

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Corso di Laurea Triennale in Filosofia



DESIDERIO E REPRESSIONE NEL
DIBATTITO FILOSOFICO NOVECENTESCO.
MARCUSE, DELEUZE E GUATTARI

Relatore:

Chiar.mo Prof. Gianfranco MORMINO

Elaborato Finale di:

Michele GALLONE

Matr. n. 795124

Anno Accademico 2013/2014

*Ai miei genitori,
custodi e sostegni del mio desiderio.*

Indice

Introduzione	4
1. – Marcuse e la dialettica del disagio occidentale.....	7
1.1 – La ridefinizione della metapsicologia freudiana.....	7
1.2 – La società repressiva.....	17
2. – Al di là del principio di prestazione.....	25
2.1 – Tracce del Grande Rifiuto.....	25
2.2 – Libera autosublimazione.....	33
3. – Deleuze e Guattari: l'inconscio mistificato	41
3.1 – Macchine desideranti e delirio politico.....	41
3.2 – Contro il paradigma edipico	50
4. – Autoritarismo e schizoanalisi.....	61
4.1 – La schizofrenia come processo	61
4.2 – Desiderio di repressione.....	71
Conclusioni	84
Bibliografia	88
Filmografia.....	90

INTRODUZIONE

La scoperta dell'inconscio fu la "grande ferita" patita dalla cultura occidentale ai primordi dello scorso secolo. Ne risultò un'immagine dell'essere umano pesantemente trasfigurata: erano in pericolo non solo la libertà e la razionalità umane, ma, più profondamente, gli stessi presupposti per la fiducia in una qualche forma di esistenza compiuta e felice. Il caos indomabile della dimensione istintuale, insieme alla sanzione paradigmatica di una mancanza primaria come connotato ontologico dell'essere umano, parevano destituire qualunque ottimistica immagine di un quadro sociale non improntato alla rinuncia e alla rassegnazione di fronte al duro volto della necessità. Questa immediata portata sociopolitica degli studi di Freud apriva, tuttavia, un quesito di fondo: è davvero *per forza* così? L'inconscio ci racconta sul serio di un'umanità definitivamente marchiata dall'abbandono, dall'ostilità e dalla lacerazione narcisistica, o non può essere forse proprio la goccia che fa traboccare il vaso di un riscatto più fondato e urgente che mai? Nel panorama filosofico novecentesco, Herbert Marcuse da un lato, Gilles Deleuze e Felix Guattari dall'altro, sono tra gli autori che maggiormente hanno colto l'interrogativo e si sono fatti carico della scoperta delle dimensioni e delle implicazioni di questo immediato intreccio tra la psicoanalisi e la critica sociale, tra la psiche e la *polis*. Il desiderio, ormai svincolato dall'arena secondaria e sminuente in cui il pensiero occidentale lo ha spesso collocato, diventa una categoria di primo piano per l'analisi filosofica della civiltà e del presente. Questa rimarcata imprescindibilità non riguarda solo l'espressione di ciò che *siamo*, ma (qui sta la novità) la rivendicazione di ciò che *possiamo* essere. Il riconoscimento della sfera pulsionale e irrazionale dell'essere umano non è cruciale per la constatazione antropologica che suggella definitivamente una miseria e un'angoscia cui l'esistenza sarebbe tragicamente condannata, bensì per la condanna delle forme di convivenza e di organizzazione che alimentano proprio quella falsa constatazione, e che, al contempo, ne traggono beneficio. Se l'inconscio ha in un primo tempo giustificato la repressione, sia Marcuse, sul piano di una rilettura critica della psicoanalisi che pure rimane fedele alle sue categorie e al suo linguaggio, sia Deleuze e Guattari, sul terreno di una radicale discontinuità rispetto al pensiero freudiano, vogliono usarlo per condannarla, mostrando non solo che occorre agire su di esso per confida-

re nell'efficacia di qualsivoglia programma di azione politica, ma che è proprio *in virtù* di esso che l'azione è intrinsecamente necessaria e giustificata. Il desiderio e l'inconscio diventano i nomi della rivendicazione filosofica di un'esistenza piena, non più condannata al giogo della penuria, della fatica e dell'esercizio politicamente interessato della Legge, intesa come pratica di segmentazione, imposizione di dicotomie e applicazione di coordinate organizzatrici al complesso dell'esperienza e della volontà umane.

Questo ribaltamento di prospettiva, sintetizzando gli orizzonti dei due pur eterogenei momenti filosofici trattati, è scandibile in tre passaggi di fondo, che il presente lavoro tenterà di illustrare focalizzandosi in particolar modo su due tra le opere più celebri degli autori scelti: *Eros e civiltà* per Marcuse, *l'Anti-Edipo* per Deleuze e Guattari. In primo luogo, l'esigenza di ricondurre alla storia gli assunti più pessimistici del pensiero freudiano, svincolandoli dal *pathos* di una irrimediabilità inscritta nell'origine e nel destino della specie umana, e mostrando che, se vi è repressione, non è possibile separarne la genesi e la natura dalle specifiche circostanze sociali ed economiche in cui la collettività è di volta in volta proiettata. In secondo luogo, la negazione dello stato di carenza e di privazione congenita all'esistenza, sia sul piano delle prospettive di mutamento storicamente realizzabili e delle possibilità offerte dallo sviluppo tecnico ed economico contemporaneo, sia sul piano ontologico, teorizzando un desiderio positivo, produttivo e immanente, anziché perennemente incline all'assolvimento trascendente di una incompiutezza ineludibile. In terzo luogo, e di conseguenza, la ragionevolezza di un'immagine del desiderio liberato che non sia destinata a infrangersi sullo scoglio di una ferocia antisociale consustanziale alla sfera degli istinti, mostrando come la sua emancipazione implichi direttamente la libera espletazione della sua natura, il recupero della sua immagine più autentica, non più snaturata o truccata dal concorso delle componenti politiche, culturali e religiose degli apparati repressivi. Siffatto volto del desiderio mostra un limite e una Legge a esso direttamente immanenti, a patto che il suo libero sviluppo sia armonico e non lacerato dall'imposizione di un limite esterno e strumentale. Corollario di questo aspetto è che proprio a causa della ferocia interessata delle tecnologie del potere, semmai, l'istinto e l'inconscio assumono connotati aggressivi e mortiferi, sia nei confronti dell'Altro (si vedrà come una certa medesima categorizzazione del soggetto produca

effetti nefasti sulla dimensione pulsionale), sia nei confronti di se stesso: il fenomeno comprende trasversalmente il disagio e le malattie mentali, le istanze più propriamente distruttive e regressive dell'istintualità umana, e, punto decisivo, gli impulsi più reconditi e irrazionali che, in misura determinante, agiscono nei processi di costituzione dei regimi politici di impronta autoritaria, o, più in generale, nella persistenza incontrastata di assetti sociali iniqui e repressivi.

La prima parte del percorso proposto prenderà le mosse da *Eros civiltà*, fornendo una analisi che segue orientativamente l'itinerario di fondo del testo, focalizzandosi in particolar modo sulla dialettica tra repressione e istinto di morte, e interrogandosi sulla misura in cui essa determina e sfigura i rapporti tra il dominio del desiderio e la libertà. Nella seconda parte si tenterà di ricavare dall'*Anti-Edipo* l'immagine di un inconscio e di un pensiero orientati alla molteplicità e al divenire, intesi come l'anello di congiunzione tra l'esperienza umana e la globalità del reale. Si mostrerà come, nella radicale prospettiva di Deleuze e Guattari, i postulati e i paradigmi della psicoanalisi minino alla base questo connotato positivo del desiderio, in favore di specifiche istanze che, nello specifico contesto capitalistico, lo inducono ad assumere caratteri masochistici e dispotici. Infine si tenterà di tirare le somme del discorso sulle relazioni tra godimento, inibizione e morte, traccia di fondo di tutta la trattazione, anche tenendo conto del quadro del consumismo contemporaneo e degli sviluppi successivi all'esperienza politica e culturale di cui i testi che si è scelto di esaminare furono simboli e promotori.

1. MARCUSE E LA DIALETTICA DEL DISAGIO OCCIDENTALE

1.1 *La ridefinizione della metapsicologia freudiana*

Ne *Il disagio della civiltà*, scritto nel 1929, Sigmund Freud traeva le somme di un percorso teorico che aveva condotto la psicoanalisi alla formulazione di una radicale lettura del rapporto tra l'individuo e il contesto di aggregazione sociale in cui è inserito, del conflitto tra gli istinti primari dell'uomo e l'organizzazione collettiva della sua esistenza, con le annesse strutture sociali, economiche, culturali e morali. Il padre della psicoanalisi si era impegnato a delineare le ragioni e lo svolgimento di un perenne attrito tra il singolo e l'insieme, associandolo a un fondamentale esercizio repressivo perpetrato dalla civiltà sulla libido e sugli impulsi aggressivi. La società cresce e si conserva reprimendo e sublimando gli istinti, e l'azione limitante e coercitiva è inderogabilmente applicata dalla cultura alla sfera più fundamentalmente biologica dell'essere umano. La nozione del *Super-io* indica l'interiorizzazione di istanze repressive il cui effetto, per la salvaguardia dell'ordine civile, non può che concretizzarsi in un dispendioso sacrificio di "felicità". Il *principio di piacere*, che mira alla cieca e integrale soddisfazione degli istinti primari, si scontra con gli ostacoli naturali e sociali che implicheranno la sua sostituzione con il *principio di realtà*, un'istanza di misurazione e mediazione tra le esigenze dell'*Es* e l'ambiente esterno. Freud aveva esplorato, su diversi piani (storico, sociologico, metapsicologico) quel momento ideale in cui il singolo, perdendo l'originaria condizione di "fusione" totalizzante con il mondo, di percezione dell'ambiente come pura disponibilità all'assolvimento del bisogno narcisistico e della soddisfazione fine a se stessa, si costituisce, diventa, appunto, *singolo* rispetto a molti, e più in generale rispetto a un mondo estraneo ai propri impulsi. Il desiderio subiva la forza della repressione perché la collettività si preservasse. Dal piacere alla limitazione, dal gioco alla fatica, dall'immediatezza all'attesa, dall'appagamento cieco all'angoscia, in nome della sicurezza. La cultura non può essere senza negare in una certa misura gli istinti sessuali e gli istinti aggressivi. In ciò la teoria freudiana si avvaleva anche delle precedenti indagini congetturali sulla genesi del senso di colpa collettivo e transgenerazionale scaturito dal presunto parricidio originario. Si trattava del coronamento di un itinerario che esibiva il carattere potenzialmente fertile della psicoanalisi in ambiti di ricerca non più esclusiva-

mente legati alla pratica clinica. Avviandosi alla conclusione del saggio del 1929, Freud azzardava: «Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa gli stessi mezzi, non saremmo giustificati nel fornire la diagnosi che alcune civiltà, o epoche civili, – forse l'intero genere umano, – sono divenuti “nevrotici” per effetto del loro stesso sforzo di civiltà? [...] Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero ricollegarsi suggerimenti terapeutici, con la pretesa di offrire grande interesse pratico. Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. [...] aspettiamoci pure che un giorno qualcuno intraprenda l'arrischiata impresa di tale patologia delle comunità civili»¹.

Quello di “patologia sociale” è un concetto non di rado associato a una serie di sviluppi tematici ricorrenti nel contesto della filosofia politica moderna e contemporanea. E con *Il disagio della civiltà* la psicoanalisi sanciva definitivamente il proprio statuto di scienza umana in grado di accostarsi ad altre discipline e ad aspirare a una versatilità e a una globalità teorica che la svincolassero da una identificazione esclusiva della stessa come paradigma di intervento tecnico sul disagio del paziente. Ma buona parte delle potenzialità di contributo filosofico e antropologico della psicoanalisi non trovò una piena espressione negli sviluppi post-freudiani della materia. Secondo alcune letture critiche, tra i cosiddetti “revisionisti” neofreudiani trapelava una sorta di “timidezza”, se non una decisa volontà di rimozione, nei confronti degli aspetti più speculativi e radicali nel pensiero freudiano: se da un lato alcuni autori facevano riferimento al ruolo delle condizioni ambientali sull'insorgenza delle patologie nevrotiche, dall'altro non ne seguiva una formulazione teorica che si assumesse nettamente e polemicamente l'incarico di condurre un'adeguata critica della profonda incidenza repressiva delle condizioni socioculturali sulla sfera del desiderio e degli istinti. Il culturalismo neofreudiano finiva per sminuire la portata del disagio della civiltà a favore di una tematizzazione del conflitto conformista e indebolita, che celava il rischio di una concezione sostanzialmente individualistica e “borghese” del soggetto. In tale quadro, la psicoanalisi rischiava di degenerare in ideologia.² Non a

¹ Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà* (1930), in Id. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. italiana di Sandro Candreva ed Ermanno Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1971, 1999, cit. pp. 278-279.

² Cfr. Jean-Michel Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse* (1969), trad. italiana di Luigi Banfi, Ugo Mursia Editore, Milano 1970, pp. 52-59.

caso questo tipo di scuole rigettava idee come la pulsione di morte: il nuovo impianto teorico attuava una cospicua rimozione del fondamento pulsionale a favore di un'esaltazione di valori ideali (felicità, progresso), cui si aggiungeva una viva tendenza a interpretare la terapia in termini di riadattamento conciliante del paziente con il quadro sociale costituito³.

Lo spirito polemico contro queste ambiguità di fondo da lui intraviste negli eredi del padre della psicoanalisi fu uno dei moventi del lavoro del filosofo tedesco Herbert Marcuse (1898 – 1979), di cui nel 1955 fu pubblicata l'opera più celebre: *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Marcuse è stato una figura di spicco all'interno di un terreno di ricerca che, soprattutto nella seconda metà del novecento, ha prodotto tentativi di sintesi fra una matrice tradizionalmente marxista e gli elementi filosoficamente e politicamente fecondi della psicoanalisi, nell'ambito di un progetto di comprensione del presente e di critica sociale che fu tra i quadri programmatici fondanti della Scuola di Francoforte. Il carattere rivoluzionario dell'opera di Marcuse consiste in una riconsiderazione di fondo dell'influsso che la civiltà esercita sulla struttura istintuale dell'uomo, avvalendosi, quale referente indispensabile, del Marx teorico dell'alienazione⁴. Contro le inclinazioni di allineamento culturale e pratico al sistema capitalistico che la psicoanalisi stava assumendo, soprattutto negli Stati Uniti, dove il filosofo si era trasferito durante il nazismo, *Eros e civiltà* volle essere non solo un recupero, ma anche una prospettiva di rielaborazione critica di alcuni degli aspetti più "eversivi" del freudismo, a partire dal presupposto per cui trattare la teoria freudiana delle nevrosi senza focalizzarsi a dovere sulle opere di Freud sulla cultura significherebbe già abbandonarsi a una prospettiva «incapace di rispecchiare in modo autentico il carattere rivoluzionario della psicanalisi»⁵.

Fondamento di questo celebre saggio è dunque il quadro a suo tempo delineato da Freud: crescita culturale ed equilibrio sociale implicano la rinuncia pulsionale e l'addomesticamento dell'Eros e dell'aggressività. La civiltà sposta, per sublimazione, la sfera istintuale dall'appagamento fine a se stesso sulle attività socialmente utili. «L'adattamento del piacere al principio della realtà implica il soggiogamento e la de-

³ Cfr. Massimo Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea – I problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 186.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 168.

