significante, ma quella dimensione magmatica al di sotto del significante, il figurale appunto, in grado di costituire configurazioni di immagini che integrano parole, le inseriscono in flussi, le tagliano secondo “punti non linguistici”, poiché elude e non dipende né da un significante né dai suoi elementi regolatori. L'operazione compiuta nell'opera di Lyotard è un rovesciamento dell'ordine tra significante e figura. Non vi è più un significante trascendente a subordinare le figure ad esso dipendenti come suoi effetti, ma è l'intera catena del significante a dipendere dagli effetti figurali e dai segni non significanti. Il significante si trova “oltrepassato” da figure e da immagini, che si montano e si smontano, che schiacciano e dilatano sia il significante, sia il significato. Queste costellazioni segniche non significanti, che raggruppano quell'elemento figurale puro chiamato da Lyotard «figura-matrice», sono come «flussi che rimandano al taglio dei punti, che rimandano alla flussione di ciò che fanno scorrere e trasudare: la sola unità senza identità, è quella del flusso-schiza o del taglio-flusso»²⁸⁸. Lyotard, togliendo l'ipoteca del Significante, teorizza il nuovo campo-flusso schizofrenico e immanente del linguaggio del capitalismo moderno (o meglio post-moderno), in cui scorrono decodificate e deterritorializzate le «immagini-matrice», le schizo-figure, nuove posizioni di desiderio e del discorso che scorre nel corpo-denaro del capitale²⁸⁹.

²⁸⁸ Ivi, p. 277.

²⁸⁹ Lyotard a detta degli anti-Edipo mantiene però la mancanza nel desiderio, piuttosto che ribadire l'essenza affermativa, riconducendo la matrice della figura nel fantasma - che per Lacan è la modalità sempre variabile d'articolazione di quel resto-effetto [oggetto piccolo (a)] prodotto dal taglio del significante- , negando di fatto la produzione desiderante: «In realtà, nonostante il tentativo di legare il desiderio ad un sì fondamentale, Lyotard reintroduce la mancanza e l'assenza nel desiderio, lo mantiene sotto la legge della castrazione a rischio di ricondurre con essa tutto il significante, e scopre la matrice della figura nel fantasma, il semplice fantasma che viene ad occultare la produzione desiderante, tutto il desiderio come produzione effettiva» (Ibidem).

Arriviamo ora ad una delle questioni fondamentali: il rapporto tra capitalismo e schizofrenia. L'intera macchina capitalistica, com'è già stato messo in luce, si rigenera grazie ad una decodificazione e deterritorializzazione universale dei flussi di denaro, produttivi, di forza lavoro, commerciali, mercantili, dei corpi e del desiderio. In questa civiltà tutto è reso fluido, mutante e variabile. Non solo i settori del mercato e gli organi di produzione - che rispondono all'assoluta fluidificazione della moneta e dei capitali in un sistema in cui si dissolve la possibilità di un rapporto bilanciato tra finanziamento, reddito e debito -, ma ogni organo statale e sociale deve facilitare questa universale decodificazione. Il campo sociale e collettivo è altresì piegato e sottomesso all'inevitabile non-limitazione del rapporto tra capitale e forza lavoro²⁹⁰. La decodificazione, la distruzione di un codice divenuto obsoleto e improduttivo, è la passione della società capitalista moderna che fa scorrere entro di sé flussi su flussi, flussi-schize, di continuo. Ma, ribadiscono gli anti-Edipo, è un grave errore identificare entro "la rubrica generale di una decodificazione dei flussi di desiderio" i flussi schizofrenici e i flussi capitalistici, benché ci sia grande affinità. La società capitalistica, affermano Deleuze e Guattari, alimentando il processo di decodificazione di flussi caotici, produce il soggetto schizofrenico, come produce qualsiasi altro oggetto vendibile²⁹¹, ma come un entità clinica da rinchiudere, un malato da "allontanare", poiché in tale entità riconosce, allo stesso tempo, il limite assoluto della propria dissoluzione. Il sistema capitalistico da un lato schizofrenizza senza posa, dall'altro teme l'apice massimo, il punto estremo di collasso di questo suo processo immanente. Infatti, se nella macchina economico sociale capitalistica vengono da un lato liberati i flussi, e si opera per decodificazione, dall'altro si mantengono questi flussi al di dentro di un assiomatica che ne preclude un esito

²⁹⁰ «La storia monetaria recente, il ruolo del dollaro, i capitali migranti a corto termine, la fluttuazione delle monete, i nuovi mezzi di finanziamento e di credito, i diritti di prelievo speciali, la nuova forma delle crisi e delle speculazioni, punteggiano il cammino dei flussi decodificati. Le nostre società manifestano un gusto pronunciato per i codici, i codici stranieri, o esotici, ma si tratta di un gusto distruttivo e mortuario» (Ivi, p. 278).

²⁹¹ «La nostra società produce schizofrenici come sciampo Dop o macchine Renault, con la sola differenza che loro non sono vendibili. Ma come spiegare appunto che la produzione capitalistica non cessa di arrestare il processo schizofrenico, di trasformare il soggetto in entità clinica rinchiusa, come se vedesse in questo processo l'immagine della propria morte venuta dall'interno? Perché fa dello schizofrenico un malato, non solo a parole, ma in realtà? Perché rinchiede i suoi pazzi, invece di vedere in essi i suoi eroi, il suo proprio compimento» (Ivi, p. 279).

rivoluzionario vincolandone l'energia al corpo del capitale. Con una mano decodifica flussi (di lavoro, denaro, corpi, merci, ecc.) con l'altra simultaneamente introduce una macchina assiomatica. Ad ogni deterritorializzazione segue sistematicamente una nuova riterritorializzazione. Solo in questo modo il capitalismo si forma come sistema, almeno apparentemente, "coerente".

La potenza del capitalismo, per i filosofi francesi, risiede proprio nella sua assiomatica immanente, che è lo spiegamento delle sue linee di forza: essa non è mai saturata, ma può essere sempre rinnovata con un nuovo assioma in aggiunta a quelli precedenti; «il capitalismo definisce un campo d'immanenza e non cessa di riempirlo»²⁹². Se tutte le formazioni sociali pre-capitalistiche, come abbiamo già osservato in precedenza, operano per codificazione e surcodificazione, il capitalismo opera per decodificazione schizofrenica dei flussi e simultaneamente sostituisce i codici con un'assiomatica immanente in grado di legare e riconnettere nel sistema i flussi liberati, scongiurando il limite assoluto, la schizofrenia, lo stato di assoluta liberazione dei flussi su di un corpo sociale totalmente deterritorializzato e desocializzato. Il capitalismo, quindi, deve sempre inibire la propria tendenza ed energia e «ciò che decodifica con una mano, assiomatizza con l'altra»²⁹³. Deve allontanare e respingere il limite assoluto sostituendolo con quei limiti relativi immanenti riprodotti su scala sempre allargata. Si può dire, infatti, che esso non ha alcun limite esterno, ma ne ha solo uno assoluto, e infiniti limiti interni che non cessa di porre e superare. Il limite assoluto è il grande limite schizofrenico, la decodificazione assoluta dei flussi in grado di dissolvere il *socius (il corpo senza organi)*, sempre da allontanare. Mentre gli infiniti piccoli limiti interni sono relativi alle condizioni di produzione e di circolazione del capitale, e sono superati incessantemente ed estesi a scala più vasta.