⁵ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 44.

viazione del potere distruttore della soddisfazione istintuale, la repressione del suo aspetto incompatibile con le norme e le relazioni vigenti nella società, e per ciò stesso, implica la transustanziazione del piacere medesimo. Coll'istituirsi del principio di realtà, l'essere umano che sotto il principio del piacere era stato poco più che un'accozzaglia di tendenze animali, è diventato un Io organizzato»⁶. Civiltà e libertà giacciono in una condizione drammaticamente antitetica. «Il principio della realtà si materializza in un sistema di istituzioni. E l'individuo che cresce nell'ambito di un sistema di questo genere, sente le esigenze del principio della realtà come esigenze di legge e ordine, e le trasmette alla prossima generazione»⁷. Ma se è vero che la natura e, soprattutto, la civiltà, hanno esercitato una sistematica pressione sul desiderio e sulla dimensione istintuale, il modo in cui Freud caratterizza questo processo sembra attribuirgli un carattere di “trascendenza” rispetto alle vicissitudini storiche: principio di piacere ed esigenze sociali sono eternamente in dissidio, così da rendere praticamente utopica l'idea di un'organizzazione che riduca ai minimi termini la limitazione della felicità e l'influsso coercitivo della morale, della legge, della cosiddetta “cattiva coscienza”, dei meccanismi di controllo e di potere. «Ma la teoria di Freud contiene anche elementi che invalidano questa razionalizzazione, che scuotono la tradizione predominante nel pensiero occidentale, che contengono perfino accenni al contrario»⁸. Marcuse si propone di estrapolare e portare alle estreme conseguenze questi accenni, «rimettere in discussione questo pessimismo di Freud, pensando alla possibilità di una cultura non repressiva, *cominciando dalla stessa psicanalisi*»⁹.

Egli procede, seguendo Freud, a una disamina del modo in cui la struttura psichica repressiva si sviluppa sul piano *ontogenetico* (individuale) e *filogenetico* (collettivo). Quando una parte dell'Es si “distacca” dal nucleo originario e dà luogo all'Io, cui sono delegate le funzioni percettive e di “esplorazione” della realtà, allo scopo di “proteggere” l'Es, modulandone e filtrandone gli impulsi, al principio di piacere si contrappone il principio di realtà, custode di un saggio compromesso tra le istanze dell'Es e le opportunità e i rischi presentati dal mondo esterno. La strada per la soddisfazione diventa più articolata, lunga e tortuosa. Allo stesso tempo l'autorità

⁶ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), trad. italiana di Lorenzo Bassi, Giulio Einaudi Editore, Torino 1964, 1967, 2001, cit. p. 61.

⁷ Ivi, p. 62.

⁸ Ivi, p. 64.

⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 72.

dei genitori e le norme culturali configurano l'istanza psichica del Super-Io. «Col progredire della civiltà e col crescere dell'individuo, il ricordo dell'unità tra libertà e necessità viene sommerso nell'accettazione della illibertà necessaria; razionale e razionalizzato, il ricordo stesso si piega davanti al principio della realtà»¹⁰. Ma benché rimanga chiaro, in generale, che «un'organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di tutte le forme storiche del principio della realtà nella società civile»¹¹, la natura di questa repressione, nel susseguirsi dei diversi contesti storici, è mutevole. Le necessità che impongono l'inibizione istintuale sono fattori esterni, esogeni, quindi non pertinenti alla natura intrinseca degli istinti. Se dunque Freud sostiene l'essenzialità storica della repressione, è perché tende univocamente a considerare eterna la stessa carenza che la giustifica¹². Questo è il passaggio che Marcuse contesta: se le condizioni socio-ambientali variano (ipotesi non contemplata da Freud) «la stessa dinamica degli istinti può venir modificata al variare dei fattori esterni ad essi. Se quindi tali fattori si modificano perché la penuria viene sconfitta, si attenuerà la lotta per l'esistenza, l'intensità delle energie impiegate per la produzione potrà diminuire e sarà di conseguenza necessaria una minore repressione»¹³. La declinazione del principio di realtà assume diverse sembianze a seconda delle condizioni storico-economiche in questione. «Freud, con la rassegnata accettazione del principio di realtà come base della civiltà, non metteva in discussione la repressione degli istinti come condizione della convivenza civile; Marcuse, al contrario, introduce una doppia rottura di questi concetti: *questa* civiltà non è necessariamente *la* civiltà, e quindi *questo* principio di realtà non è *il* principio di realtà»¹⁴. Una determinata organizzazione esercita una forma di dominio con *specifiche* peculiarità e implicazioni sullo sviluppo del soggetto. Di conseguenza, il genere di repressione cui l'uomo occidentale contemporaneo è sottoposto è il risultato di una "versione" del principio di realtà, con determinate e storicamente collocabili conseguenze psicologiche e psicopatologiche. «La stessa quantità di repressione istintuale [...] costituirebbe un grado elevato di repressione in una fase matura della civiltà, nella quale il bisogno di rinuncia e

¹⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 78.

¹¹ Ivi, p. 79.

¹² Cfr. J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, p. 79.

¹³ Leonardo Casini, *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Carocci Editore, Roma 1999, cit. p. 60.

¹⁴ Ivi, p. 58.

di lavoro è considerevolmente ridotto dal progresso materiale e intellettuale»¹⁵. Occorre discernere la repressione generica e quella “contingente”. Pertanto Marcuse introduce due concetti chiave: la *repressione addizionale* e il *principio di prestazione*. Entrambe le nozioni sono correlate alle concezioni freudiane della repressione e del principio di realtà, ma indicheranno quella “porzione” di restrizione acuita in diretta dipendenza dall’organizzazione di una formazione di potere e di un sistema socio-economico, con particolare riferimento alla struttura capitalistica della società moderna¹⁶. «Mentre ogni forma di principio della realtà esige comunque un grado e una misura notevole di indispensabile controllo repressivo degli istinti, le istituzioni storiche specifiche del principio di realtà e gli specifici interessi del dominio introducono controlli *addizionali* al di là e al di sopra di quelli indispensabili all’esistenza di una comunità civile»¹⁷. Se è vero che il soffocamento della sfera istintuale ha a che fare con il problema della gestione della penuria, che rende necessaria l’esperienza della *rinuncia* e della fatica lavorativa in nome della sopravvivenza e della stabilità, è anche vero che, nel corso della storia, a taluni individui è stato imposto un quantitativo di fatica e di inibizione superiori, in concomitanza con specifiche forme di dominio e connesse gestioni delle risorse produttive.

L’entità di questa strutturazione repressiva spazia, per esempio, dalla divisione gerarchica del lavoro alla strutturazione della sfera intima e sessuale, “filtrata” e direzionata verso la genitalità, «in modo da desessualizzare quasi completamente gli impulsi parziali e le loro “zone” al fine di conformarli alle esigenze di una specifica organizzazione sociale dell’esistenza umana»¹⁸. Il corpo stesso diventa il suolo di uno sfrondamento del desiderio e delle sollecitazioni pulsionali, così da essere più agevolmente impiegato come strumento di lavoro alienato; si profila ad esempio una progressiva attenuazione dei sensi, dal momento che l’esperienza spontanea della vicinanza, il flusso di contatto immediato fra i corpi, veicolato dall’uso attivo di sensi come l’olfatto e il tatto, collidono con le istanze del dominio costituito. La vista diventa inderogabilmente lo strumento di interazione privilegiato. Come scrive Palmier: «Il principio di prestazione è un aspetto molto più crudele del principio di real-

¹⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 124.

¹⁶ Cfr. M. Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, p. 167.

¹⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 81.

¹⁸ Ivi, p. 82.

tà. [...] L'ideologia del dominio, come aveva già dimostrato Wilhelm Reich, esige che tutta la sessualità sia praticamente rimossa, tollerando soltanto una sessualità nevrotica. La sublimazione è oramai il destino necessario delle pulsioni che sfuggono alla rimozione generale. Ne consegue un considerevole rafforzamento delle pulsioni di aggressione.»¹⁹ La sessualità, originariamente perversa-polimorfa, è segmentata e dirottata verso uno scopo: l'iniziazione del soggetto alla società passa dalla castrazione e dalla strutturazione edipica²⁰. «La soddisfazione degli istinti parziali e della genitalità non procreativa viene repressa come perversione, o, a seconda del loro grado di indipendenza, sublimata»²¹. Si consolida l'opposizione tra il perseguimento del fine procreativo e la natura di alcune pratiche sessuali, interdette e collocate nella categoria del "perverso". Lo stesso Freud aveva osservato che «gli impulsi perversi devono emergere più intensi di quanto non sarebbero stati se al soddisfacimento sessuale normale non si fosse frapposto alcun reale impedimento»²². E poco dopo: «Chiamiamo pervertita un'attività sessuale appunto quando ha rinunciato al fine riproduttivo e persegue il conseguimento del piacere come fine a sé stante. Comprendete dunque che il punto di rottura e la svolta nello sviluppo della vita sessuale sopraggiungono nel momento in cui questa si subordina agli intenti della riproduzione»²³. La perversione è una componente del grande "residuo" antropologico prodotto dalle codificazioni della soddisfazione istintuale. Come si vedrà: «In virtù della loro ribellione al principio di prestazione in nome del principio di piacere, le perversioni rivelano una profonda affinità con la fantasia, quale attività psichica "rimasta esente dalle prove della realtà, e subordinata unicamente al principio del piacere"»²⁴. Insomma, la psicoanalisi rivela che «se la storia dell'uomo si identifica con quella della sua repressione, la storia del suo inconscio è quella del suo sforzo incessante per sfuggire a questa repressione»²⁵.

Sebbene in misura minore rispetto all'Eros, anche l'istinto di morte è modulato dalle forze costrittive della civiltà, da un lato favorendo, per esteriorizzazione degli

¹⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, p. 84.

²⁰ Cfr. M. Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, p. 168.

²¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 84.

²² Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917, 1932), trad. italiana di Marilisa Tonin Dogana ed Ermanno sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1969, 1978, 1983, 2010, 2012, cit. p. 282.

²³ Ivi, p. 288.

²⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 92.

²⁵ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 80.

impulsi distruttivi, il dominio sulla natura e il progresso tecnico, dall'altro a sostegno dell'istanza punitiva del Super-Io. Ma nonostante questi impieghi il progresso civile comporta un aumento di impulsi aggressivi. Sia l'istinto di vita che l'istinto di morte partecipano della repressione, «ma la severità continua del Super-Io minaccia costantemente questo salutare equilibrio»²⁶. Gli istinti aggressivi sono soggiogati e posti al servizio dell'Eros, ma più la civiltà progredisce e l'umanità si aggrega, più si accumulano pericolosi quantitativi di aggressività repressa, ai danni della vitale "solidità" dell'Eros. Per illustrare questo aspetto, Marcuse ripropone la "genealogia della repressione" sul piano filogenetico, alludendo alla teoria freudiana del parricidio originario. Una significativa parte di ciò che è l'uomo ha radice nei contenuti che il suo inconscio, su un piano universale ed extrasoggettivo, conserva, e nella fattispecie nel senso di colpa per l'uccisione del padre primordiale, detentore del dominio sulle donne del gruppo (in una condizione congetturale di origine della storia umana) e rappresentante repressivo dell'ordine e della stabilità. Il misto ambivalente di odio e affetto dei figli per il padre, il desiderio di imitarlo e sostituirlo li inducono, secondo Freud, ad annientarlo, per poi ripristinarne l'autorità, distribuendola fra più soggetti. Al senso di colpa per il parricidio, sottolinea Marcuse, si unisce così un senso di colpa per aver tradito l'iniziale proposito della liberazione del desiderio e della decostruzione dell'ordine. Questo auto-tradimento è dovuto alla natura ormai saldamente radicata del principio di realtà, che deve a tal punto guardarsi dalla pressione pulsionale da arrivare al linciaggio del padre, proprio perché le sue restrizioni, per quanto intollerabili, non erano sufficientemente efficaci contro gli impulsi incestuosi. Si delinea una sorta di circolo vizioso psicodinamico: la paura della punizione contro il principio di piacere porta a una ribellione contro la presente forma repressiva del principio di realtà, solo per instaurarne una forma maggiormente efficace, che si traduce anche in una progressiva esclusione e sottomissione della donna. Il timore della punizione è tanto radicato da richiedere una minaccia ancora più intensa e intimidatoria. «Rovesciare il re-padre è un crimine, ma un crimine è anche la sua restaurazione – e l'uno e l'altro sono necessari al progresso della civiltà. Il crimine contro il principio della realtà è riscattato dal crimine contro il principio del piacere: così la

²⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 95.

redenzione annulla se stessa»²⁷. Impulso aggressivo ed esigenza di inibirlo si trasmettono di generazione in generazione. Si tratta della teoria freudiana del *ritorno del represso*, fenomeno che mina «non solo l'equilibrio dell'individuo ma anche quello di tutta quanta la civiltà, dato che i contenuti riemersi costituiscono, come dice Marcuse, “la storia ostracizzata e sotterranea della civiltà”»²⁸. Le affezioni incestuose infantili che la teoria psicoanalitica assume ne sono l'esemplificazione più basilare. Successivamente «gli eventi e le esperienze atte a “ridestare” il materiale represso [...] cozzano, sul piano della società, contro le istituzioni e le ideologie che l'individuo affronta ogni giorno e che riproducono, proprio nella loro struttura, tanto il dominio quanto l'impulso a rovesciarlo»²⁹. La figura paterna si trasferisce in diverse entità: la sua stessa immagine interiorizzata, la posizione sociale, gli educatori, Dio. L'equilibrio è maggiore e la costrizione, nella famiglia monogamica moderna, dove il monopolio paterno è minore, è più “soportabile”, in attesa del momento in cui il figlio passerà dal ruolo di Edipo a quello di padre. C'è da notare che l'astinenza precedentemente imposta dal padre primordiale ha posto le condizioni per lo sviluppo dei legami sociali, i rapporti a “meta inibita”. In questo senso si può osservare che se da un lato l'autorità paterna repressiva ha favorito l'azione dell'Eros come principio di aggregazione, dall'altro la pulsione incestuosa non è altro che una manifestazione dell'istinto di morte nella sua versione più radicale, il cosiddetto principio del Nirvana³⁰, la tendenza dell'organismo vivente a recuperare una condizione di stasi pre-vitale, antecedente alla tensione cui l'insorgere della distinzione tra soggetto e oggetto e la conseguente esperienza del bisogno e dello scontro con l'esterno lo sottopongono (il grembo materno in tal senso può rappresentare il Nirvana). Così il padre/civiltà agisce al servizio dell'Eros. La castrazione edipica è condizione di una repressione apparentemente imprescindibile. Impulsi repressivi e contrari al piacere e alla vita arrivano proprio in soccorso dell'originario impulso alla creazione di unità vitali sempre maggiori. Ma già nell'ipotesi freudiana sull'origine della storia è chiaro il carattere politico, e non dettato esclusivamente dalla necessità ambientale, della

²⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 107.

²⁸ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 79.

²⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 112.

³⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), trad. italiana di Anna Maria Marietti e Renata Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 1975, 2013.

dialettica della repressione³¹. Il punto focale è che più il padre proibitivo è identificato nelle (più pervasive e inglobanti) autorità sociali, più intense sono le tendenze aggressive, e dunque il senso di colpa inibitorio delegato a proteggere il soggetto e il gruppo dagli istinti svincolati, il quale a sua volta alimenta l'aggressività potenzialmente esteriore. Ma allora «una più forte difesa contro l'aggressività è necessaria; ma per poter essere efficace, la difesa contro un'aggressività più forte dovrebbe rafforzare gli istinti sessuali, poiché soltanto un Eros più forte può “legare” efficacemente gli istinti distruttivi. E questo è precisamente ciò che *la civiltà sviluppata non è in grado di fare*, poiché proprio la sua esistenza stessa dipende da irreggimentazioni e controlli più estesi e più intensi»³². L'organizzazione civile si fonda sull'impiego di parte degli istinti primari nell'attività lavorativa, e il modellamento intrapsichico è, come si vedrà, tanto più problematico nelle condizioni occidentali contemporanee. L'equilibrio tra l'impiego della libido e l'impiego degli istinti aggressivi non è mai stabile: la sublimazione dei secondi, in rapporto alla desessualizzazione, non è sufficiente. «Se essi sono i derivati dell'istinto di morte, non possono accettare, a metà strada, delle “sostituzioni”»³³. Gli istinti di morte mirano all'annullamento della vita, al Nirvana. Dal fatto che al progresso civile corrisponde un insistente accumulo di aggressività repressa, sorge addirittura il sospetto che sotto le pulsioni alla stabilità, all'aggregazione e alla crescita possa conservarsi una più remota tendenza regressiva che, per converso, li rende quasi funzionali a una “preparazione” del terreno per gli impulsi distruttivi, per l'anelito alla morte. Le potenzialità e le spinte distruttive si sono incrementate parallelamente allo sviluppo della civiltà, e, paradossalmente, proprio allo sviluppo di condizioni storiche ed economiche ragionevolmente più che sufficienti a consentire una diminuzione della repressione, e quindi della risposta aggressiva. Per procedere oltre, occorre dunque sviluppare il tema della repressione addizionale e dell'analisi della società avanzata, poiché proprio questo quantitativo superfluo di repressione esercitato a difesa degli interessi dominanti assume un ruolo cruciale sia sul piano teoretico che sul piano pratico.

³¹ Cfr. Herbert Marcuse, *L'idea del progresso alla luce della psicoanalisi*, in Id. *Psicanalisi e politica*, trad. italiana di Luigi Ferrara degli Uberti, Cristiano Camporesi, Furio Cerutti, Manifestolibri, Roma 2006, p. 78.

³² H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 117.

³³ Ivi, p. 122.

1.2 *La società repressiva*

Il processo storico di razionalizzazione delle strutture economiche e burocratiche ha condotto a quella peculiare forma di principio di realtà tematizzata da Marcuse, il principio di prestazione. «Ora la nostra cultura non è soltanto *repressiva*, è *adizionalmente repressiva*, e questo proprio inutilmente. Non è infatti la “lotta primordiale per l’esistenza” che determina questa repressione, ma la lotta sfrenata per il dominio del mondo»³⁴. Nella società capitalistica l’individuo è fatalmente inserito in un contesto di organizzazione e divisione del lavoro in cui la sua finalità “congenita” coincide con l’esecuzione automatizzata ed efficiente di funzioni prestabilite. «L’autorità della società è assorbita dalla “coscienza” e dall’inconscio dell’individuo, e opera sotto la forma dei suoi propri desideri, della sua moralità, e delle sue soddisfazioni. Nello sviluppo “normale”, l’individuo vive “liberamente” la propria repressione come vita propria: egli desidera ciò che si ritiene debba desiderare»³⁵. Il soggetto è integrato, abbraccia bisogni indotti, dispone di una vastissima gamma di possibilità di scelta e di consumo, ma gli è sottratta la propria indipendenza. In seguito Marcuse parlerà di “tolleranza repressiva” per descrivere questo appiattimento omologante delle società occidentali³⁶. La stessa industria dei divertimenti sopperisce al pericolo dell’opposizione che il principio di piacere potrebbe intraprendere contro la scansione temporale al cui ritmo la soddisfazione degli impulsi è costretta. Tutto deve essere infine assorbito e integrato dalla macchina capitalistica e dai suoi meccanismi di repressione “silenziosa”. Non è difficile rendersi conto di come il bombardamento di stimoli al consumo e l’imperativo a fruire sempre e comunque di merci sia una insidiosa fonte di tensione: è in fondo il libero mercato ad angosciare, il fatto che si abbiano infinite possibilità di scelta e al contempo l’obbligo di scegliere in fretta, che a breve sarà soppiantato da un nuovo obbligo, e così via. E se si considera il livello di libertà possibile in questa epoca, una notevole percentuale di repressione è più che mai irrazionale, arbitraria, ideologica, benché il suo funzionamento e i suoi meccanismi, dall’interno, appaiano perfettamente razionali e ideologicamente giustificati; «La legge e l’ordine sono identici con la vita della società stessa. Nello stesso

³⁴ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 84.

³⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 89.

³⁶ Cfr. Herbert Marcuse, *L’uomo a una dimensione* (1964), trad. italiana di Luciano Gallino, Giulio Einaudi Editore, Torino 1999.

processo si depersonalizza anche la repressione: la costrizione e l'irreggimentazione del piacere diventano ora una funzione (e un risultato "naturale") della divisione sociale del lavoro»³⁷. Date le circostanze, il problema della penuria e della gestione ordinata delle risorse si riduce a mero pretesto. Nella civiltà industriale la repressione agisce in modo razionale muovendo da premesse oggettivamente irrazionali.

Eppure la storia è disseminata di rivoluzioni, fermenti di rivolta, impulsi alla cesura, al superamento. Ma in questi fenomeni esiste, nota l'autore, una sorta di costante: il fatale verificarsi della sconfitta. Non si tratta solo di reazioni autoritarie, disorganizzazione, assenza di opportune condizioni storiche, mancanza di coscienza di classe. La sconfitta è anche, spesso, il sistematico tradimento psicologico delle premesse ideologiche. Questo è un punto essenziale: esiste una sorprendente facilità con cui la repressione è tanto integrata nella struttura psichica degli individui da diventare autoindotta e perfino oggetto di desiderio. Di conseguenza può esserci un fattore remoto ma politicamente e storicamente decisivo: il desiderio sotterraneo di essere sconfitti. La paura del disordine, della crisi, l'inquietudine per la natura esplosiva del desiderio e della *pars destruens*. Richiamandosi alla suddetta concezione freudiana della conservazione del senso di colpa in favore di una interiorizzazione profonda e solida del principio di realtà, Marcuse mostra l'analogia tra questa contraddizione e il senso di colpa dei figli ribelli per l'azione parricida. Ribelli e sottomessi si identificano con la macchina del dominio. «L'incorporazione economica e politica degli individui nel sistema gerarchico del lavoro, è accompagnata da un processo istintuale nel quale gli oggetti umani del dominio riproducono la propria repressione.»³⁸. La ribellione contro la struttura e la legge arreca un'auto-colpevolizzazione di fondo per aver attentato al necessario, unico e inderogabile equilibrio sociale. Il desiderio arriva ad ambire alla propria repressione.³⁹

³⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 124.

³⁸ Ivi, p. 126.

³⁹ Come accennato, Marcuse costeggia a più riprese l'idea metapsicologica che l'oppressione agisca in favore dell'istinto erotico di aggregazione, ed eserciti una violenza proprio per difendere la vita dalla potenza di un desiderio regressivo originariamente e intrinsecamente legato al principio del Nirvana, mirante alla restaurazione di una condizione di stasi pre-biologica. Il desiderio, a un livello estremamente "profondo", non sarebbe semplicemente mosso dal cieco e rischioso principio di piacere, ma sarebbe essenzialmente *orientato* alla morte, una prospettiva esplorata dal Freud degli anni 1919-1920 e venuta alla luce in *Al di là del principio di piacere*. Si è notato che Marcuse, lavorando su questa fase del freudismo, fa coincidere in più punti della sua opera il principio del Nirvana con l'attività al di là del principio di piacere della pulsione di morte: «In Marcuse, infatti, la pulsione di morte e l'al di là del principio di piacere perdono la loro eccentricità rispetto al principio di piacere. Assistiamo a una

Questo fenomeno si sposa con la circostanza per cui «quanto più vicina è la possibilità reale di liberare l'individuo dalle costrizioni giustificate a suo tempo dalla penuria e dall'immaturità, tanto più grande diventa il bisogno di mantenere e di organizzare razionalmente queste costrizioni per evitare che l'ordine del potere costituito si risolva»⁴⁰. Ciò è dovuto alla contraddizione per cui il progresso tecnico, oltre a incrementare la produzione, riduce inesorabilmente i quantitativi di tempo ed energia istintuale, dirottandoli sulla fatica lavorativa, laddove lo sviluppo economico potrebbe fornire ben più spazio per la libera espressione dell'Eros, inteso nel senso più ampio, come libero gioco delle facoltà creative, sensuali, estetiche. Allora la logica della produttività e del dominio deve essere riaffermata, ripristinata, deve radicarsi in maniera capillare nella struttura sociale ed esistenziale della collettività moderna. Ne consegue uno strumentale rallentamento del progresso (sprechi, armamenti, improduttività...) ⁴¹. Il potere, più che le sembianze della macchina oppressiva manifesta e fragorosa, sceglie vie più sotterranee, ma più efficaci, per insinuarsi nella coscienza degli individui, plasmarne l'intimità, la vita privata, le esigenze, le relazioni, i desideri, la quotidianità. La macchina del consumo produce bisogni, si adopera per irretire le coscienze e rivestire la struttura socioeconomica presente di una parvenza di necessità, trascendenza, e desiderabilità. La repressione passa anche attraverso una maggiore disponibilità di soddisfazione, con dirette conseguenze sul ruolo dell'arte o della sfera sessuale. La società dei consumi diminuisce il bisogno di sublimazione, il desiderio trova più soddisfazione, in maniera più liquida, inframmezzata, e questo

sorta di "positivizzazione" del *Todestrieb* di Freud e a un riassorbimento della pulsione di morte dell'orbita del principio di piacere in quanto tendente anch'essa al raggiungimento di uno stato di quiete» (M. Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, cit. p. 169). Difatti Marcuse scriverà: «E' la lotta tra i due principi che governano le pulsioni: il principio del piacere e il principio del nirvana. Hanno entrambi il medesimo scopo: la soddisfazione integrale e immediata dei bisogni vitali dell'uomo. Si potrebbe dire, anzi, che la stessa pulsione di morte è governata dal principio del piacere: essa costituisce il desiderio di ritornare allo stato prenatale» (Herbert Marcuse, *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualità politica di Freud*, inedito di una conferenza tenuta a Parigi il 14 maggio del 1962, in Id. *Scritti e interventi Vol. IV: Teoria critica del desiderio*, trad. italiana di Luca Scafoglio, Manifestolibri, Roma 2011, cit. pp. 55-56); «Freud ha visto l'unità originaria dei due istinti contrapposti [...]. Ma, direi, quasi spaventato, egli ha respinto questo pensiero e ha tenuto fermo alla dualità di Eros e istinto di morte, di principio del piacere e principio del nirvana» (Herbert Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, in Id. *Psicanalisi e politica*, cit. p. 42). Comunque si intenda la dicotomia adoperata da Marcuse, il significato che essa assume nella sua elaborazione, come verrà mostrato in seguito, è peculiare e delineato. Aggiungiamo che sul piano filosofico questa concezione "regressiva" del desiderio, che è un punto solitamente meno frequentato dalla letteratura su Freud, può rimandare a interessanti quesiti sulla natura e la "funzione" fondamentali di svariati vissuti o condizioni esistenziali a tutti familiari, come l'insoddisfazione, la noia, il fascino del pericolo.

⁴⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 128.

⁴¹ Cfr. H. Marcuse, *Repressione sociale e repressione psicologica*, p. 58.

porta il soggetto ad approvare lo *status quo*. La libido diventa merce⁴². «Si verifica così un paradosso: la società e l'ambiente naturale si *deerotizzano* nella misura in cui *aumentano i richiami di natura sessuale* in tutti i settori della vita sociale. La ragione di ciò sta nell'integrazione del sesso nella produzione e nella mercificazione, che lo privano di quel potere libidico alternativo che ne costituirebbe la vera natura più profonda»⁴³. Oggi molti autori notano come la dimensione delle relazioni e della sessualità sia pericolosamente schiacciata sulla logica del consumo, adeguata al ritmo frenetico, ma socialmente funzionale, di una sorta di riempimento standardizzato, controllato, umanamente svuotato, sia pure più "libero". «L'organizzazione della sessualità rifletterà i tratti fondamentali del principio di prestazione. Anche se essa campeggia sui cartelloni pubblicitari, sulle strade come al cinema, che costituiscono così uno strato nevrotico di tutta quanta l'esistenza, l'individuo trova in questi cartelloni solo un'eco della propria sessualità repressa»⁴⁴. È una specifica declinazione del grande paradosso della modernità, che consiste nel liberare il desiderio solo a patto che sia misurato all'assioma del consumo e del guadagno: «La libertà sessuale non contrasta con un conformismo vantaggioso. L'antagonismo fondamentale tra sessualità e utilità sociale – esso stesso un riflesso del conflitto tra principio del piacere e principio della realtà, è offuscato dalla progressiva intrusione del principio della realtà nel principio del piacere»⁴⁵. La repressione, per perpetuarsi, deve *integrare*, assorbire, riallineare. «In contrasto con la distruttività dell'Eros liberato, una morale sessuale meno rigida, qualora si trovi entro il sistema saldamente arginato dei controlli monopolistici, finisce col servire essa stessa al sistema. La negazione è coordinata al "positivo": la notte al giorno, il mondo del sogno al mondo del lavoro, la fantasia alla disillusione. E allora, gli individui che si rilassano in questa realtà uniformemente controllata [...] "fanno onore ai loro impegni" – con grazia, con sentimenti romantici, con i loro slogan favoriti presi dalla pubblicità»⁴⁶. Questa elasticizzazione non comporta diminuzioni dell'aggressività, tutt'altro: si tratta infatti di una liberalizza-

⁴² Cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, pp. 110-111. Questi temi troveranno un ulteriore (e più pessimistico) approfondimento, come già accennato, ne *L'uomo a una dimensione*, scritto un decennio dopo *Eros e Civiltà*, dove, a proposito delle forme della vita sessuale e della modulazione del desiderio nella società contemporanea, Marcuse tratteggerà il concetto di *desublimazione repressiva*.

⁴³ Ivi, p. 111.

⁴⁴ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. pp. 92-93.

⁴⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 129.

⁴⁶ *Ibidem*.

zione solo parziale e minoritaria degli impulsi erotici⁴⁷. Si direbbe che sia possibile scovare una buffa analogia tra la funzionalità di questo permissivismo culturale e il ruolo storicamente svolto, secondo determinate letture politiche, dai riformismi.

Stando a Freud (e, indirettamente, a Marx), «l'aumento della repressione deve raggiungere il punto in cui la tensione tra la possibilità di liberazione e la necessità della repressione diviene così acuta che la società è minacciata da una catastrofe. Tale tensione trova espressione nell'aumento del senso di colpa. La colpa consiste nel volere la morte del Padre. È però necessario, ai nostri giorni, assassinare il padre?»⁴⁸. La liquidità spersonalizzante dell'epoca moderna agisce sul principio di realtà e sulla dinamica psichica anche nella misura in cui l'autorità della famiglia si assottiglia e il ruolo del Padre è ridimensionato. Gli impulsi e le frustrazioni che prima, generati in famiglia, conservavano un carattere singolare e personale, ora sono sostituiti dalla sfera del conformismo deindividualizzante. Il Super-io è più precocemente e più fluidamente collettivo ed extrafamiliare, in conformità a un'esperienza indotta del desiderio e della restrizione che precede il singolo, e assume i contorni di un flusso indefinito, inarrestabile, sempre sull'orlo della scadenza, perennemente intercambiabile. Nella civiltà avanzata l'agente repressivo non è più identificato nelle sostituzioni personificate del modello paterno. È l'intero apparato, l'intera burocrazia, ad assumere il ruolo dell'autorità. Secondo Marcuse «il crescente senso di colpa si riferisce piuttosto alla colpa di aver restaurato il padre: alla colpa di non essere stati in grado di sostenere la propria libertà»⁴⁹. La massificazione generale rende l'Io fragile, anonimo e conformista⁵⁰. Se da un lato l'efficacia repressiva è superiore, e dall'altro la fatica lavorativa è minore, mentre l'abbondanza e il godimento aumentano, la percezione delle contraddizioni fatica a svilupparsi, la coscienza *vuole* essere manipolata, avvinta in una edulcorata gamma di false libertà e false individualità che distraggono le persone dalla «unica vera conclusione: rendersi conto che potrebbero lavora-

⁴⁷ Cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, p. 114.