La schizofrenia scorre in tutto il campo economico e sociale capitalistico, ne ricopre ogni poro della superficie, ma la sua energia è sempre immediatamente assorbita e convertita dagli ingranaggi del capitale²⁹⁴. I flussi monetari, i linguaggi

²⁹² Ivi, p. 285.

²⁹³ Ivi, p. 279.

²⁹⁴ «E, in un tale regime è impossibile distinguere, anche solo in due tempi, la decodificazione e l'assiomatizzazione che vengono a sostituire i codici scomparsi. I flussi vengono decodificati e assiomatizzati contemporaneamente da parte del capitalismo» (Ivi, p. 280).

bancari e della finanza, ad esempio, sono «realtà perfettamente schizofreniche»²⁹⁵, ma operano unicamente se amministrati dall'assiomatica livellante che li ordina e li lega al servizio totale del capitalismo. La schizofrenia, allora, non s'identifica con esso, non è la sua identità o la sua "anima" nascosta, piuttosto la sua rovina o la sua morte nel momento in cui i flussi, prendendo una linea di fuga incontenibile, oltrepassano "il muro" del limite esterno assoluto e non solo quei piccoli limiti interni relativi.

Per più ragioni, sostengono Deleuze e Guattari, le operazioni effettuate dal sistema capitalistico eccedono la decodificazione e la surcodificazione e, a differenza dei sistemi economici ad esso precedenti, si deve usare il termine assiomatica per descriverne l'"apparato" e il funzionamento. In primo luogo, si parla di codici quando le istanze d'antiproduzione, il corpo sociale o statale si appropriano di parte dei flussi economici, ossia quando un flusso economico è tagliato, bloccato, anche da una potenza extraeconomica. Detto altrimenti, quando il segno di desiderio rappresenta sia un'istanza economica e produttiva, sia un'istanza extraeconomica²⁹⁶. Se pensiamo al segno d'alleanza della macchina territoriale primitiva, esso aveva un significato sociale e familiare, ossia indicava un "punto" dell'estensione del sistema d'alleanza e filiazione, ciò che si può definire con il termine antiproduzione, e allo stesso tempo era un segno economico, segno della circolazione del debito, il motore della macchina scambista, e di una relazione debitore/creditore. Il capitalismo presenta invece un'assiomatica economica e sociale che si differenzia e si contrappone ai codici. La moneta, ad esempio, diventata quantità astratta, è indifferente alla natura e alla qualità dei flussi che fa scorrere, e in quanto equivalente generale avente valore in sé può non solo continuare a valere, ma aumentare il proprio valore e ad espandere il capitale. Il capitale, infatti, circolante sotto forma di denaro o moneta, o nella forma totalmente astratta dei movimenti finanziari, possiede il suo scopo unicamente in sé stesso. Nel capitalismo, i flussi di

²⁹⁵ Ibidem

²⁹⁶ «Insomma non c'è codice se non dove un corpo pieno come istanza d'antiproduzione si piega sull'economia e se la appropria. Ecco perché il segno di desiderio, in quanto segno economico che consiste nel far scorrere e nel tagliare i flussi, è accompagnato da un segno di potenza necessariamente extraeconomico, benchè abbia nell'economia le sue cause e i suoi effetti (per esempio il segno d'alleanza in rapporto con la potenza del creditore)» (Ivi, p 282).

moneta o denaro, capaci di rigenerarsi illimitatamente, e il rapporto differenziale tra dx e dy , tra flusso di lavoro e flusso di capitale, o tra flussi di finanziamento e flusso di reddito, esprimono un processo contrario a quello atto a stabilire dei codici: il capitale, corpo pieno, si differenzia da ogni altra formazione in quanto vale già di per sé come istanza economica totalizzante e ripiega tutto su di sé e sulla produzione senza l'intervento di fattori extraeconomici suscettibili d'isciversi in un codice. L'antiproduzione, dismesso il suo carattere trascendente, è piegata sulla produzione a tal punto da esserne coestensiva.

Sviluppando tali condizioni e grazie alla dissoluzione di tutti i codici, il capitalismo nel suo concreto divenire ritrova il proprio senso nell'assenza assoluta di ogni limite. E l'illimitatezza non riguarda unicamente la quantità astratta, del denaro ad esempio, ma «l'assenza effettiva di limite o di termine per il rapporto differenziale in cui l'astratto diventa qualcosa di concreto»²⁹⁷.

L'ultimo carattere grazie al quale distinguere l'assiomatica da un sistema di codici riguarda il rapporto tra i nuovi sistemi di registrazione e memoria e la collettività, i corpi che compongono e vivono nel e per il capitale. La scrittura e il linguaggio, come abbiamo visto, cambiano radicalmente aspetto e struttura, e conseguentemente mutano tutte le superfici di registrazione, d'iscrizione. Il corpo non è iscritto, marcato, come nel sistema di connotazione selvaggio, ed i segni non sono più deputati alla creazione della grande memoria collettiva delle parole, la Cultura. La fabbricazione della memoria umana non passa più attraverso la scrittura, ma tramite un flusso liquido ed indefinito di codici. Anche il "segno del grande Despota" - il linguaggio assoggettato al Significante dispotico, l'imperialismo della macchina di scrittura - è finito; in breve l'epoca della scrittura è tramontata. L'assiomatica capitalistica, rispetto ai codici, trova i propri organi di percezione, esecuzione e memorizzazione, senza bisogno della scrittura, ma utilizzando una molteplicità d'immagini fluttuanti che richiedono canali fluidi. Tutto ciò ricade anche sull'individuo e sulla collettività. Nonostante la circolazione di carte d'identità e altri accurati mezzi d'identificazione e controllo, la persona è solo un numero, una derivata, o una funzione delle quantità astratte circolanti del capitale e diventa "concreta" nel concretizzarsi di queste quantità: il soggetto è totalmente depersonalizzato, considerato ed iscritto nel corpo

²⁹⁷ Ivi, p. 284.

pieno del capitale unicamente come cellula numerica di forza lavoro. Nella dittatura dell'oggettualità, in cui tutto dev'essere facilmente mercificabile, il soggetto non è solo reificato, sfigurato e "ossificato", per dirla con Adorno²⁹⁸, ma la sua esistenza individuale viene "smaterializzata" e piegata sotto il dominio di una nuova identità astratta: l'individuo è una funzione, un Numero o un Immagine del corpo auto-riproduttivo del capitale-denaro.