⁴⁸ H. Marcuse, *Repressione sociale e repressione psicologica*, cit. p. 59.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ «L'antenna su ogni casa, la radio a transistor su ogni spiaggia, il juke-box in ogni bar, e in ogni ristorante sono altrettante grida di disperazione: di non essere lasciati soli, di non venir separati dai Grandi, di non essere condannati al vuoto o all'odio o ai sogni del proprio Sé» (H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicanalisi*, conferenza tenuta a New York nel 1963 al congresso annuale dell'American Political Science Association, in Id. *Psicanalisi e politica*, cit. p. 94).

re meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé»⁵¹. Un anestetizzante aumento di appagamento, insieme ai dispositivi comunicativi, pedagogici e di intrattenimento, obnubila la conoscenza e la padronanza di sé, producendo quello smantellamento del tessuto sociale e della sicurezza individuale con cui oggi (a maggior ragione) le scienze umane hanno tanto a che fare. «Privato del suo potere di negazione, l'Io fa gran dispendio di se stesso, sforzandosi di “trovare un'identità”, e pagando spesso questo sforzo con malattie psichiche, che vengono poi sottoposte a cure psicologiche; oppure, assimilando il suo Sé agli altri, si sottomette supinamente ai modi di pensiero e di comportamento che gli vengono richiesti»⁵². Di conseguenza l'aggressività accumulatasi dalla repressione dell'Io si scatena contro chi non corrisponde all'ideale sociale abbracciato, mentre il sistema politico-culturale è non solo accettato, ma sostenuto. Ad esempio il metro di giudizio e di pensiero sono univocamente misurati alle rappresentazioni degli interessi nazionali o del senso comune. E nei campi dell'intelletto e della creazione artistica lo sviluppo delle facoltà è ostacolato dalla «automatizzazione della necessità e dello sperpero, del lavoro e del divertimento»⁵³. È il totalitarismo delle democrazie occidentali. Il pensiero del singolo, totalmente assorbito dal magma della totalità dominata, non ha più alcun rilievo⁵⁴. In questo quadro «l'aggressività rivolta contro l'Io minaccia di diventare assurda: [...] l'individuo non ha più sufficiente “spazio mentale” per sviluppare se stesso *contro* il proprio senso di colpa, per vivere una coscienza propria»⁵⁵. Così, mentre l'individuo e la società sacrificano la propria indipendenza, l'aggressività accumulata dalle reiterate rimozioni viene scatenata contro soggetti esterni, *nemici* assoluti e ideali da annientare, e lo fa con tutta la portata tecnica e potenzialmente offensiva di cui l'occidente moderno dispone, laddove la stessa tecnica avrebbe la facoltà di realizzare le condizioni di un mondo socialmente ed esistenzialmente migliore. Il nemico viene tipicamente proiettato all'esterno, e su di esso si riversa l'energia distruttiva risultante da un indebolimento dell'Eros tanto maggiore quanto più omologante è

⁵¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 133.

⁵² H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicanalisi*, cit. p. 96.

⁵³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 137.

⁵⁴ Cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 115.

⁵⁵ *Eros e civiltà*, cit. pp. 132-133.

l'insieme socioculturale⁵⁶. Allo stesso modo, l'aggressività irrazionale che impregna le masse si traduce in tendenze autoritarie e demagogiche, sempre nel circolo vizioso dell'assorbimento delle pulsioni scardinanti⁵⁷. Nel frattempo, «i rapporti di lavoro sono diventati in ampia misura rapporti tra persone che non sono altro che oggetti intercambiabili di manipolazione scientifica e tecnici del rendimento»⁵⁸. La repressione addizionale è ridimensionata, ma l'alienazione e i crimini contro l'umanità, acriticamente metabolizzati, sono più intollerabili che mai. Qui si mostra tutta l'ambivalenza pratica della psicoanalisi, una medaglia a due facce il cui uso è politicamente e storicamente decisivo. Un superamento di questo stato di cose può essere perseguito solo «a condizione che l'ideologia della società industriale sia distrutta. Freud ha reso legittima una tale ricerca mostrandoci la forza dell'inconscio»⁵⁹. Quel Freud da correggere, che nel 1932 scriveva: «Non c'è speranza nel voler sopprimere le tendenze aggressive degli uomini. Si dice che in contrade felici, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci sono popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso cui la coercizione e l'aggressività sono sconosciute. [...] Io la ritengo un'illusione.»⁶⁰. Quello stesso Freud che, pure, scrive subito dopo: «Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere all'antagonista di questa pulsione: l'Eros»⁶¹.

La disamina metapsicologica della repressione addizionale consente a Marcuse di introdurre la sua fondamentale riformulazione in merito all'intricata questione degli istinti⁶²: appurata la dialettica tra l'Eros come forza di aggregazione e l'accumulo di istinti distruttivi non sublimati, si può pensare che le manifestazioni intensive dell'istinto di morte e del principio del Nirvana non siano soltanto dovute a una generica regressione al mondo inorganico, ma anche al *fallimento storico dell'Eros*, all'insoddisfazione dovuta alla repressione e alla logica della prestazione. Di nuovo

⁵⁶ Va anche considerato l'effetto psicologico della tecnologia bellica: la mediazione dello strumento della violenza riduce la soddisfazione pulsionale, inducendo a rincarare massicciamente la dose e a farlo con minor senso di colpa (il soggetto della violenza è dislocato sulla macchina). (Cfr. Herbert Marcuse, *L'aggressività nella società industriale avanzata*, revisione di una conferenza tenuta nel 1956 a Chicago, pubblicata per la prima volta in tedesco su "Die Neue Rundschau", 78, 1, 1967, in Id. *Teoria critica del desiderio*, pp. 76-77).

⁵⁷ Cfr. H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicoanalisi*, p. 106.

⁵⁸ *Eros e civiltà*, cit. p. 135.

⁵⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 85.

⁶⁰ Sigmund Freud, *Perché la guerra?* (1933), in Id. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit. p. 295.

⁶¹ Ivi, p. 296.

⁶² Vedi nota 40.

la distruzione al servizio della vita, non solo (e sempre meno) in funzione della sua conservazione, ma, specularmente, di una sua preservazione *astratta*. Se in una ideale fase primaria (costituzione del soggetto e impatto con il non-Io) alla tendenza regressiva si oppone dialetticamente la spinta erotica all'aggregazione, la storia produce un sovraccarico regressivo. Non avremmo solo a che fare con un generico anelito alla morte e alla quiete, in parallelo al godimento cieco del principio di piacere, ma, in certa misura, con un'istanza che si oppone al principio della realtà costituita, in favore di un *altro* modo di essere.⁶³ Nello stesso senso in cui il suicidio non muove da una non-volontà di vita, ma proprio dal più autentico desiderio di vivere, benché concretizzatosi della propria negazione pratica⁶⁴. Ma l'opposto è nel contenuto dell'atto, non è l'atto in sé. Riecheggiano le parole di Nietzsche: «l'uomo preferisce ancora volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*»⁶⁵.

Nella *Prefazione politica* del 1966 Marcuse individuava i possibili protagonisti di una auspicabile azione liberatoria non più nelle classi lavoratrici dell'occidente, ormai integrate nell'apparato capitalistico, ma nei giovani, negli intellettuali dissidenti e nelle forze dei paesi sottosviluppati.⁶⁶ Ebbene, se questa è la diagnosi della civiltà moderna, restano da tematizzare le correlate questioni della natura e delle condizioni di un Eros liberato, di una civiltà non repressiva, dei canali attraverso cui la forza del desiderio possa dispiegarsi e sprigionarsi, e si manifestino i fondamenti per la concreta lotta del «corpo contro “la macchina” – non contro il meccanismo costruito per rendere la vita più sicura e meno dura, per attenuare la crudeltà della natura, ma contro la macchina che si è sostituita al meccanismo»⁶⁷.

⁶³ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, pp. 141-142.

⁶⁴ L'atto di suicidarsi non è una “domanda di nulla”, ma di una discontinuità, una condizione differente, in cui il motore stimolo-soddisfazione funzioni “meglio”. Potremmo immaginare che l'avvicinarsi al pericolo, l'attrazione per il rischio, siano “scossoni” per rinvigorire tale motore. La noia, al contrario, è una sorta di limbo del “vorrei ma non posso”: non posso più simulare il regresso alla quiete con il godimento in risposta agli stimoli, i quali non mi sollecitano più, ma non posso nemmeno ottenere il Nirvana, a meno di non suicidarmi.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), trad. italiana di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1984, 2011, p. 157.

⁶⁶ Cfr. Herbert Marcuse, *Prefazione politica 1966*, trad. italiana di Domenico Settembrini, su “Nuovo impegno”, anno II, n. 8, Pisa maggio-luglio 1967, in Id. *Eros e civiltà*.

⁶⁷ Ivi, p. 38.

2. AL DI LÀ DEL PRINCIPIO DI PRESTAZIONE

2.1 *Tracce del Grande Rifiuto*

Si è visto che in Marcuse il principio di realtà recupera uno stato di relatività storica, e quindi di modificabilità. Ne risulta che, se mutano le condizioni che determinarono il configurarsi di una specifica natura degli istinti, anche questi cambiano. L'assunto per cui, indipendentemente dalla penuria, è la stessa entità degli istinti a richiedere la repressione, non è più inoppugnabile. Né l'esterno né l'interno valgono a giustificare l'organizzazione repressiva, perché sin dalla loro formazione gli istinti furono modulati da fattori esogeni. Pur ammettendo, con il Freud di *Al di là del principio di piacere*, che il costituirsi della sostanza vivente sia un evento traumatico e che un livello fondamentale dell'istinto regressivo alla morte persista invariato, la dialettica delle successive formazioni istintuali, erotiche e distruttive, poiché nella civiltà le seconde operano restrittivamente per consentire la riuscita delle prime, dipende dal decorso qualitativo della libido, in conseguenza del quale varieranno anche la quantità e le manifestazioni degli impulsi distruttivi e regressivi.

Stando al paradigma psicoanalitico, l'insorgere del principio di realtà coincide con una settorializzazione della psiche. Laddove il soggetto era un conglomerato di impulsi al godimento, l'azione del principio di realtà demarca una porzione della psiche, l'Io cosciente, delegata all'adeguamento e all'azione sulla realtà: il razionale discernimento tra utile e dannoso, buono e cattivo. L'altro settore continua a rispondere al principio del piacere, ma non può che muoversi in una posizione "arretrata", innocua. Ciò nonostante, conserva «una funzione d'importanza decisiva nella struttura psichica totale: essa collega gli strati più profondi dell'inconscio con i prodotti più alti della coscienza (arte), il sogno con la realtà»⁶⁸. Si tratta dell'*immaginazione*, facoltà che agisce ritagliandosi momenti di allentamento della lucidità del principio di realtà, ed è caratterizzata da una sorta di provvisorietà, di "secondarietà". In essa predominano l'illogicità e il libero flusso di associazioni. «La verità dell'immaginazione è, nel suo valore cognitivo, conoscenza di una realtà-che-non-è-ancora, corrisponde *all'esperienza del superamento di una realtà umana antagonistica che fu nel passato remoto, ma che può di nuovo essere nel futuro, riconciliando*

⁶⁸ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 168.

*l'individuo con il tutto, il desiderio con la realizzazione»*⁶⁹. Il linguaggio del sogno e dell'immaginazione, in virtù del necessario primato della ragione, è condannato a essere preso meno "sul serio", a restare pura fantasia. Quest'ultima, in quanto espressione dell'Es e di un desiderio non inibito, è il valico per accedere a quella parte originaria della psiche che, antecedente all'organizzazione "realistica", faceva tutt'uno con la collettività, non si percepiva situata in un soggetto definito dalla separazione dall'Altro. In un ideale quadro originario, Io, Altro e mondo erano in continuità⁷⁰. Il successivo evolversi psichico spezza questa sintesi inclusiva, che gli istinti, nelle loro funzioni più primordiali, cercano di ripristinare. «La fantasia ha un proprio valore di verità, che corrisponde a un'esperienza propria – il superamento cioè della realtà umana antagonistica. L'immaginazione tende alla riconciliazione dell'individuo col tutto, del desiderio colla realizzazione, della felicità colla ragione»⁷¹. L'immaginazione custodisce una *verità* sotterranea. È la verità delle istanze inconscie di liberazione e di piena espressione del desiderio. La pratica mediante cui esse assumono forma è data dal processo di sublimazione: si tratta dell'arte, il simulacro della libertà perduta e reclamata, il veicolo per eccellenza del "ritorno del represso", lamento universale che reclama in silenzio il riscatto del desiderio. Essa ha tuttavia un ruolo ambivalente. «La contraddizione è inerente all'arte; nell'opera d'arte essa è superata e insieme preservata, nella sua forma estetica, che dissocia il contenuto ancora "neutrale" dall'esistente, per volgerglielo contro»⁷². Pur segnalando esigenze di liberazione della volontà e della creatività, l'arte «proietta nella rappresentazione ideale della bellezza ciò che se se ne esigesse l'attuazione nella realtà, ne sconvolgerebbe l'assetto storico-sociale»⁷³, scontrandosi realmente con la cattiva coscienza e con l'esigenza di smorzare il godimento per concentrare gli uomini sulla produttività. Realizzandosi nella *forma* estetica, l'arte rinuncia alla protesta vera e propria. Essa

⁶⁹ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. pp. 62-63.

⁷⁰ È facile ravvisare nei sogni fenomeni di confusione e dissoluzione dell'identità, di combinazioni ibride di individualità diverse, metamorfosi, doppi. Ciò che è onirico è caratterizzato da una sorta di essenziale istanza anti-organizzativa. Questi aspetti torneranno in modo peculiare in quanto verrà trattato nei capitoli seguenti.

⁷¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 171.

⁷² Herbert Marcuse, *Arte e liberazione* (dattiloscritto della conferenza tenuta nel maggio del 1974 al festival della cultura organizzato da Radio Bremen), in Id. *Teoria critica del desiderio*, cit. p. 192.

⁷³ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 37.

possiede tuttavia un potenziale di influenza sulle coscienze, e può essere il terreno da cui partire per trasferire le propulsioni in essa sublimite nella struttura della società⁷⁴.

Nell'immaginario alberga quindi una remota volontà di regressione a uno stato di atavica indifferenziazione. La necessità della sua rimozione è teoricamente revocabile solo a patto, anche qui, di non imitare Freud quando assume a modello generale di civiltà una sua specifica concretizzazione storica. Si tratta di ipotizzare che un principio di realtà non repressivo non sia solo la meta ideale di una regressione a un passato perduto, ma sia attribuibile anche a un futuro possibile. «Il fatto di relegare possibilità reali nella *terra di nessuno* dell'utopia, è esso stesso un elemento essenziale dell'ideologia del principio di prestazione»⁷⁵. Il che vale anche per l'automatica identificazione di felicità e abbondanza. Di sicuro un superamento rivoluzionario, a un sufficiente livello di automatizzazione del lavoro, del principio di prestazione e della distribuzione diseguale delle risorse comporterebbe una diminuzione del livello di vita, ma, secondo Marcuse, la stessa fatica a discernere il consumismo dall'idea di una vita appagante fa parte dell'ideologia della repressione, e una dose di regresso è un prezzo accettabile per l'eliminazione della coercizione nevrotica, della divisione del lavoro e dell'efficienza fine a se stessa, specie se raffrontato ai vantaggi che ne conseguirebbero⁷⁶: l'energia e il tempo dedicati al lavoro decrescerebbero significativamente. «Il rapporto antagonistico tra principio del piacere e principio della realtà verrebbe alterato in favore del primo. L'Eros e gli istinti di vita, verrebbero lasciati liberi in una misura che non ha precedenti»⁷⁷. L'idea è che l'eliminazione della repressione addizionale non intaccherebbe i rapporti di lavoro, ma solo il lavoro alienante. Altrimenti bisognerebbe concludere, con Freud, che alla desublimazione degli istinti seguirebbero solo impoverimento e disgregazione. Al contrario, Marcuse vuole mostrare che la concezione filosofica di un soggetto votato al valore della produttività e all'inibizione istintuale sia solo un derivato ideologico di *questa* organizzazione esistenziale, e che una condizione alternativa, con differenti priorità, sarebbe non solo possibile, ma capace di una radicale riorganizzazione degli istinti. «Il piacere deve diventare *razionale*, cioè universale patrimonio di tutti, la *ragione* deve diventare

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 73-75.

⁷⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 176.

⁷⁶ Cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, pp. 67-69, che rileva anche le obiezioni più comunemente sollevate su questa parte del discorso marcusiano.

⁷⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 179.

piacevole, cioè in armonia e non in contrasto con la sensibilità e le esigenze dell'individuo»⁷⁸.

Il punto di partenza per ottenere tali risultati è dunque la rimembranza di una negazione del principio di realtà, neutralizzata nell'innocua fantasia. Essa trova spazio solo nel folclore, nell'arte, nella letteratura. Così Marcuse si rivolge al simbolo, al valore esplicativo conservato nelle figure mitiche dell'immaginario collettivo: a Prometeo, simbolo della dolorosa produttività e del principio di prestazione (nel cui sistema Pandora, figura di femminilità e sensualità, ha, non a caso, un ruolo malefico e distruttivo), egli contrappone le immagini di Orfeo e Narciso, simboli di gioia, pace, liberazione. Esse «ci appartengono come figure del nostro destino»⁷⁹, evocano una riconciliazione tra uomo e natura nella bellezza. «La redenzione del piacere, l'arresto del tempo, l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso – il principio del Nirvana non come morte, ma come vita. [...] La statica trionfa sulla dinamica; ma si tratta di una statica che respira nella propria pienezza – una produttività che è sensualità, gioco e canto»⁸⁰. L'Eros incarnato da queste due figure è il risveglio di una libera vitalità, una creatività e una sensualità umane dimenticate. L'iconografia dell'incanto, dell'ebbrezza, della contemplazione, esprime da sempre esperienze *altre*, sacre, ingestibili (la loro prospettiva è tanto più terrificante quanto più è raffrontata alla logica dell'ordine stabilito): in esse, potremmo dire, dimora il riavvicinamento estatico a una disorganizzazione antitetica alla funzionalità produttiva, alla settorializzazione della vita e del tempo, all'*organizzazione del corpo*⁸¹. «Le immagini di Narciso e Orfeo sono le immagini della libido che rifiuta l'abbandono della dimensione erotica del corpo per farne un semplice strumento di lavoro»⁸². Come tali, esse sono espressione di un persistente "Grande Rifiuto": «del rifiuto di accettare la separazione dall'oggetto (o soggetto) libidico»⁸³. Il Narciso qui presentato non ha il convenzionale significato di un erotismo isolato che abiura lo scambio e si rivolge a se stesso. Simbolo della quiete, del sonno e della morte, Narciso racchiude l'atteggiamento di un principio del Nirvana da intendersi non più esclusivamente

⁷⁸ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 55-56.

⁷⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 99.

⁸⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 187.

⁸¹ Nella mitologia Orfeo viene fatto a pezzi dalle Baccanti, il suo corpo è disgregato, disperso.

⁸² J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 99.

⁸³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 192.

come ritiro definitivo dal mondo, ma come *perdita nel* mondo, tendenza alla dissoluzione delle contrapposizioni. Egli non contempla realmente se stesso, perché non ha un Sé definito. Questa è l'essenza del *narcisismo primario* in psicoanalisi⁸⁴, l'assenza archetipica di demarcazione tra Io e non-Io, o soggetto e madre. Tale impulso alla dissoluzione, così letto da Marcuse, non è un ritorno alla morte: esso, in un certo senso, si ferma *prima* della morte, trovando un felice compromesso con la vita, una vita che a sua volta tenderebbe all'eliminazione delle ragioni che sostengono l'impulso mortifero. «In altri termini, il narcisismo può contenere il germe di un differente principio della realtà»⁸⁵. Orfeo e Narciso, rifiutando il principio di prestazione, non rimandano solo a una generica e anarchica disgregazione: essi si fanno promotori di una nuova organizzazione, una riunione erotica tra umanità e natura, dimensione *estetica* le cui parole chiave saranno *gioco* e *bellezza*.

In Kant, ricorda Marcuse, l'estetica fungeva da anello di congiunzione tra il dominio della natura e quello della libertà. Il giudizio estetico era il ponte tra intelletto e ragione, tra percezione e azione, teoresi e prassi. Nell'esperienza estetica c'è una pervasività in cui il soggetto è al contempo passivo e attivo. La bellezza è correlata alla libera attività creatrice dell'immaginazione, e il piacere che se ne trae è necessario e intersoggettivo. Un oggetto è bello in virtù della sua pura forma, a prescindere dai suoi caratteri funzionali. È ciò che Kant definisce "finalità senza scopo"⁸⁶, in correlazione alla proprietà delle idee estetiche di essere intuizioni senza concetto. Trasposto nel discorso di Marcuse: ordine senza oppressione, attività senza scadenza e prestazione, vita che ha in se stessa il proprio fine. La sfera del desiderio liberato è una dimensione estetica nel senso che il piacere, la creatività e la bellezza sono i nodi che ricongiungono gli istinti e l'organizzazione sociale, la libertà e la necessità, la soggettività e l'oggettività. È il recupero di un rapporto diretto con le cose e le persone, non mediato e snaturato dalla strumentalità produttiva. A un istinto non distruttivo si affianca una forma autentica, piacevole e giocosa dell'esperienza di mondo. «Questo duplice ordine è conforme a leggi, ma a leggi che sono esse stesse libere: non sono imposte dall'alto, e non impongono la realizzazione di fini e scopi specifici»

⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 190.

⁸⁵ Ivi, p. 191.

⁸⁶ Cfr. Immanuel Kant, *Critica del giudizio* (1790), trad. italiana di Alfredo Gargiulo riveduta da Valerio Verra, Editori Laterza, Bari 1997, 2010.

ci; sono la forma pura dell'esistenza stessa. Il "conformarsi" estetico alla legge collega natura e libertà, piacere e morale»⁸⁷. In questa vitalità senza scopo si realizza una ricongiunzione alternativa al principio del Nirvana.

Nel corso della storia del pensiero occidentale ciò che è attinente alla sfera dei sensi nel loro carattere "appetitivo" fu cronicamente escluso o subordinato al primato epistemologico dei processi cognitivi razionali, in una "tirannia del linguaggio" che sostiene la razionalità produttiva. Parallelamente, la libertà, la verità e gli altri valori occidentali, celatasi la loro realtà storico-politica, sono relegati nell'interiorità o in un altrove spirituale; il mondo dei sensi e del divenire è sempre più delegittimato ed estraniato, e la miseria reale giustificata⁸⁸. Marcuse rintraccia nell'estetica kantiana un indizio dell'esigenza sotterranea di ricucire la storica ferita tra facoltà sensoriali e razionalità. «La disciplina dell'estetica proclama *l'ordine dei sensi* contro *l'ordine della ragione*»⁸⁹. Questa tendenza è ribadita nel pensiero di Schiller: la civiltà è configurata come il risultato dell'antagonismo tra sensualità e razionalità, tant'è che «la prima, per riaffermarsi, deve farlo in forme distruttive e "selvagge", mentre la tirannide della ragione impoverisce e imbarbarisce la sensualità»⁹⁰. *L'impulso del gioco*, che si rivolge alla bellezza e al libero esercizio creativo delle facoltà umane, è la chiave per la liberazione e la sintesi delle due dimensioni, la ricomposizione dell'armonia tra uomo e società, materia e forma, particolare e universale. La natura, da agente di dominio sull'uomo, o materia di dominazione dell'uomo, diventa oggetto di contemplazione *per l'uomo*⁹¹. «E Marcuse vede in questo libero gioco, alla luce della lezione freudiana, la sorgente di una nuova civiltà in cui la libido potrebbe investire di sé nuove strutture creative»⁹². Questa istanza liberatoria, ben prima di sfociare nella psicoanalisi, può estendersi a un itinerario che abbraccia la storia della cultura occidentale, a partire dal configurarsi della razionalità scientifica, che testimoniava di un radicale antagonismo di fondo nel rapporto tra l'io e l'oggettività, in nome dell'autoconservazione e dello sviluppo civile: la natura, sia esterna che interna

⁸⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 199.

⁸⁸ Cfr. Paul A. Robinson, *La sinistra freudiana. Wilhelm Reich, Géza Róheim, Herbert Marcuse* (1969), trad. italiana di Roberta Clerici Raimondi, Astrolabio Ubaldini Editore, Roma, 1970, pp. 128-129; su alcune significative anticipazioni di questi temi nell'opera di Marcuse precedente a *Eros e Civiltà*, cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, pp. 28-31.

⁸⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 201.

⁹⁰ Ivi, p. 206.

⁹¹ Si legga anche: teoretica, pratica, estetica.

⁹² L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 80.

all'uomo, gli è data come un terreno da combattere, addomesticare, plasmare. Essa inizia a essere soggiogata da una ragione ascetica e repressiva. Il tempo assume una forma progressiva, il presente è sempre più una circostanza provvisoria che si offre alla mano dell'uomo perché egli la modifichi, la trascenda. La logica aristotelica sancisce l'antagonismo con le facoltà sensoriali e appetitive. Eppure, nella stessa filosofia occidentale, al pensiero del dominio si oppone la volontà di una fusione di soggetto e oggetto, un'armonizzazione, un compimento, benché estraniato e relegato al dio o all'idea. In Hegel lo sviluppo dell'autocoscienza dell'individuo muove dal bisogno di affermare la propria libertà e il proprio desiderio contro l'alterità, contro il mondo come resistenza negatrice. L'Io può essere soddisfatto solo nell'affermazione, nel soggiogamento e nel riconoscimento dell'Altro. Ma lo stesso Hegel prospetta un superamento di questa condizione, l'autocoscienza dello Spirito Assoluto come riconciliazione, ricettività, un autocompimento che, perché l'umanità si svincoli dalla condanna alla trascendenza verso il futuro, deve implicare la reintegrazione del passato. «Se Marcuse interroga successivamente Schiller, Kant e Hegel, è perché la loro opera contiene una parte di questa verità mai totalizzata, fuorché in un destino individuale. Vi è nell'opera di Hegel come in quella di Schiller un inno alla vita e una rivolta contro la miseria che restano per noi sempre vivi»⁹³. Ad ogni modo, «né lo stato né la società incorporano la forma definitiva di libertà. [...] La libertà vera sta soltanto nell'idea. La liberazione è quindi un evento spirituale. La dialettica di Hegel rimane entro la cornice imposta dal principio della realtà costituita»⁹⁴. La liberazione rimane al di là, come mero ideale⁹⁵ (e in Freud il principio di realtà rimarrà un limite inderogabile). Lo stesso vizio dei revisionisti neofreudiani di sminuire la portata della sessualità nella costituzione del rapporto tra personalità e società è una forma di resi-

⁹³ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 101.

⁹⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 149.

⁹⁵ Da sottolineare che, come scrive Palmier in merito alla situazione del proletariato (anticipata da Hegel), inteso come coscienza infelice della Storia, esempio vivente dell'irrazionalità del reale, «vi è tuttavia una possibilità che Marx non aveva previsto, e cioè che la coscienza infelice giochi d'astuzia con la sua infelicità e ne accetti le regole. [...] Rinunciando a una liberazione autentica e totale, la coscienza infelice o proletaria accetta l'infelicità e la trasforma a poco a poco in "felicità". Questa conquista viene definita da Herbert Marcuse quella della "desublimazione repressiva"» (J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 125). È il tema della falsa coscienza felice: lo stesso Marcuse si rassegnerà di fronte allo spettacolo di un erotismo che ha «perduto ogni forma di contestazione. Esso è diventato una componente dell'esistenza, intelligentemente utilizzato dalla pubblicità» (ivi, p. 130).

stenza al conferimento della giusta attenzione alla “bassa” sfera istintuale.⁹⁶ «*Il piacere e la felicità sono vissuti [...] sotto il segno dell’individualismo, solo ed esclusivamente in una sfera privata, e quindi incapaci a produrre un progetto veramente razionale di società, che comprenda l’universalità della realtà e degli individui*»⁹⁷. Nietzsche smaschera gli ideali ascetici, la loro negazione della vita, l’appiattimento dell’esistenza sulla transitorietà. In Nietzsche si riaffermano le forze vitali sul rimpianto e sul senso di colpa, contro la tirannia del divenire e dello scopo la filosofia invita all’affermazione del presente e degli istinti vitali⁹⁸. «La lotta tra “logica del dominio” e “volontà di soddisfazione”, tra Apollo e Dioniso, è tutta a vantaggio dell’incontinenza trasgressiva del desiderio: la prima viene infatti respinta sulla base dell’esperienza dell’essere come fine a se stesso, come *Lust*. Non è l’abolizione della vita cui mira il desiderio, ma al contrario la sua perenne perpetuazione»⁹⁹. Gli impulsi creativi e vitali invocano il proprio pieno compimento. «L’eterno ritorno – scrive Marcuse – è la volontà e la visione di una posizione erotica verso l’esistenza, nella quale necessità e realizzazione coincidono»¹⁰⁰. Nietzsche è la prova finale che nella cultura occidentale vivono, in forme diverse, gli inconsapevoli e ostinati veicoli del Grande Rifiuto. Essi ne legittimano il perseguimento. Sono la manifestazione di una sovrabbondanza di fondo propria del desiderio, una *potenza* anticipatrice di possibilità che travalicano lo stato presente: «La società non può infatti risolversi mai nella sua particolare configurazione storica, perché contiene sempre in sé una maggiore “potenza” che la eccede e quindi l’impulso a realizzare queste altre possibilità. La dialettica tra realtà e possibilità è dunque condizionata dall’indisciplina del desiderio»¹⁰¹, il quale è definito dalle specifiche forme di inibizione della sua forza sovversiva, una forza costantemente portata a negare, oltrepassare, rifiutare. A cosa porta questo rifiuto? Qual è la “Grande Affermazione” che promette?

⁹⁶ Cfr. P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, p. 139.

⁹⁷ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. pp. 43-44.

⁹⁸ «In modo ben diverso mi sta a cuore un problema dal quale, molto più che da una qualsiasi curiosità da teologi, dipende la “salvezza dell’umanità”: il problema dell’*alimentazione*» (Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (1888), trad. italiana di Silvia Bortoli Cappelletto, Newton Compton Editori, Roma, 1978, 1989, 2014, cit. p. 58).

⁹⁹ Raffaele Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi - IV, Teoria critica del desiderio*, cit. p. 14.

¹⁰⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 153.

¹⁰¹ R. Laudani, *Introduzione*, cit. p. 15.

2.2 Libera autosublimazione

A un livello di civiltà tale per cui i bisogni siano colmabili con un dispendio minimo di fatica, subordinando il lavoro al gioco, corrisponde una *desublimazione della ragione*, ossia la decostruzione della morale del principio di prestazione, cui si affianca l'*autosublimazione della sensualità*. Data siffatta riconciliazione dei due principi psichici, si configurano i tratti fondamentali della liberazione antropologica ideale concepita da Marcuse¹⁰²: l'alba di una società in cui l'esperienza della sessualità e gli usi del corpo si riconfigurano, la vita si riscatta dalla tirannia della funzionalità, e l'esistenza "trionfa" sul tempo e sulla morte.