Il soggetto diviene un corpo-lavoro senza "volto", territorio e cultura, pura merce: il fenomeno permanente dell'emigrazione/immigrazione, flussi di profughi e flussi di migranti, lo spostamento o deterritorializzazione della forza lavoro, non sono allora un effetto negativo o imprevisto del sistema, ma un effetto totalmente previsto e altresì al servizio del funzionamento della grande macchina.

Vediamo più nel dettaglio il rapporto tra le macchine tecniche e produttive del capitale ed il funzionamento della macchina sociale, ovvero tutto ciò che costituisce l'antiproduzione. Lo Stato capitalistico, fornito di una propria assiomatica sociale, con i suoi organi di decisione e la sua burocrazia, favorisce la congiunzione e regola i flussi economici e di produzione decodificati, ma in un modo che lo spinge sempre più a integrarsi e fondersi con la struttura del capitale. Ed è in questo senso che 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»²⁹⁹. Lo Stato capitalistico, dalla natura completamente differente dai suoi "antenati", cessa di codificare e surcodificare, piuttosto organizza il funzionamento e i "colpi a vuoto", dirige processi e il rispettivo allargamento smisurato del limite: «uno Stato non ha mai a tal punto perso potenza, per porsi con tanta forza al servizio del segno di potenza economica. E questo ruolo, lo stato capitalistico lo ha assunto ben presto [...]»³⁰⁰. Si ritrova ad essere esso stesso un prodotto della macchina economico produttiva e al servizio dei suoi flussi, forzato a divenire ad essa immanente; detto altrimenti, esso si confonde con il capitale

²⁹⁸ Si veda in riferimento il testo di T. W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, tr. it. di F. Peri e A. Bellan, a cura di I. Testa, Diabasis, Parma 2010.

²⁹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 286.

³⁰⁰ Ivi, p. 287.

stesso³⁰¹. In esso tutto si confonde e si fonde in un'unica rete assiomatica economico-sociale complessa, un unico impianto sociale e produttivo.

Nel breve saggio *Poscritto sulle società di controllo*³⁰², contenuto in *Pourparler*, Deleuze mette in luce la differente strutturazione delle società disciplinari, situate storicamente da Foucault tra il XVII e il XIX secolo, rispetto a quelle di controllo, affermatesi successivamente alla Seconda Guerra mondiale. Nelle prime, le istituzioni e gli organi, “dalla scuola alla caserma, dalla caserma alla fabbrica”, sono stabili e si ripetono, nelle seconde sono stati metastabili e in continua evoluzione. Kafka, nella lettura deleuziana, descrive nel romanzo *Il processo* (1925) la forma giuridica dell'assoluzione apparente delle società disciplinari e il differimento illimitato delle società di controllo, in continua variazione. Nelle società disciplinari insistono due poli: uno è la firma che iscrive l'individuo, mentre il secondo è un numero che ne determina la posizione in rapporto alla massa. I due poli, individuale e sociale-collettivo, non sono scissi e opposti, ma il potere è immediatamente individualizzante e massificante, ovvero «costituisce come corpo coloro sui quali si esercita, e modella l'individualità di ciascun membro del corpo»³⁰³. Nelle società di controllo, come quella capitalistica, l'unica cosa essenziale è la cifra, il “lasciapassare” sostitutivo alla “parola d'ordine” delle società disciplinari, che compone il linguaggio di controllo: gli individui sono ora dei “dividuali”, e le masse un bacino di dati. Un agglomerato differenziato di campioni per i mercati e per il marketing, dati numerici per i movimenti bancari fluttuanti³⁰⁴.

³⁰¹ «Lo Stato è allora determinato a svolgere un ruolo sempre più importante nella regolazione dei flussi assiomatici, sia riguardo alla produzione e alla sua pianificazione, sia riguardo all'economia e alla sua “monetizzazione”, al plusvalore e al suo assorbimento (dall'apparato stesso di Stato)» (Ibidem).

³⁰² Il breve saggio *Poscritto sulle società di controllo* è apparso in “L'autre journal”, n.1, maggio 1990, ora è contenuto in G. Deleuze, *Pourparler*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000 (2014).

³⁰³ G. Deleuze, *Pourparler*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000 (2014), cit., p. 237.

³⁰⁴ «[...] la fabbrica ha ceduto il posto all'impresa. La famiglia, la scuola, l'esercito, la fabbrica non sono più ambienti analogici distinti che convergono verso un proprietario, sia esso lo Stato o un potere privato, ma le figure cifrate, deformabili e trasformabili di una stessa impresa che ha solo dei gestori [...]. Le conquiste di mercato si fanno per assunzione di controllo, non più per formazioni disciplinari, attraverso il fixing più che ricorrendo all'abbassamento dei costi, per trasformazione del prodotto, più che per specializzazione della produzione [...]. Il servizio vendite è diventato il centro o l'anima dell'impresa. Il

Un'altra caratteristica del tutto rilevante della società moderna è l'assorbimento di ogni differenza di classe in un'unica classe, quella borghese, la classe "decodificata e decodificante". Nel campo d'immanenza capitalistico, il capitalista, il proletario, il commerciante, il piccolo imprenditore, il banchiere, l'industriale, sono tutti assoggettati al capitale. Sono agglutinati ai suoi flussi variabili e del tutto privati di ogni godimento, anche di quello del consumo. Anche il capitalista, il "tesorizzatore" dominato dalla passione per la ricchezza astratta (il valore), è un ingranaggio della smisurata macchina globale. Nella schiavitù generalizzata dello Stato dispotico, osservano Deleuze e Guattari, si potevano discernere i padroni dagli schiavi, il sistema di produzione dalle strutture dell'antiproduzione, nel campo d'immanenza capitalistico-borghese non c'è invece alcun signore, ma una schiavitù orizzontale senza precedenti: «più schiavo dell'ultimo degli schiavi, primo servo della macchina affamata, bestia da riproduzione del capitale, interiorizzazione del debito infinito, anch'io sono schiavo, ecco le parole del nuovo padrone»³⁰⁵. Deleuze e Guattari, tuttavia, non negano la differenza reale e materiale tra una classe dominante ed una dominata, tra un imprenditore ed un salariato, tra gli oppressi e oppressori, si può sempre distinguere, infatti, bipolarizzando il campo sociale ed economico, a livello materiale di produzione, un soggetto a cui è estorto plusvalore e un soggetto estorsore. Se però si afferma la coesistenza delle differenze entro un'unica macchina estesa, la lotta di classe, decaduta ogni ideologia, se viene perpetuata attraverso una netta scissione tra classi opposte, proletariato e borghesia, sulla base di posizioni antagoniste all'interno della struttura economica, come voleva il movimento socialista rivoluzionario, è forse obsoleta. Lo scenario è cambiato radicalmente e l'opposizione è tra la classe e i "fuori-classe", tra chi è ingranaggio della macchina sociale capitalistica e chi in qualche modo se ne sottrae: tra capitalista e rivoluzionario-schizo. Detto altrimenti, tra un divenire asoggettato e represso (molarizzato) e un divenire desiderante collettivo che sappia costruirsi e sperimentare una linea di fuga "alternativa". Gli anti-Edipo, infatti, ci mettono in guardia con un avvertimento del tutto politico: bisogna non solo avere una rinnovata coscienza di classe e una conoscenza del movimento storico oggettivo, ma prestare attenzione a

marketing è ora lo strumento del controllo sociale e forma la razza impudente dei nostri padroni» (Ivi, p. 239).