Perché tutto questo sia verosimile, occorre confidare non solo in un'evoluzione, in favore della libertà universale, della razionalità, ma anche delle determinazioni dell'energia sensuale. La regressione a una sessualità libera è compatibile con una solida civiltà, ossia con il mantenimento di rapporti umani duraturi? Il punto di partenza può essere la lettura freudiana dei rapporti interpersonali (sia amichevoli che amorevoli) come investimenti "a meta inibita" dell'oggetto delle pulsioni. La sessualità è stata progressivamente addomesticata dalla morale e sublimata in amore e affetto. Nella vita sociale, d'altra parte, i rapporti umani sono stati determinati dalla loro merce e dal loro lavoro, ciò che Marx chiama "reificazione". Eliminando la repressione addizionale «le valutazioni materiali perderebbero terreno con la riorganizzazione della divisione del lavoro in base alla soddisfazione di bisogni individuali liberamente sviluppatisi; mentre nelle relazioni libidiche, s'indebolirebbe il tabù sulla materializzazione del corpo. Non più usato durante l'intera giornata come strumento di lavoro, il corpo si risessualizzerebbe»¹⁰³. A rigor di logica, le zone erogene si riattiverebbero, si ripristinerebbe la sessualità polimorfa, il vissuto della corporeità sarebbe pervaso dalla dimensione del piacere, non più soffocata o strumentalizzata. Se

¹⁰² Tutta questa fase delle elaborazioni dell'autore non ha il carattere di una effettiva progettualità pratica, come spesso si è inteso, riducendo per inevitabile conseguenza le formulazioni del filosofo a mera "utopia" condannata alla sterilità. Le pagine di Marcuse sulla liberazione degli istinti e la dimensione estetica sono da intendere non tanto come il concreto fondamento di un lucido progetto rivoluzionario, ma come il *telos* di un programma "formale" di interpretazione e azione sulla condizione umana contemporanea nella sua molteplicità, istruzioni per nuove modalità e nuove direzioni di lettura sul presente, *fuori* dagli schemi del presente. La seconda parte di *Eros e Civiltà* si serve non a caso di simboli e immagini, perché, seguendo il sentiero della dimensione estetica, può solo limitarsi a suggerire i caratteri di una civiltà libera, senza adoperarne un concetto vero e proprio. È indubbio che questo comporti, in un'ottica rigorosamente politica, alcune aporie di fondo, ma esse non pregiudicano la coerenza e il valore teoretico del percorso compiuto dal filosofo nel testo.

¹⁰³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 218.

si trattasse solo di questo, il risultato sarebbe proprio una sorta di anarco-edonismo socialmente distruttivo, non fosse per il fatto che tale processo implicherebbe anche una evoluzione qualitativa dell'istinto sessuale: «dalla sessualità che subisce la supremazia genitale a un'erotizzazione dell'intera personalità»¹⁰⁴. Questo significa che la libido si *dilaterebbe* sulle relazioni e le attività degli individui, a patto che la società abbia precedentemente raggiunto una condizione idonea a consentire la libera espressione dei bisogni e delle facoltà del soggetto. «L'immaginazione erotica supera le sue espressioni perverse nelle quali noi la irrigidiamo, e tende verso un'altra realtà erotica in seno alla quale gli istinti ritrovano una nuova vita»¹⁰⁵. Per Marcuse la morale sessuale e le gratificazioni sostitutive sarebbero un meccanismo escogitato dalle classi dominanti proprio per salvaguardare lo *status quo* dal potenziale eversivo della sessualità. Anche il concetto borghese di amore svolge questa funzione repressiva, è una desensualizzazione che funge da “controllo etico” e «fa della famiglia patriarcale-monogamica la sana cellula germinale della società»¹⁰⁶. Attraverso le lenti del principio di prestazione la liberazione della libido può *sembrare* destinata a dissolvere l'organizzazione sociale, recando esplosioni di violenza e crudeltà; e di fatto questa percezione è appropriata, finché si tratta dello sfogo di una libido nella sua versione repressa. «Una siffatta liberazione della sessualità, offre un necessario sfogo periodico a un'insoddisfazione insostenibile; essa rafforza più che indebolire le radici della costrizione degli istinti, di conseguenza essa viene usata di quando in quando come sostegno di regimi oppressivi»¹⁰⁷. L'ordine repressivo produce una sessualità che, quando trova valvole di sfogo, si esprime in forme sadiche, masochistiche, ossessive, ipocrite (pensiamo solo al classico sdoppiamento borghese tra la candida immagine pubblica e la morbosità di una vita intima in cui, peraltro, è facile l'insorgenza di curiosi sodalizi tra il rigore discriminante ideologico, religioso o culturale e le medesime pratiche o mete demonizzate, a indicare, peraltro, la continuità tra il desiderio e una sfera pubblica direttamente investita dalla libido). Al contrario, lo sviluppo erotico in una società libera *«minimizzerebbe* le manifestazioni della ses-

¹⁰⁴ Ivi, p. 219.

¹⁰⁵ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 95.

¹⁰⁶ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit. p. 44. Cfr. inoltre P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, pp. 133, 134.

¹⁰⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 219. Una celebre rappresentazione di questo è il film di Pier Paolo Pasolini *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975).

sualità *pura*, integrandole in un ordine molto più ampio, che comprende anche l'ordine del lavoro». L'insoddisfazione sessuale e le "perversioni" si ridurrebbero ai minimi termini, il bisogno di godimento sarebbe equilibrato, perché svariate altre attività acquisirebbero un carattere "erotico" e piacevole, non più per sublimazione forzata, ma per un naturale estendersi capillare della libido alla globalità delle sfere dell'esistenza, con conseguente calo delle pulsioni aggressive, «fino ad acquisire il senso di un piacere diffuso e indeterminato, che appare tanto indistinto da pervadere tutto ciò che è piacevole senza identificarsi con nessun oggetto particolare. [...] La libido dovrebbe così diventare fonte istintuale di una cultura "durevole e in espansione" trovando in se stessa, senza interventi esterni o repressivi, la spinta alla propria elevazione e alla proiezione verso investimenti libidici superiori»¹⁰⁸. In ciò consiste uno dei punti di maggiore divergenza tra Freud e Marcuse: per il primo l'aggressività può essere mitigata solo reprimendo gli istinti sessuali e sublimandoli in rapporti affettivi. In *Eros e Civiltà* proprio la liberazione degli istinti sessuali prevede naturalmente anche una nuova sublimazione ampia e spontanea, non indotta: una trasformazione della sessualità in Eros. La civiltà liberata sarebbe coesa e sostenuta da relazioni a meta inibita, rapporti non sessuali ma ugualmente "erotici"; e d'altro canto non ci sarebbe desessualizzazione. «Se la separazione antagonistica della parte fisica da quella spirituale dell'organismo è essa stessa il risultato storico d'una repressione, il superamento di questo antagonismo aprirebbe all'istinto la sfera spirituale»¹⁰⁹. In tal senso, lo stesso termine "sublimazione" sarebbe improprio¹¹⁰. Del resto, in questa riecheggia distintamente l'amore tratteggiato nel *Simposio* di Platone: l'Eros si estende ai rapporti sociali, alla cosa pubblica e alla ricerca intellettuale. Tale processo di trasformazione può avvenire solo se la regressione narcisistica investe il campo sociale: «La riattivazione della sessualità polimorfa e narcisistica [...] può portare essa stessa alla costruzione di una cultura qualora l'organismo non esista come strumento di lavoro alienato, ma come soggetto di autorealizzazione – in altre parole se il lavoro socialmente utile rappresenta simultaneamente la soddisfazione palese di un

¹⁰⁸ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 85.

¹⁰⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 226.

¹¹⁰ «La sessualità non è deviata dal suo obiettivo, né bloccata in questo; si può dire piuttosto che raggiungendo il suo obiettivo, essa lo trascende alla ricerca di altri, alla ricerca di una soddisfazione più piena» (ivi, p. 227).

bisogno individuale»¹¹¹. Prescindendo dal contenuto, ma in esclusiva relazione al suo scopo, l'attività umana può trasformarsi in gran parte da faticosa in soddisfacente. Il filosofo «sperava che i rapporti di lavoro, nel nuovo ordine, diventassero dei rapporti ludici; e arrivava addirittura ad affermare che il lavoro poteva diventare una forma di scarica erotica»¹¹². Il lavoro (che non sarebbe certo abolito, così come sul piano sessuale non saremmo di fronte a un'esplosione orgiastica), grazie alla riattivazione dell'erotismo polimorfo, diventa accettabile, se non gradevole, al contrario della sua forma media attuale, ben lontana dalla soddisfazione libidica¹¹³.

Si viene infine a costituire una simbiosi tra sensualità e ragione, dove gli sforzi di quest'ultima sono tesi a sostenere l'ampliarsi della prima, svelando l'arbitrarietà del legame consequenziale tra necessità e repressione. Si ricordi: «Marcuse non ha mai preteso che fosse possibile una cultura *senza nessuna repressione*»¹¹⁴. Un certo grado di repressione per sopperire ai bisogni non è revocabile, ma va tenuta ben distinta dal suo supplemento odierno; da un lato, la fatica beneficerebbe della maggiore erotizzazione generica, dall'altro l'alienazione del lavoro, consentita dal livello tecnico oggi raggiunto, accrescerebbe esponenzialmente il tempo libero. La repressione minimale sarebbe vissuta in maniera serena e armonica perché la sua alleanza con la libera soddisfazione degli impulsi vitali verrebbe, potremmo dire, *interiorizzata*, in netto contrasto con le forme coercitive e mistificatorie della prestazione. Ordine e desiderio convergono. Certo, eliminare le soddisfazioni consumistiche offerte dalla civiltà industriale può, nell'ideologia della prestazione, sembrare un atto repressivo. Ma se, come sostiene Marcuse, il consumismo stesso cela una repressione, si tratterebbe al contrario di un passo verso la soddisfazione autentica. «La libertà umana non è soltanto una questione privata – ma non è nulla se non è *anche* una questione privata. Quando la vita privata non dovrà più essere tenuta separata e in opposizione con l'esistenza pubblica, la libertà dell'individuo e quella dell'insieme potranno forse

¹¹¹ Ivi, p. 225.

¹¹² P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, p. 153. «Il lavoro, la cui partecipazione al processo di umanizzazione della bestia umana è così essenziale, è *originariamente libidico*» (H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit. p. 58).

¹¹³ «Naturalmente può esistere anche un “piacere” del lavoro alienato. [...] Ma o questo piacere è estraneo (anticipazione di una ricompensa), oppure esso è la soddisfazione (essa stessa segno di repressione) di avere una buona occupazione, di essere al posto giusto, di contribuire al funzionamento dell'apparato» (H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 234).

¹¹⁴ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit. p. 91.

essere conciliate da una “volontà generale” che si concreterà in istituzioni intese a soddisfare bisogni individuali»¹¹⁵.

Sotto il dominio del principio di prestazione, al piacere e alla sensualità sono riservate solo sparute parentesi temporali, la soddisfazione dipende da momentanee eclissi dell'infelicità e della coscienza, la concezione del tempo è lineare e progressiva¹¹⁶. Oltre il dominio della prestazione repressiva, al contrario, principio di piacere e coscienza diventano coestensivi, e non più antitetici; la nuova civiltà sarà sostenuta dalla ricerca razionale di un appagamento duraturo e di rapporti libidici conservati. La tendenza ultima del desiderio liberato non andrebbe più letta come un rinnegamento, ma come una eternizzazione della vita. La vita *altra* cui, come già anticipato, ambisce il principio del Nirvana, è una vita idonea affinché gli istinti ne reclamino l'indeterminatezza. Ma come conciliare questa dimensione esistenziale di una temporalità non più scandita, progressiva e determinata, ma “eterna” e ciclica, con la pretesa di soddisfazione assoluta del principio di piacere? Questo pretende tutto e subito, non ammette dilatazioni temporali della propria attività. Herbert Marcuse, seguendo Freud, suggerisce una precisazione peculiare: gli stessi istinti possono essere dotati di un meccanismo frenante. Il pieno possesso dell'oggetto di soddisfazione, di un appagamento a portata di mano, inibisce il desiderio. È come se alla regressione totale si opponesse una volontà di riattivazione perpetua (potremmo considerarla una versione del conflitto tra Eros e Thanatos). «Ciò che distingue il piacere dalla cieca soddisfazione di un bisogno, è il rifiuto dell'istinto di esaurirsi in una soddisfazione immediata, la sua facoltà di costruire e usare barriere per rendere più intenso il compimento»¹¹⁷. Da questa considerazione dell'autore possiamo trarre due usi del concetto di

¹¹⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 238. Il nesso tra consumismo, o il “discorso del capitalista”, e la reclusione dell'esistenza nella sfera intima e privata è oggi più pregnante che mai. Qui si delinea la discordanza tra il narcisismo regressivo chiamato in causa da Marcuse, e un narcisismo isolante come corrispettivo psicologico dell'ideologia dell'individualismo e del *self-made man*. Sono di peculiare interesse, a tal proposito, le varie osservazioni di Slavoj Žižek sul progressivo assentarsi della rappresentazione dell'atto sessuale nel cinema americano, inteso come specchio culturale della società. Potremmo dire che la reclusione narcisistica è talmente accentuata che perfino l'esperienza della sessualità, come intimo scambio tra due individui, sembra diventare “fuori moda”.

¹¹⁶ «In un tempo vissuto linearmente, il tempo dell'adempimento, la durata della soddisfazione, la durata della felicità individuale, il tempo come quiete sono rappresentabili o soltanto come qualcosa di sovrumano, o soltanto come qualcosa di subumano: sovrumano, come beatitudine eterna, possibile e rappresentabile solo dopo che la vita terrena sia finita; subumano, in quanto il desiderio della perpetuazione dell'attimo felice è l'inumano e l'antiumano, che getta l'uomo nelle braccia del diavolo» (H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicanalisi*, cit. p. 72).

¹¹⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 240.

libertà. Di che si tratta, in primo luogo, se non di una sorta di riscatto della libertà nel senso kantiano? Un certo dominio degli istinti, in questo senso, li preserva, perpetuando l'alternarsi di tensione e soddisfazione. In altre parole, conservando la vita, vincendo il tempo. In secondo luogo, è la libertà come condizione dell'essere insieme ad altri, in *conflitto* perpetuo con l'Altro in quanto polo e sorgente di desiderio, nella irriducibilità del suo "punto di vista", a permettere un'appagante ed equilibrata felicità. L'Altro, in quanto libero, può non corrispondere al mio desiderio, può sfuggirmi, è sempre in una posizione *altra* da me, mai a piena portata di mano. Il desiderio è addomesticato contro questa perpetua indisponibilità, questa asimmetria irriducibile, ma proprio questo addomesticamento è la sua forza. Gli uomini «si affronterebbero con bisogni veramente differenti e modi veramente differenti di soddisfazione [...]. Ma questi conflitti avrebbero essi stessi valore libidico: sarebbero permeati della razionalità della soddisfazione. Questa razionalità sensuale ha in sé le proprie leggi morali»¹¹⁸. Senza tensione, senza un margine di repressione, parlare di sensualità e felicità sarebbe un nonsenso. È dell'essenza del desiderio ambire ad una ragione e a una *Legge* che si calino nel dominio della sensualità, consentendo una libera soddisfazione "sociale"¹¹⁹; questa «non può non contemplare una mediazione del proprio desiderare con quello degli altri e dunque la capacità per ciascuno di distanziarsi dal proprio desiderio, dalle proprie pulsioni»¹²⁰. Un ordine ben diverso dalla repressione sistematica che anziché favorire il desiderio lo snatura e lo contamina.