³⁰⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 289.

ciò che si desidera, se si desidera la repressione o un divenire rivoluzionario, poiché il capitalismo, come il fascismo, il socialismo e qualsiasi partito, ne può approfittare. È sempre una responsabilità del desiderio: «Come spiegare che il desiderio si lascia andare a operazioni che non sono misconoscimenti, ma investimenti inconsci assolutamente reazionari?»³⁰⁶. Utilizzando termini adorniani potremmo dire allora che la struttura auto-repressiva del soggetto, la tendenza all'auto-alienazione e alla reificazione sono sue "variabili" costitutive.

Possiamo concludere l'analisi di questa parte de *L'anti-Edipo* dedicata al *socius* capitalistico ribadendo la pregnanza e l'attualità del testo di Marx. Come già aveva descritto nel *Capitale*, il duplice aspetto di movimento della macchina è, da un lato, la sua tendenza a sviluppare senza tregua l'essenza soggettiva della ricchezza astratta, il "produrre per produrre" che avviene nella forma della produzione e valorizzazione del capitale stesso, dall'altro la spinta a superare ogni barriera e limite immanente, -"deteritorializzando sempre più lontano" -, che viene riproposto su scala sempre allargata. Da un lato tutto è decodificato e deteritorializzato, dall'altro, per evitare che i flussi di capitale arrivino sulla luna, e restino sulla terra, simultaneamente si riterritorializza a scala mondiale, planetaria. Così i flussi finanziari sono sempre tenuti a freno dal sistema bancario, e il movimento di deteritorializzazione o delocalizzazione degli impianti di produzione e forza lavoro, dal centro verso la periferia, è simultaneamente seguito da una riterritorializzazione dalla periferia al centro³⁰⁷. La società moderna si sviluppa oscillando tra questo movimento tra due poli, vero e proprio *double-bind schizofrenico*.

Dalla distinzione delle tre grandi macchine sociali - il *socius* primitivo territoriale, il *socius* dispotico barbarico, ed infine la macchina moderna immanente decodificante i flussi sul corpo pieno del capitale denaro - emergono, pertanto, tre distinti generi di rappresentazione operanti attraverso specifici elementi superficiali. La macchina selvaggia agiva codificando i flussi tramite l'estensione del sistema di

³⁰⁶ Ivi, p. 293.

³⁰⁷ «Sotto il primo aspetto il capitalismo non cessa di superare i propri limiti, deteritorializzando sempre più lontano, "dilatandosi in un'energia cosmopolitica universale che sovrverte ogni barriera e ogni limite"; ma, sotto il secondo aspetto, strettamente complementare, il capitalismo non cessa di avere limiti e barriere che gli sono interni, immanenti, e che in quanto tali, appunto non si lasciano superare se non riproducendosi su scala allargata (sempre più riterritorializzazione, locale, mondiale e planetaria)» (Ivi, p. 296).

connotazione, la macchina dispotica ha instaurato il sistema della subordinazione, ovvero l'ordine del Significante operando mediante surcodificazione, mentre la macchina capitalistica civilizzata si espande grazie ad un sistema di coordinazione-congiunzione immanente per decodificazione dei flussi. Pertanto, i tre elementi superficiali in atto della rappresentazione del desiderio nel *socius* del capitalismo moderno sono: la deterritorializzazione, l'assiomatica e la riterritorializzazione.

5.3. Il cerchio dei simulacri

«Ecco l'avvento della macchina edipico-narcisistica, molto più subdolo del regno sotterraneo dei feticci della terra, o del regno celeste degli idoli del Despota: «Non più glifi e geroglifici,...noi vogliamo la realtà oggettiva, reale...cioè l'idea-Kodak...per ogni uomo, per ogni donna, l'universo non è ciò che circonda l'assoluta piccola immagine di se stesso o di se stessa...Un'immagine! Un'istantanea Kodak in un film universale d'istantanee» [...] Ecco tutta la serie, *feticci, idoli, immagini e simulacri*: feticci territoriali, idoli o simboli dispotici, tutto è ripreso dalle immagini del capitalismo che le spinge e le riconduce al simulacro edipico».

G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*

Nelle due prime forme di *socius*, la produzione sociale e umana non è mai del tutto indipendente dal sistema economico vigente. Nel caso della macchina territoriale, come abbiamo avuto modo di analizzare, la famiglia è del tutto coestensiva ed immanente al sistema economico che declina alleanze e filiazioni. La famiglia è una prassi aperta, integrata al campo economico-sociale. Nel capitalismo in cui la forza-lavoro e il capitale costante sono agglutinati entro i flussi dell'unico corpo del capitale-denaro, la famiglia è disinvestita da ogni funzione sociale e messa *fuori-campo*. Essa è *privatizzata*, ossia è del tutto esclusa dall'ordine economico. Eppure per essa, spiegano Deleuze e Guattari, passano le immagini di tutti gli elementi della produzione economica. La famiglia infatti, benché sia esclusa del campo sociale, si ritrova ad avere piegati o applicati su di sé tutti gli elementi del campo sociale stesso: in essa circolano non le persone individuali, ma *i simulacri delle persone individuali*. Gli individui, sostengono Deleuze e Guattari, sono innanzitutto dei “punti-segno” sociali, ossia delle *funzioni* che riflettono le quantità astratte circolanti nel campo d'immanenza capitalistica: «sono precisamente configurazioni o immagini prodotte dai punti-segno, dei tagli-flusso, delle pure “figure” del capitalismo: il capitalismo come capitale personificato, cioè come funzione derivata dal flusso di capitale, il lavoratore come forza-lavoro personificata, funzione derivata dal flusso di

lavoro»³⁰⁸. Nel campo d'immanenza capitalistico in cui tutto è immagine, le persone private sono allora dei *simulacri*³⁰⁹, ossia delle *immagini di secondo grado*: sono immagini delle immagini del capitale, immagini delle figure economico-sociali circolanti nel campo capitalistico. Detto altrimenti, le persone private *sono i rappresentanti di secondo grado delle immagini del capitale*³¹⁰. Ne consegue che il

³⁰⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 301.

³⁰⁹ Dopo *Logica del senso* (1969) Deleuze abbandona progressivamente la nozione di simulacro. L'univocità dell'essere implica che il senso degli essenti sia ontologicamente identico: il senso è identico per tutti i modi che lo esprimono. Gli essenti sono espressioni, segni o modi dell'Essere. Il molteplice degli essenti o delle significazioni acquisisce pertanto lo statuto di simulacro: «dato che la differenza numerica che lo disloca nell'universo è, per quanto attiene alla forma d'essere cui essa rinvia (il pensiero, l'estensione, il tempo, ecc) puramente formale e, per quanto attiene alla sua individuazione, puramente modale. Se come dovuto, si registra allora come simulacro ogni differenza che non possiede uno statuto reale, ogni molteplicità il cui statuto ontologico è quello dell'Uno, il mondo degli essenti diventa la scena dei simulacri dell'Essere» (Alain Badiou, *Deleuze, «il clamore dell'Essere»*, cit. p. 31). La nozione di simulacro va tematizzata a partire dal significato che assume in *Differenza e ripetizione*. a) In primo luogo assume rilevanza nell'operazione deleuziana di rovesciamento del platonismo. Deleuze ritiene che il vero problema di tale sistema non sia prevalentemente l'istituzione della differenza tra un'*originale* e una copia, ma, piuttosto, il tentativo di fondare e formulare la differenza tra una copia e il simulacro attraverso la mediazione di un modello originario (*Idea*). Detto altrimenti Deleuze ritiene che il problema risieda primariamente nell'autenticazione come pratica regolativa e normativa per il pensiero - in riferimento all'*Idea* -, e secondariamente nell'identificazione. b) In secondo luogo Deleuze contesta l'identità come entità statica dal valore trascendente e regolativo che misura la potenza del pensiero e distribuisce i concetti e ciò che è in loro potere sulla base del suo primato, a cui gli altri concetti devono necessariamente corrispondere formalmente venendo assunti dalla potenza uniformante dell'Identico. Il simulacro, rispetto al valore regolativo dell'*Idea* ha invece valore dissimulativo. In *Differenza e ripetizione*, quando Deleuze è ancora vicino allo strutturalismo, il simulacro risponde alla dimensione del simbolico/virtuale, e alle esigenze della ripetizione. Concetto fondamentale per l'ontologia, è utilizzato in secondo luogo per delineare i tratti essenziali della vita psichica (inconscio differenziale). Dalla stesura dell'opera con Guattari il concetto di simulacro viene sostituito dalla nozione di molteplicità e in seguito da quella di rizoma in *Mille piani*, avendo Deleuze la necessità di nuove forme concettuali che rispondessero in modo più adeguato alla nuova immagine del pensiero, ma soprattutto che fossero in grado di rendere esplicito il passaggio dal campo del simbolico al Reale. La nozione di simulacro, in questo senso, è ancora legata alla critica della concettualità derivante dal pensiero platonico dell'identità e dell'*Idea* trascendentale, ovvero la critica all'immagine classica del pensiero, diversamente i concetti di molteplicità e rizoma sono adatti ad una formulazione di una filosofia positiva in presa diretta con il reale. Ne *L'anti-Edipo*, però, il concetto di *simulacro*, come abbiamo avuto modo di vedere, è utilizzato in un modo ancora differente: sono le immagini di secondo grado, gli essenti o i significanti, degradati a pure entità formali e modali, circolanti nel campo d'immanenza del capitalismo.

³¹⁰ Le immagini della storia si compongono in una lunga serie: i *feticci* primitivi territoriali, gli *idoli* o i simboli dispotici ed infine le *immagini* e i *simulacri* del capitalismo, ovvero gli essenti o i significanti degradati a pure entità modali e formali del capitale.

concetto di “privatezza” è pertanto frantumato: «le persone private sono un’illusione, immagini di immagini o derivate di derivate»³¹¹.

Come afferma *L’anti-Edipo*, la macchina edipico-narcisistica del capitalismo è una produzione immanente d’immagini sociali ed economiche ad opera dei flussi decodificati, che funzionano inserendosi in seconda battuta su quelle immagini familiari che sono conseguentemente investite dal desiderio del soggetto privato. La famiglia, quindi, si ritrova ad allestire un microcosmo espressivo-figurale rappresentante le immagini del campo sociale-economico interiorizzato; microcosmo in cui circolano le persone private come immagini di secondo grado, come simulacri. La famiglia ingloba le stesse figure del capitale e le applica all’ordine familiare: il microcosmo familiare edipico è il terreno d’applicazione dell’assiomatica sociale, è il sottoinsieme su cui insiste coercitivamente l’insieme del campo sociale-economico. «Padre, madre, bambino diventano i simulacri delle immagini del capitale: Il signor Capitale, la signora Terra e il loro bambino, il Lavoratore»³¹². Edipo non è inventato dalla psicanalisi, è piuttosto il capitalismo ad allestire il simulacro della madre, del padre a simulacro della Legge, a pretendere un soggetto scisso, castrato e mancante³¹³. Esso è il luogo di ritenzione e di riflusso delle determinazioni sociali e di conversione di tutte le immagini sociali nei simulacri del cerchio familiare. Il desiderio soggettivo sottoposto alla Legge non osa desiderare se non all’interno del triangolo allestito da Edipo, se non investendo entro l’ordine di quei simulacri dalle “sembianze” familiari. Il desiderio, con la complicità di Edipo, passa dall’ordine produttivo e reale all’ordine simbolico rappresentativo (il sogno, il fantasma, il lapsus, ecc.). La libido (la sessualità), determinata da Freud come essenza o natura soggettiva astratta del desiderio, è sempre richiusa all’ambito familiare, ad un cerchio figurale intimo rappresentativo ed espressivo in cui si ritrova sempre un “voler dire”. Il desiderio, relegato all’ambito pulsionale e regolato dall’ambito controllabile della sessualità - misurata dall’ordine della

³¹¹ Ivi, p. 302.

³¹² G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Op. cit., p. 301.

³¹³ «Papà, mamma, io, si è sicuri di ritrovarli ovunque...Il regno delle immagini, ecco il nuovo modo in cui il capitalismo utilizza le schize e svia i flussi: immagini composite, immagini ripiegate su immagini, in modo che alla fine dell’operazione il piccolo io di ciascuno, ricondotto al suo padre-madre. sia veramente il centro del mondo» (Ivi, p. 303).

rappresentazione del dispositivo edipico-familiare -, non osa più produrre, creare, *smuovere il reale*³¹⁴.

Edipo è il risultato di un divenire e l'esito di un processo: è la fabbricazione macchinica della nostra storia culturale, sociale ed economica. È l'effetto genealogico della lunga storia universale della contingenza. Esso, infatti, compie una lunga migrazione: in ogni forma sociale esso ricopre una funzione differente. Il limite Edipico ha sempre svolto il ruolo di rappresentante spostato del desiderio, è sempre stato la sua immagine falsata. Nel campo sociale-economico-familiare del sistema esteso d'alleanze e filiazioni della macchina territoriale primitiva Edipo non trova spazio, se non come falsa immagine, come limite truccato, ed è pertanto un *limite vuoto inoccupato*. Nella macchina dispotica, il limite edipico è occupato simbolicamente dal Despota, ma non è né vissuto, né abitato. È solo nel *socius* capitalistico e con il corpo-pieno del capitale denaro che il limite edipico diviene *rappresentante del desiderio*, «nel senso che le immagini sociali prodotte dai flussi decodificati si ripiegano effettivamente su immagini familiari ristrette investite dal desiderio». Con il capitalismo *si desidera con Edipo e attraverso la Legge*: il soggetto desiderante è finalmente modellato sulla sua immagine. Il desiderio è saldato alla mancanza - attraverso il significante fallico che opera la castrazione simbolica iniettando la mancanza nel soggetto - ed attraverso la mediazione-interiorizzazione della Legge può avere accesso al desiderio. E la mancanza è proprio ciò che serve al capitale per riprodurre soggetti docili e infinitamente disponibili alla mercificazione, al consumo.