Eppure persiste un fatto con cui è inevitabile fare i conti. «Il fluire del tempo è il più naturale alleato della società nel suo intento di conservare legge e ordine, posizioni conformiste e istituzioni che relegano la libertà nel campo delle eterne utopie»¹²¹. Il divenire, la morte, l'esperienza soggetta all'incombenza perpetua, sono fonti di uno scoramento radicale, una "delusione primaria". «Le immagini orfiche e narcisistiche sono simboli della ribellione contro la transitorietà, del tentativo disperato di arrestare il flusso del tempo – sono simbolo della natura conservatrice del

¹¹⁸ Ivi, p. 241.

¹¹⁹ Per rinvigorire l'idea di una "buona" repressione, Marcuse fa anche menzione dell'ipotesi psicoanalitica di un *Super-Es*, una morale materna più "mite" rispetto alla castrazione del Super-Io paterno, inflessibilmente delegato a rompere e negare il grado massimo del narcisismo primario, il tutt'uno dell'Io con la madre (cfr. ivi, pp. 241-243).

¹²⁰ Roberto Finelli, *Introduzione. Di nuovo su marxismo e psicanalisi*, in Herbert Marcuse, *Psicanalisi e politica*, cit. p. 28.

¹²¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 244.

principio del piacere. Se lo “stato estetico” deve diventare veramente lo stato di libertà, esso deve, alla fine, sconfiggere il corso distruttivo del tempo»¹²². Il tempo fa sì che gli uomini smarriscano la memoria di una felicità atavica, insieme alla promessa della sua restaurazione. Perché vi sia sublimazione non repressiva, bisogna allenarsi a riesumare il *ricordo* della promessa di libertà, la reminiscenza dell’Eros che si oppone alla rinuncia¹²³. Questo è il compito liberatorio che la cultura e la filosofia devono intraprendere. La memoria riscatta la serenità dall’ombra dell’angoscia per il fluire temporale, recupera il passato, scioglie il filo tra un *qui e ora* e una fine che diluisce e offusca la felicità del presente, raccoglie la temporalità su un unico piano. Se immaginiamo il desiderio come una medaglia di cui una faccia è rappresentata dalla fuga dal dolore verso il nulla, o il Nirvana¹²⁴, e l’altra dall’anelito a una vita eterna (se vogliamo: da una parte Dio, dall’altra l’eterno ritorno), la seconda assume priorità nella misura in cui la tensione cui è sottoposto il vivente decresce. L’Eros liberato infine «assorbirebbe per così dire l’obbiettivo dell’istinto di morte. [...] L’attrazione inconscia che spinge gli istinti verso uno “stato precedente” sarebbe efficacemente contrastata dalla desiderabilità dello stato di vita raggiunto»¹²⁵. Al desiderio di un “mai più”, che nel godimento inscena puntualmente una morte fallimentare, si sostituisce il desiderio di un “ancora” perseverante. L’intensità di questa sostituzione è inversamente proporzionale alla negazione cui il soggetto è sottoposto dalla realtà. Più la soddisfazione è disponibile, meno la si pretende rapida e completa. L’uomo riconquisterebbe la propria sorte, «conciliando essere e divenire, mutevolezza e iden-

¹²² Ivi, p. 210.

¹²³ «La cultura fornisce alla coscienza una nuova facoltà che apparentemente si contrappone all’oblio: la memoria. Non si tratta però della memoria delle tracce ma di una memoria originaria, non più funzione del passato ma del futuro; [...] è la facoltà di promettere, di impegnare e ricordare il futuro. [...] L’obbiettivo della cultura in quanto selezione consiste allora nel formare un uomo capace di promettere, di disporre dell’avvenire; quindi un uomo libero e potente» (Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 1962, trad. italiana di Fabio Polidori, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002, cit. pp. 201-202).

¹²⁴ Proponiamo due piccoli ritratti psicologici della fuga verso il Nirvana. Il primo è quella sorta di “capriccio masochistico” quando nel tragitto per raggiungere una meta molto ambita si è tanto vessati da un sovraccarico di ansie o di aspettative altrui da sentire l’impulso risentito a “buttare tutto all’aria”: non dovrebbe essere difficile supporre che, in determinati casi, questo processo possa tradursi in atti di esplicito autolesionismo. Quando Marcuse scrive che la protesta nella società opulenta non può che assumere anche «un aspetto di immaturità infantile e ridicola» (H. Marcuse, *Prefazione politica 1966*, cit. p. 42) le sue parole sono più pregnanti di quanto non sembrino. Il secondo è la scelta, particolarmente attuale, di sacrificare la propria vita per una causa propugnata con modalità terroristiche e fondamentalistiche: nel momento in cui ciò coinvolge dei giovani individui nati e cresciuti in occidente, si svela in questi fenomeni un bisogno di “intensità” che ha l’aria di poter essere soddisfatto solo seguendo la via degli impulsi di morte.

¹²⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. p. 247.

tità; la morte stessa acquisirebbe un senso diverso, conciliato con l'esistenza»¹²⁶. Sconfiggere il principio di prestazione significa infine accedere a una percezione della temporalità non più viziata né dalla opprimente scansione funzionale, l'urgenza ossessiva di riempire il tempo con l'assolvimento dell'obbligo, né da un divenire "narrativo" che prelude a una trascendenza, a una gioia relegata nell'al di là, in favore del grande sogno di «fondare il dominio dell'arte sulla vita»¹²⁷. L'uomo vivrebbe una condizione esistenziale di eterno presente, di cui indubbiamente la morte è esito necessario, ma il divenire che la reca sarebbe accolto, affermato, in virtù di una vita erotica, per una morte necessaria ma "razionale", svincolata dall'educazione all'accettazione, o meglio, all'ignoranza, tipica della nostra società, di un drammatico quantitativo di morti sofferte e premature. In fondo la differenza tra il mero "piacere" e ciò che identifichiamo come "passione" e "amore" è tutta qui. Il piacere corporeo ambisce ad una compressione del presente, una riduzione infinita del vissuto attuale, un "farla finita" decisivo. L'amore, il *sentimento* che si sposa, senza negarla, con la dimensione corporea, è fare del presente un *progetto*, proiettarlo nel futuro senza che quest'ultimo, appunto, spodesti il presente, sottomettendo gli atti e i vissuti alla progressività del racconto. È la coincidenza ritrovata dell'attuale e dell'avvenire, la vita finalmente affermata, la morte serenamente accettata.

Il fulcro filosofico di *Eros e Civiltà* è il reclamo di una ragione non repressiva, o di una *repressione razionale*, in sintonia con il desiderio. Questa grande istanza esistenziale ha trovato nella bocca di Herbert Marcuse una delle espressioni più eminenti. La parabola compiuta dal filosofo in questo testo, scritto sessant'anni fa negli Stati Uniti, proprio il cuore pulsante della società industriale avanzata, fatto cruciale e imprescindibile per la sua genesi, ha preso le mosse da Freud, finendo, in sostanza, per bussare alla porta di Nietzsche. Quest'ultimo avrebbe presto trovato in Francia il terreno di una felice rivitalizzazione intellettuale, in un contesto destinato a produrre anche nuovi spunti critici e nuove chiavi di lettura delle dimensioni tematiche del desiderio, della psicoanalisi e delle nuove forme del potere.

¹²⁶ L. Casini, *Eros e utopia*, cit. p. 81.

¹²⁷ Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in Friedrich W. Nietzsche, *Verità e menzogna*, trad. italiana di Sossio Giametta, BUR Biblioteca univ. Rizzoli Editore, Milano 2006, 2013, cit. p. 184.

3. DELEUZE E GUATTARI: L'INCONSCIO MISTIFICATO

3.1 *Macchine desideranti e delirio politico*

La critica marcusiana della società oppressiva fu una delle bandiere intellettuali delle contestazioni del Sessantotto. Nell'anno seguente, all'imbrunire di quella grande stagione di protesta e dell'entusiasmo per l'immaginazione al potere, avviene l'incontro tra il filosofo Gilles Deleuze (1925-1995) e lo psicoanalista vicino alle posizioni dell'antipsichiatria Felix Guattari (1930-1992). Il primo frutto del sodalizio intellettuale che ne scaturì fu un libro destinato a segnare un'epoca: *L'Anti-Edipo*, sottotitolato *Capitalismo e schizofrenia*, pubblicato nel 1972, scatenò immediatamente un vivace dibattito e un'onda di entusiasmo forse perfino dettati da una suggestione e da un impeto che travalicavano il peso e il merito dei contenuti. Ma questo, in un certo senso, rientrava nei programmi del testo. *L'Anti-Edipo* voleva essere, in definitiva, un'arma, uno strumento di sensibilizzazione, di scardinamento. Deleuze e Guattari vi elaboravano una serie di attrezzature concettuali e di linee guida per sferare un feroce attacco ad alcune moderne forme di soggiogamento politico e di inibizione degli impulsi rivoluzionari stagnanti in seno alla società occidentale. Critica dei meccanismi oppressivi che, costituendone uno dei momenti più significativi, fa parte di una catena di eventi teorici che la affiancano a *Eros e civiltà* (oltre che all'opera di Reich, di Foucault e alle istanze degli antipsichiatri), ma conserva allo stesso tempo una peculiare autonomia e una irriducibile originalità che la distanziano anche dal recinto della Scuola di Francoforte o del cosiddetto freudo-marxismo. Se Marcuse aveva denunciato i nuovi processi repressivi nella società industriale avanzata, mostrandone l'oggettiva rinunciabilità, protestando contro l'immobilismo e il pessimismo di Freud e non mancando, come si è accennato, di attaccare il conformismo ideologico dei neofreudiani e il loro assestarsi su di una morale della realizzazione spirituale di sé all'insegna dell'armonia con l'esterno¹²⁸, *L'Anti-Edipo*, raccogliendo queste e altre istanze, radicalizza la portata della critica, focalizzandosi sulle funzioni repressive che le stesse *costruzioni di sapere* sull'inconscio e sul soggetto esercitano o affiancano nel loro stesso formularsi. Il problema non è soltanto il peso attribuito alla necessità della rimozione, né tantomeno il misconoscimento della teo-

¹²⁸ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, pp. 249-280.

ria degli istinti e della potenza dell'inconscio nel suo valore rivoluzionario, proprio perché la descrizione che la psicoanalisi ne fa, secondo Deleuze e Guattari, è tutt'altro che rivoluzionaria. Così, per intraprendere la propria missione polemica, i due autori mettono al centro del proprio discorso la questione del *desiderio*. Il lavoro su questa nozione e la nuova concettualizzazione che ne viene fornita sono il motore filosofico di tutto il percorso critico proposto in questo controverso volume.

Il concetto di desiderio, per come è tradizionalmente inteso in filosofia, e poi sistematizzato nella dottrina psicoanalitica, si basa, generalmente, su una struttura molto chiara: un soggetto esperisce un impulso a entrare in contatto con un oggetto. Il contatto consiste, in linea di massima, in una forma più o meno esplicita di possesso, o di disponibilità al possesso, fosse questo da intendersi anche solo come atto contemplativo. Il desiderio è un moto appetitivo nei riguardi di una realtà esterna concepita come un insieme dotato di unità, e quindi di una delineabile identità. «Fin'ora si è parlato astrattamente del desiderio perché si è isolato un oggetto che si suppone essere l'oggetto del desiderio»¹²⁹. Correlato di questa ottica è l'idea che l'oggetto ambito costituisca il soddisfacimento di un bisogno. Esso è ciò che manca al soggetto per colmare un vuoto, che è fonte di tensione, afflizione, speranza, nostalgia ecc. Insomma, il desiderio come *mancanza* ad essere, il soggetto come *carezza*. Per Deleuze occorre assumere una prospettiva differente. In primo luogo, non si tratta mai di ambire alla conquista di un oggetto unitario e isolato. Si desidera sempre un *insieme* di elementi, uno stato di cose, un orizzonte. Il desiderio è un anelito a una molteplice organizzazione di oggetti, di relazioni, di accostamenti, di presenze e di assenze. «Non si desidera mai un abito o una motocicletta senza desiderare al contempo un insieme di altri elementi ad essi concatenati e la molteplicità di significati eterogenei che incarnano. Si desidera sempre una donna *e* un paesaggio, un vestito *e* una stagione, una motocicletta *e* la fuga da qualche costrizione, e così via»¹³⁰. Non provo semplicemente un moto dell'animo verso una donna, il mio non è in verità un desiderio del *nome*, dell'identità, ma, se vogliamo, di un mondo che quella donna reca. Questo mondo è composto da sguardi, capelli, parole, passeggiate, strade, odori, colori, parti

¹²⁹ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, a cura di Claire Parnet, regia di Pierre-André Boutang, 3 DVD, Editions Montparnasse, Parigi 2004 (edizione sottotitolata italiana, *L'abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma 2006).

¹³⁰ Paolo Godani, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009, cit. p. 139.

del corpo, situazioni, modi di parlare, eventi. Perciò, si noti, «non desidero neanche un insieme, desidero *in* un insieme»¹³¹. Il “soggetto” stesso è parte di questo insieme. Conseguentemente, e in secondo luogo, non sono tanto *io* a desiderare: semmai, potremmo dire, *si desidera* in me. Il desiderio non è la rincorsa di un soggetto e un oggetto, ma una forza che attraversa i corpi, instaura legami, istituisce contatti, per poi rinnegarli e istituirne di nuovi. Esso non cerca, bensì, al contrario, *produce*. Siamo esattamente agli antipodi del suddetto tradizionale sistema di riferimento, in seno al quale «la logica del desiderio manca il proprio oggetto sin dal primo passo: il primo passo della divisione platonica che ci fa scegliere tra *produzione* e *acquisizione*. Non appena poniamo il desiderio dalla parte dell’acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilista) che lo determina in primo luogo come mancanza»¹³². Non esistono due entità isolate alle estremità di una relazione, ma un’illimitata aggregazione di “fabbriche” che producono contatti fra elementi eterogenei; è in tal modo, in virtù del fatto che sono catturati in questo sistema relazionale, che degli elementi diventano entità “desiderabili”. Filosoficamente, «desiderare è costruire un concatenamento, costruire un insieme»¹³³, instaurare connessioni. Estendendo questa prospettiva, e facendo del desiderio la forza propulsiva della vita organica (e sociale), Deleuze e Guattari formulano il concetto di *macchina desiderante*: «un accoppiamento o un sistema “taglio/flusso” di cui i termini, determinati entro tale coppia, sono “oggetti parziali” (in un senso che non è più quello di Melanie Klein, ossia non rinvia più all’integrità anteriore di un tutto): da questo punto di vista, essa si compone già di macchine, e queste di altre all’infinito. *L’Anti-Edipo* si apre così sul piano univoco di una Natura concepita come processo di produzione»¹³⁴. Il corpo e l’inconscio non sono falle da colmare, ma macchine che producono un continuo e incessante aggregarsi e distaccarsi di ulteriori macchine, e così via. «Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni. Una macchina-organo è innestata su una macchina-sorgente: l’una emette un flusso, che l’altra interrompe. Il seno è una macchina

¹³¹ *L’abécédaire de Gilles Deleuze*, a cura di C. Parnet.

¹³² Gilles Deleuze e Felix Guattari, *L’Anti-Edipo – Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. italiana di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975, 2002, cit. p. 27.

¹³³ *L’abécédaire de Gilles Deleuze*, a cura di C. Parnet.