L'ambito familiare non è altro che la nuova territorialità sociale che consente al capitale di prostrarre e mantenere il proprio dominio. E lo fa semplicemente interiorizzando quel *limite assoluto* – soglia oltre la quale ogni forma sociale si sfalda - innestandolo direttamente nella produzione sociale e nel sottoinsieme familiare di Edipo. Il limite assoluto interiorizzato è Edipo che cattura il desiderio limitandone ogni linea di fuga produttiva. *Il triangolo edipico familiare è il nuovo dispositivo, la nuova territorialità intima e privata su cui il capitalismo ripiega il desiderio per codificarlo e contenerlo*. È ciò che gli consente di mantenerlo

³¹⁴ «Freud è il Lutero e l'Adam Smith della psichiatria. Egli mobilita tutte le risorse del mito, della tragedia, del sogno, per re-incatenare il desiderio, questa volta all'interno» (Ibidem).

dissociato dalla produzione ripiegandolo nella rappresentazione e nell'ordine del simbolico e dell'immaginario, relegandolo all'ambito codificato della famiglia ed estrapolandolo dal reale poiché è in esso che si fabbrica e si crea ogni cambiamento possibile.

Si tenga ben presente che Deleuze e Guattari non vogliono invalidare totalmente la psicanalisi né svalutare l'istituzione culturale e sociale della famiglia, né tantomeno demonizzare il capitalismo. Quello che interessa loro è, come si evince dall'analisi, portare Edipo all'*autocritica*. E ciò significa decostruire il suo legame irriflesso con il capitalismo e con ogni dispositivo di controllo politico e sociale. Il vero problema, infatti, è costituito dagli effetti sociali del discorso psicanalitico in concomitanza con tutte le istituzioni sociali quali la scuola, la prigione, l'ospedale psichiatrico, ecc., e dalla relazione dell'ambito familiare privato con questi³¹⁵.

La proposta di Deleuze e Guattari non ha solo una finalità critica, ma anche il compito positivo di ripensare e formulare, al di sotto del contesto familiare, la natura degli investimenti sociali inconsci; soprattutto, vuole «scoprire dietro il fantasma individuale la natura dei fantasmi di gruppo», indagare il campo trascendentale dell'inconscio spingendo i simulacri stratificati al punto in cui cessano di essere immagini di immagini e rivelano tutte le figure astratte dell'intero campo economico e sociale prima nascoste ed interiorizzate dal soggetto. Tale proposta vuole ripensare il soggetto a partire dall'analisi del campo sociale ed economico, trovando il suo personale “punto di soggettivazione” all'interno dei concatenamenti collettivi d'enunciazione ove “ciascuno agisce e patisce”. Allo stesso tempo vuole ripensare un desiderio al di fuori dell'ambito psicanalitico e rappresentativo secondo l'ordine della produzione, nella possibilità di aprire a nuove direzioni di coscienza.

È vero, allora, che *L'anti-Edipo* mette in opera una scrittura produttiva ed eversiva e ripensa il desiderio producendolo dopo averlo disinnestato da qualsiasi struttura. In esso si anima un'analisi microscopica e molecolare del segno e della scrittura, delle formazioni sociali delle forme economiche ove si giocano le sorti del soggetto e prima ancora, della collettività. *L'anti-Edipo*, pertanto, non è da relegare

³¹⁵ «[...] Pedagogie sessuali, per le inceppate ermeneutiche accademiche, pronte a barattare l'esaurita macchina strutturalistica con i più elaborati congegni del vecchio freudismo rimesso a nuovo dal significante lacaniano: insomma per tutto quello che rappresenta, in una società a corto fiato, una nuova direzione di coscienza» (Ivi, p. XXXIV- Introduzione di A. Fontana).

ad una mera funzione intellettuale: il suo programma è filosofico, etico e politico. Inaugurando un certo modo di fare filosofia e letteratura, spinge non solo a ripensare le contraddizioni interne al capitalismo ma anche ad un pensiero - che sia filosofico o inerente all'ambito psicanalitico - restio a produrre nel reale nuovi ambiti concreti di libertà³¹⁶. Se *L'anti-Edipo* è un laboratorio di sperimentazione, uno spazio letterario desiderante di produzione, il dibattito intellettuale si trasforma allora immediatamente in una prassi etico-politica. Ripensare il reale per spogliarlo da ogni stratificazione accecante operata dal pensiero rappresentativo e dai suoi codici significa metterlo a nudo per poterlo riprogrammare arrischiando il desiderio.

L'anti-Edipo è tuttavia un libro epocale, e va contestualizzato in un periodo di forte movimentazione culturale, (quello degli anni '60 e '70), contro un patricentrismo imperante ed una generale fossilizzazione sociale. Forse il capitalismo attuale non richiede più l'ambito familiare e il simulacro edipico quale luogo eminente di contenimento del desiderio e della soggettività. Esso, piuttosto, diffonde i suoi segni e le sue immagini in ogni territorio sociale, in ogni ambito affettivo, educativo e collettivo: territorializza ovunque. I simulacri del capitalismo non hanno più un ambito di ripiegamento privilegiato ma sono estesi per intero nel campo sociale: tutto è segno di potenza economica. La terra, decodificata di ogni significato simbolico, è posseduta dai segni del capitale-denaro. Godimento e consumo non sono più in rapporto alle cose, ai corpi, all'essere delle cose, ma sono in riferimento a ciò che le cose indicano. Ed esse indicano esclusivamente il gioco infinito dei segni del capitale-denaro. Il godimento e il consumo delle cose sono trasformati in godimento del segno: è il segno ad attrarre e a consumare il desiderio. Il desiderio non consuma più la cosa o il valore d'uso della cosa, che non vale più in se stessa e trae il proprio valore dalla capacità di essere segno, di significare. Il desiderio *si perde nel valore segnico, gode del codice* indefinitamente e consuma la capacità di

³¹⁶ «[...] Si erano presi il Significante, il simbolico e la mancanza come forme costitutive del reale, e correlativamente come strumenti concettuali per pensarlo, in realtà non sono che forme indotte, secondarie [...]. È come se ci dicessero: non avete mai pensato in reale nella sua produttività molecolare e macchinica (un reale senza significati e senza interpretazioni) ma avete pensato quel che ne resta una volta compiuta l'operazione di ricodificazione e di assiomatizzazione molare: la caverna platonica, nient'altro che il simbolo dell'immaginario, le nostre millenarie abitudini di pensiero [...] uscire dalle credenze, liberarci dalle superstizioni, combattere contro tutto il "nero" degli appestati morali, dagli untori accademici, dei grandi inquisitori ideologici, degli sbirri istituzionali, dei mormoni politici e dei quaccheri culturali. Programma quasi etico» (Ivi, p. XXXII- Introduzione di A. Fontana).

significazione della cosa entro il bacino di Significazione infinito del capitalismo. Tutte le cose, quindi, divenute oggetti-segno, segno-del-segno, sono simulacri emanati da un unico Significante, il capitale-denaro.

Conclusioni

«Il desiderio non cessa di lavorare la storia, anche nei periodi peggiori».
G. Deleuze, F. Guattari, *Deleuze e Guattari si spiegano...*

Questa conclusione non vuole essere un bilancio finale, ma piuttosto rilanciare e dilatare ancora il campo problematico aperto da *L'anti-edipo*. Dopo la pubblicazione dell'opera, in più occasioni, accademiche e non, Deleuze e Guattari hanno pubblicamente chiarito e riaffrontato le questioni da loro investigate, facendo più volte emergere il nesso tra desiderio e potere. L'organizzazione del potere, infatti, è l'unità del desiderio e dell'infrastruttura economica. Il desiderio non è per nulla un fatto privato, ma è sempre di per sé un territorio o uno spazio politico di mediazione o di coercizione. Ogni dispositivo e ogni specifico apparato di potere riconducono i desideri e gli enunciati in un rapporto con le significazioni dominanti. Il desiderio funziona sempre appaiato alle macchine sociali in un'interazione di scambio continua. La libido è già, ad esempio, in un rapporto immediato con lo spazio collettivo e ogni investimento soggettivo è immediatamente in rapporto ad un codice, a una codificazione della sessualità. Così come un enunciato soggettivo, prima di essere espressione della singolarità, deve corrispondere ad un corpo d'enunciazione collettivo entro cui quello soggettivo può significare. Come spiega Deleuze in *Pourparler*, è importante, in primo luogo, capire l'organizzazione del potere, come quest'ultimo determina il modo in cui il desiderio entra nella sfera economica; e viceversa, come quest'ultima influenza la struttura del potere, della politica e del sociale nell'assorbimento della libido. Analizzare che cosa c'è di razionale e di irrazionale in una società, come quella capitalistica, ad esempio, significa osservare come gli individui perseguono e realizzano i propri interessi definiti dal campo economico e sociale, ma anche scendere al di sotto di tali interessi ove scorre il desiderio «e ogni sorta di flusso libidinale inconscio che costituisce il delirio di

questa società»³¹⁷. Per Deleuze e Guattari parlare di liberazione del desiderio significa precisamente, a scampo di ogni equivoco, aumentarne la propagazione «nelle scuole, nelle fabbriche, nei quartieri, negli asili nido, nelle prigioni. Non si tratta di controllare, di totalizzare, ma di entrare nello stesso piano di oscillazione. Finché si oscilla tra uno spontaneismo imponente dell'anarchia e il codice burocratico e gerarchico di un'organizzazione di partito, non c'è liberazione di desiderio»³¹⁸. E tale propagazione può condurre anche alla conquista di nuove forme di collettività e nuovi spazi sociali e affettivi. La dimensione soggettiva e collettiva acquistano allora, anche quando la vita può sembrare oppressa, la decisiva responsabilità di agire. In *Logica del senso* Gilles Deleuze racconta come lo scrittore Joe Bosquet sia capace di afferrare l'evento della sua ferita che dolorosamente affligge il suo corpo. Non è possibile rinnegare un accadimento o uno stato di cose: la ferita era già lì, «esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla»³¹⁹. Non si tratta di rimpiangere qualcosa - la ferita, così come una condizione sfavorevole d'oppressione o di sfruttamento - ma di afferrare ed affermare di un accadimento l'evento, il suo senso, per essere degni di ciò che accade. Così Deleuze può dire: «diventa l'uomo delle tue infelicità, impara ad incarnare la perfezione e il bagliore. Non è possibile dire di più, mai è stato detto niente di più: diventare degni di ciò che accade»³²⁰. La possibilità affermativa del soggetto risiede in quel bagliore - lo splendore dell'evento o il senso -, poiché ogni cambiamento, ogni opera, è figlia dell'evento³²¹. E produrre l'evento - cogliere il senso di ciò che accade - significa, in fondo, desiderare.

³¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Sul capitalismo e il desiderio*, in *Macchine desideranti, Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 2012, cit., p. 63.

³¹⁸ Ivi, p. 69.

³¹⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, Op. cit., p. 133.

³²⁰ Ivi, p. 134.

³²¹ «[...] diventare degni di ciò che accade, volerne dunque liberare l'evento, diventare il figlio dei propri eventi, è quindi rinascere, rifarsi una nascita, rompere con la propria nascita di carne» (Ibidem).

BIBLIOGRAFIA:

A) Bibliografia primaria. Opere di Gilles Deleuze e Félix Guattari:

DELEUZE G., *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, n. ed. *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002.

- *Nietzsche*, Presses Universitaires de France 1965; tr. it. di F. Rella, *Nietzsche*, Bertani, Verona 1973, n. ed. SE, Milano 1997 (2006).

- *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969; tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006.

- *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1972, n. ed. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

- *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975 (2011).

- *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di G. De Col, *Masochismo e sadismo*, Iota, Milano 1973, n. ed. *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 1991 (2007).

- *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, "Le XXe siècle", Hachette, Paris 1973 (1967); tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Rizzoli, Milano 1976, n. ed. SE, Milano 2004.

- *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; tr. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, prima ed. it. "cartografie" 1998, n. ed. con postfazione di A. Negri, Ombre Corte, Verona, 2011.

- *De L'Anti-Œdipe aux Mille Plateaux*, in «L'Are», Paris 1980; tr. it. *Dall'anti-Edipo a Mille Piani, Colloquio 1980 con Deleuze, a cura di Catherine Clement*, in Deleuze, *Immanenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.

- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la Différence, Paris 1981; tr. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995 (2008).

- *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990 (2011).

- *Pourparler*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000 (2014).

- *L'Épuisé*, Les Éditions de Minuit, Paris 1992; tr. it. di G. Bompiani, *L'Esauisto*, Edizioni Nottetempo, Roma 2015.

- *L'immanence: une vie...*, "Philosophie", 47, Paris 1995, pp. 3-7; tr. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, "aut aut", 271-272, 1996, pp. 4-7, ora in Deleuze, *Immanenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.

- *L'Abecedaire*, Les Éditions de Minuit, Paris 1996; ed. it. *L'abecedario di Gilles Deleuze* (con C. Parnet), a cura di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

- *L'isola deserta e altri scritti*, introduzione di P. A. Rovatti, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007.

- *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, introduzione di P. A. Rovatti, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.

DELEUZE G., GUATTARI F., *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. e introduzione a cura di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975 (2002).

- *Deleuze et Guattari s'expliquent...*, "La quinzaine Littéraire" n. 142, 1972 ; tr. it. *Deleuze e Guattari si spiegano...*, appendice a F. Guattari, *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*, Bertani, Verona 1974, ora in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.

- *Capitalismo e schizofrenia*, intervista di V. Marchetti pubblicata su "Tempi moderni", 12, pp. 47-64, 1972, successivamente ripresa in appendice a F. Guattari, *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*, con il titolo *Il linguaggio schizofrenico*; ora con il titolo *Capitalismo e schizofrenia* in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.

- *Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Antoine Burnier, C'est demain la veille*, Seuil, Paris 1973; tr. it di G. Morosato, *Sul Capitalismo e il desiderio*, in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.

- *Bilan-programme pour machines désirantes*, "Minuit", pp.1-25, Jan.1973; tr.it di M. Guareschi, *Bilancio-programma per macchine desideranti*, in M. Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, SaKe, Milano 2001, e in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.

- *Kafka pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975; tr. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, collana editoriale "Materiali" (n. 41), Feltrinelli, Milano 1975, n. ed. Quodlibet, Macerata 1996 (2013).

- *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma 1987, n. ed. it. Castelvechi, a cura di M. Carboni, Roma 2003 (2014).

- *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996 (2002).

B) Bibliografia secondaria. Letteratura critica e altre opere:

ADORNO T. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1966-1967); tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 1970 (2004).

- *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (1951); tr. it. di R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954 (2005).

- *La crisi dell'individuo*, tr. it. di F. Peri e A. Bellan, a cura di I. Testa, Diabasis, Parma 2010.

ADORNO T. W., HORKHEIMER M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc. 1944, per la nuova edizione S. Fischer Verlag GmbH Frankfurt am Main 1969; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 1966 (2010).

ARTAUD A., *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Éditions Gallimard, Paris 1967; tr. it. di A. Galvano, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1969 (2012).

- *Les Tarahumaras*, Gallimard, Paris 1974; tr. it. a cura di C. Rugafiori, H. J. Maxwell, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 2009.

BADIOU A., *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette Littératures, Paris 1997; tr. it. di D. Tarizzo, *Gilles Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004.

BAUDRILLARD J., *L'Échange symbolique et la mort*, Editions Gallimard, Paris 1976; tr. it di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979 (2007).

DERRIDA J., *De la grammatologie*, Édition de Minuit, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

DI CIACCIA A., RECALCATI M., *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

DONZELOT J., *Une anti-sociologie*, "Esprit", 12, 1972; tr.it di M. Tempestini, *Un'anti-sociologia*, in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.

FONTANA A., *Introduzione*, intr. a ed. it. di G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, pp. XI – XL.

FREUD S., *Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität, 1908*, (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929); tr. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino (2012).

- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905; tr. it. di M. Montinari, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino (2012).

- *Jenseit des Lustprinzips*, 1920; tr. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino (2012).

- *Abriss der Psychoanalyse*, 1940; tr. it. di R. Colorni, *Compendio di psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino (2009).

GALIMBERTI U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2006.

GODANI P., *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009.

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2009.

- *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1929 (1976); tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, n. ed. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001 (2006).

- *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Martin Heidegger Gesantaumsgabe 94, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 2014; tr. it. di A. Iadicicco, *Quaderni neri. 1931/1938. [Riflessioni II-VI]*, a cura di P. Trawny, Bompiani, Milano 2015.

- *Identität und Differenz*, Klett-Cotta – J. G. Cotta's sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1957; tr. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

- *Brief über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«Umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, n. ed. *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995 (2008).

KIERKEGAARD S., *Gjentagelsen*, tr. it. a cura di D. Borso, *La Ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, Edizione Angelo Guerini Associati, Milano 1991.

LEROI-GOURHAM A., *Le Geste et la Parole I, Technique et Langage*, A. Michel (coll. Sciences d'aujourd'hui) Paris 1964; *Le Geste et la Parole II, La Mémoire et les rythmes*, A. Michel (coll. Sciences d'aujourd'hui) Paris 1965; tr. it. di F. Zannino, *Il*

gesto e la parola I. Tecnica e linguaggio, Il gesto e la parola II. La memoria e i ritmi, Einaudi, Torino 1977.

LYOTARD J-F., *Capitalisme énergumène*, “Critique”, 1972; tr. it. di M. Ferraris, *Capitalismo energumeno*, in Jean-François Lyotard, *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell’opera*, prefazione di G. Vattimo, Multhipla edizioni, Milano 1979, ora in *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2012.

- *Discours, Figure*; tr. it. a cura di F. Mazzini, *Discorso, figura*, Mimesis, Milano 2008.

MAUSS M., *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris 1923-1924 (1950); tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 1965 (2002).

MARCUSE H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* 1964; tr. it. di L. Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967 (1999).

- *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press 1966 (1955); tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1964 (2001).

MARX K., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, IMEL, Moscow, 1939-1941 (1857-1858); tr. it. di E. Grillo *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970.

- *Formen, die der kapitalistischen produktion vorhergehn*, in MEW (Marx-Engels Weke) Dietz Verlag, Berlin 1983 (1857-1858); tr. it. di G. Brunetti *Forme economiche precapitalistiche*, con prefazione di E. J. Hobsbawm, Editori Riuniti, 1970.

MARX K., ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, IMEL, Moscow, 1932 (1846); tr. it. di f. Codino *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958.

- *Das Capital. Kritik der politischen Ökonomie*, Verlag Von Otto Meissner, Amburg 1867; tr. it. di D. Cantimori, *Il Capitale, critica dell'economia politica, I Libro*, Rinascita, Roma, 1951-1953, ora in *Il Capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Torino 2009.

- *Das Capital. Kritik der politischen Ökonomie*; tr. it. M. L. Boggeri *Il Capitale. III Libro*, Rinascita, Roma, 1954-1956, ora in *Il Capitale. Libro terzo*, a cura di B. Maffi, Utet, Torino 2009.

NIETZSCHE F. W., *Die Geburt der Tragödie* 1871; tr. it. *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 2010.

- *Also sprach Zarathustra* 1885; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1976.

- *Jenseits von Gut und Böse*, Naumann, Leipzig 1886; tr. it. *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1968, pp. 1-209 e edizione BUR, Milano 2007.

- *Wille zur Macht* 1887-1888; tr. it. *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Venezia 2006.

- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig, 1887; *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2004.

PRADELLA L., *L'attualità del Capitale. Accumulazione e impoverimento nel capitalismo globale*, Il Poligrafo, Padova 2010.

RECALCATI M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

RONCHI R., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.

SAUSSURE F. de, *Cours de linguistique générale*, a cura di Charles Bally, Albert Riedlinger, Albert Sechehaye, Losanna-Parigi, Payot, 1916; tr. it. a cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (1967).

TARIZZO D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

VANDONI F., RADAELLI E., PITASI P., *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano – Torino 2014.