¹³⁴ François Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), trad. italiana di Cristina Zaltieri, Negretto Editore, Mantova, 2012, cit. p. 52.

che produce latte, e la bocca una macchina accoppiata con quella»¹³⁵. Quello su cui Deleuze e Guattari (in forma a tratti barocca ed eccentrica) insisteranno per diverse pagine del testo, e che è l'implicita chiave di volta di tutta la loro trattazione, è che la molteplicità e la *differenza* sono ciò che più intrinsecamente contraddistingue il dominio dell'inconscio. «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 irriducibile all'unità. [...] Non crediamo in totalità se non *accanto*. E se ci imbattiamo in tale totalità accanto alle parti, è un tutto *di* queste parti, ma che non le totalizza, una unità *di* tutte queste parti, ma che non le unifica e che si aggiunge ad esse come una nuova parte composta a parte»¹³⁶. Un'ontologia materialista del desiderio deve partire dal presupposto che in esso e per esso non esiste priorità di sorta, non c'è nemmeno un soggetto, se non “accanto”, come correlato non sufficiente a comporre una sintesi, a totalizzare il processo¹³⁷. Se è tutto un incessante processo creativo, nulla nell'inconscio *appartiene* a qualcuno, non esiste una proprietà, e la soggettivazione sarà sempre in atto, priva di una matrice strutturale che la precede¹³⁸. Per dirla con Nietzsche: «Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»¹³⁹. Sotto le rappresentazioni coscienti dell'esperienza e della socialità che adottiamo, scorrono i puri e informi flussi delle macchine desideranti, della caoticità della natura, per nulla separabile dalla sfera ordinata dell'uomo e della società (gli insiemi “molari”, rappresentazioni di persone distinte e gruppi). Il soggetto vero

¹³⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 3.

¹³⁶ Ivi, p. 45.

¹³⁷ «Il soggetto nasce da ogni stato della serie, rinasce sempre dallo stato seguente che lo determina in un punto, consumando tutti questi stati che lo fanno nascere e rinascere (lo stato vissuto è primario rispetto al soggetto che lo vive)» (ivi, p. 23).

¹³⁸ Cfr. Franco Berardi Bifo, *Il desiderio e il panico*, in Francesco Vandoni, Enrico Redaelli, Pino Pitàsi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano 2014, p. 236.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit. p. 34.

e proprio è il desiderio stesso. «Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine. Ovunque macchine produttrici [...], tutta la vita generica: io e non-io, esterno ed interno, non vogliono dir più nulla»¹⁴⁰. Al livello del desiderio e della corporeità è tutto un succedersi di flussi e “tagli”¹⁴¹ che, anziché imbattervisi, *creano* l'oggetto del desiderio, organi che sollecitano altri organi, sollecitazioni pulsionali e relazioni “desideranti” instaurate e successivamente dissolte in favore di nuovi “concatenamenti”, nuovi irrigidimenti strutturali, poi ulteriori dissolvenze, e così via. «C'è, in breve, una vitalità non organica che altro non è se non il rapporto tra il corpo medesimo e delle forze/potenze impercettibili che se ne impadroniscono»¹⁴² L'esperienza del desiderio prende corpo dalla potenza dell'eterogeneità. L'inconscio è una fabbrica, pura potenza vitale, attività, volontà. Non è il luogo di un'assenza, di una domanda di riempimento. «È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso; non c'è soggetto fisso che per la repressione. Il desiderio e il suo oggetto sono un'unica cosa, sono la macchina»¹⁴³. Il desiderio è caratterizzato da un interminabile movimento creativo, una perpetua attività sperimentatrice di «connessioni e appropriazioni che distruggono ogni volta l'unità fattizia d'un io possessore o proprietario»¹⁴⁴. Il soggetto non è altro che uno tra gli altri pezzi delle macchine desideranti, anch'esso partecipe del trascorrere di composizioni e decomposizioni perpetue, «in seno alla molteplicità corrispondente di cui ogni elemento non può definirsi che *positivamente*»¹⁴⁵. Se si mira a instaurare una relazione di possesso, è solo per poter continuare a disfare e produrre nuove relazioni, far proseguire il lavoro della macchine. Possiamo constatarlo nella comune e ordinaria esperienza: è poco plausibile, quantomeno a posteriori, immaginare il “termine” di un desiderio. Quando ottengo l'oggetto ambito, ad una svalutazione dello stesso si accompagna l'insorgere di nuovi impulsi, forse proprio perché laddove credevo non tanto nella desiderabilità, ma nell'*unità* delineabile dell'oggetto, non riconoscevo la sua sostanziale *fugacità*, che

¹⁴⁰ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 4.

¹⁴¹ Alcune nozioni adoperate da Deleuze e Guattari sono appositamente tanto vaghe da essere applicabili a un ampio ventaglio possibile di sensi ed esempi.

¹⁴² Ubaldo Fadini, *Il desiderio in America. Per una politica ad arcipelago*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 32.

¹⁴³ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 29.

¹⁴⁴ Ivi, p. 79.

¹⁴⁵ Ivi, p. 65. Il che significa che gli elementi sono autonomi, non parti da aggregare o caselle da riempire.

altro non è, in verità, che fugacità del desiderio stesso, in quanto questo non riguarda un oggetto, ma un multiforme orizzonte di corpi ed esperienze. Il desiderio tende a svincolarsi da qualsiasi assestamento¹⁴⁶, a cercare nuove vie, a sfuggire ogni irreggimentazione. In questo senso «le macchine desideranti non funzionano se non guastate, guastandosi incessantemente»¹⁴⁷. Ed è in questa ottica che il desiderio è “produzione di produzione”¹⁴⁸. La sola mancanza che può venirsi a creare, come si vedrà, è dovuta all’insorgere di un arresto, una repressione dell’istanza produttrice e creativa.

Attenendosi al linguaggio dei due autori, la congiunzione “e” descrive questa attività perpetua: ci sono sempre una macchina produttrice di un flusso e una macchina che opera un’interruzione, un “taglio”, un “prelievo”. Nondimeno, un produrre e un prodotto. La congiunzione si oppone alla predicazione: nell’inconscio nulla rappresenta nulla, e tutto interagisce con tutto. Gli elementi dell’inconscio sono tra loro indipendenti, non si implicano a vicenda e non si negano, «se ancora sussistono relazioni interne ai termini, se un termine non è pienamente autonomo, ma dipende intrinsecamente da un altro, se persiste una qualche forma di legame interno o strutturale, allora ciò significa che non abbiamo ancora scoperto l’inconscio»¹⁴⁹. È tutto un avvicinarsi di flussi «prodotti da oggetti parziali, i quali producono altri flussi, reinterrotti da altri oggetti parziali. Ogni “oggetto” presuppone la continuità di un flusso, ogni flusso la frammentazione dell’oggetto»¹⁵⁰. Muovendosi sul piano esemplificati-

¹⁴⁶ Credo che, sul piano dell’esperienza cosciente, un esempio indicativo di cosa sia il desiderio nella prospettiva di Deleuze e Guattari, sia qualcosa che potremmo definire come “anelito all’altrove”. Capita, ad esempio, di avvertire un remoto impulso a spostarsi e disperdersi in una zona, un ambiente, o meglio, un *tipo* di ambiente, che è anche un orizzonte fatto di ricordi, situazioni solo vagamente presagite, possibilità di esperienza appena intuite. Sono, appunto, “concatenamenti” a loro volta scomponibili in aggregati di elementi minori (sul piano spaziale e rappresentativo, non su quello del desiderio): dettagli, colori, sensazioni, una melodia che mi rimanda a un tempo o a un luogo. Ma se provo a concretizzare l’esperienza, ecco che la realtà attuale delude le aspettative, in una dialettica non dissimile dalla asimmetria tra l’*in sé* e il *per sé* sartriani: il desiderio fugge dallo spazio concreto, dall’evento effettivamente attraversato, anche qualora io trovi un appagamento o una gioia nell’esperienza attuale. Questa attitudine alla “fuga”, nell’ottica dell’*anti-Edipo*, non è però l’indice di una perpetua mancanza ad essere: al contrario è il riflesso dell’incessante potenza produttiva della macchina. Non si tratta di immaginazione, ma di pura attività, puro rimescolamento senza confini.

¹⁴⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit. p. 10.

¹⁴⁸ Ivi, p. 9.

¹⁴⁹ Paolo Godani, *Il rovescio della struttura*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 55.

¹⁵⁰ G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit. p. 7. L’*oggetto parziale*, nozione propria della psicoanalisi di Melanie Klein, indica un organo o un prodotto del corpo che nella dinamica psichica è visto di per sé e scisso dalla relazione identitaria con il tutto (il soggetto). Mentre per la psicoanalista l’oggetto parziale, come ad esempio il seno, è comunque e innanzitutto, nonostante le carenze cognitive del bambino gli impediscano di svolgere la sintesi, una *parte* di una persona globale, l’uso che Deleuze e Guattari fanno della nozione serve a scardinare i termini delle attività biologiche e inconse

vo del funzionamento organico del corpo (che, in quanto produzione, è in continuità con la stessa dimensione dell'inconscio), Deleuze e Guattari ne descrivono la dinamica come un enorme flusso segmentato dall'incidenza delle macchine: una macchina produce un flusso interrotto dalla macchina successiva (ad esempio dal seno alla bocca allo stomaco), e così via. Tutto nell'inconscio è produzione e interruzione, in un'alternanza funzionale ed essenziale allo stesso sviluppo dell'attività. La dinamica instabile e produttiva contenuta nell'inscindibile intreccio di tagli e flussi prevale sui raggruppamenti e le contrapposizioni tra soggetto e oggetto¹⁵¹. L'inconscio è polivoco, sordo, muto, privo di significato, eccetto che per un implicito sistema di coordinate del funzionamento ("territorio") degli organi: il solo scopo dei segni, dei "codici" dell'inconscio, è la produzione di desiderio¹⁵², non c'è un programma univoco di mantenimento dei rapporti e dei meccanismi, o di delineamento di un insieme ontologicamente superiore. Anche qui si tratta di un'interazione tra il divenire produttivo e vitale, e l'intervento di "norme" o linee guida che ne frammentano e ne direzionano l'attività. La sostanza di fondo è che l'attività del desiderio e della vita può essere descritta come una continua oscillazione tra una fase di movimento (i flussi, l'instaurarsi della relazione), e dei "momenti" di coagulazione, punti di intensità (tagli, oggetti, la relazione per come si è configurata). Sono queste interruzioni, queste "soste", a produrre un soggetto. Bisogna tenere presente questa sorta di dualismo, che permea, in modi diversi, tutta l'opera. «Interrompere non è l'opposto di scorrere (sbarramento), ma è la condizione per cui qualcosa scorre; in altri termini, un flusso

dal dominio del soggetto unitario e a ribadire la connotazione materialista e pulsionale della prospettiva dell'*Anti-Edipo* sul desiderio. Per l'inconscio non esistono persone, soggetti dotati di valore simbolico e di una posizione gerarchica privilegiata sulle "parti". La fabbrica non conosce gerarchie o significati, ma solo, se vogliamo, un'eterogeneità di "attrezzature" per produrre. «Non c'è evoluzione delle pulsioni che le faccia progredire, coi loro oggetti, verso un tutto d'integrazione, come non c'è totalità primitiva da cui derivino. Melanie Klein fece la meravigliosa scoperta degli oggetti parziali, questo mondo di esplosioni, di rotazioni, di vibrazioni» (ivi, p. 47); tuttavia, ella «non si sbarazza dell'idea che gli oggetti parziali schizo-paranoidi rimandino a un tutto, o originale in una fase primitiva, o a venire nell'ulteriore posizione depressiva» (*ibidem*).

¹⁵¹ Sul piano concettuale, in merito alla continuità senza termine della catena flussi-tagli, scrive Zourabichvili: «La regressività assume in Deleuze un valore positivo perché è il corollario della paradossale tesi immanentista secondo la quale primeva è la relazione e originario l'accoppiamento: divenuta oggetto d'affermazione, offre una garanzia metodologica contro il ritorno dell'illusione del fondamento (illusione d'una reale divisione dell'essere come referenza trascendente del pensiero). [...] Anche i due termini della percezione, soggetto e oggetto, derivano da un accoppiamento che li distribuisce l'un e l'altro come reciprocamente presupponentesi: l'occhio, in tal senso, non è che pezzo di una macchina separata astrattamente dal suo correlato (luce)» (F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 76).

¹⁵² Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, pp. 40-43.

non scorre se non interrotto. [...] un flusso sarà uniforme o al contrario imprevedibile e mutevole a seconda della modalità di interruzione»¹⁵³.

Il corpo è macchina, il desiderio è la forza propulsiva e impersonale che lo attraversa e che instaura rapporti corporei, sociali, economici. L'oggetto del desiderio, in quanto parte consistente della stessa attività desiderante, «non si definisce in nessun caso come un oggetto trascendente. È per questa immanenza di ogni oggetto al desiderio che le macchine desideranti non producono entità immaginarie o fantasmi, bensì oggetti reali [...]. L'uomo, come la natura, come la storia, non sono altro che processi di produzione: flussi e interruzioni»¹⁵⁴. Questo è un punto focale: l'inconscio, la vita produttiva organica, le organizzazioni e i processi produttivi economici e tecnici sono coestensivi, appartengono alla stessa realtà, allo stesso piano. Non intercorre alcuno scarto tra il naturale e l'artificiale. Uomo e natura sono «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»¹⁵⁵. La produzione, e quindi il desiderio, diventano le coordinate di lettura globale del reale. Uno degli intenti sostanziali della formulazione deleziana del desiderio è infatti la necessità di rompere la barriera tra la sfera del sociale e la sfera del biologico/psicologico. «*La produzione sociale è unicamente la produzione desiderante stessa in condizioni determinate*. Noi diciamo che il campo sociale è immediatamente percorso dal desiderio, che ne è il prodotto storicamente determinato e che la libido non ha bisogno di alcuna mediazione o sublimazione [...] per investire le forze produttive e i rapporti di produzione»¹⁵⁶. Il modo più efficace di illustrare il significato e l'importanza di questa decostruzione dei confini ontologici è soffermarsi sull'altro concetto chiave per le argomentazioni che seguiranno: il *delirio*. «Il delirio, è il suo segreto, concerne il mondo intero»¹⁵⁷. Lo stato delirante di uno psicotico, finestra sulla dimensione inconscia, è un flusso di pensieri e di parole che hanno la proprietà di muoversi in maniera pervasiva su un orizzonte *cosmico*. Il contenuto del delirio attinge alla realtà sociale, storica, geografica, nella sua più libe-

¹⁵³ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 77.

¹⁵⁴ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 155.

¹⁵⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 6.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 31-32.

¹⁵⁷ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, a cura di C. Parnet.

ra e svincolata estensione¹⁵⁸. Si delira sulle guerre, sulle carestie, sui popoli, sulla geopolitica, sugli dèi. Si può vivere un sentimento psicotico di persecuzione o incombenza che ha a che fare con il mondo intero. Come per il delirio, desiderare vuol dire «fabbricare in continuazione ognuno le proprie macchine, utilizzando qualunque materiale si trovi a nostra disposizione sulla superficie della Terra o della storia»¹⁵⁹. L'inconscio è pervaso dal mondo, è in diretta comunicazione, per così dire, con la realtà *pubblica*, e ha un raggio di estensione che non traccia particolari rapporti prioritari tra un ambiente “vicino” e uno spazio più discostato. «Questo aspetto gli conferisce un carattere, in ogni caso, *politico*. Non si tratta di indagare un'interiorità ma una produzione, di esplorare un inconscio sociale, una piega singolare del fuori»¹⁶⁰.

«Non ci si stupirà dello scarto tra la concezione deleuzeiano-guattariana e il significato corrente della parola desiderio: in verità lo scarto è nella stessa parola, tra l'esperienza che essa designa, ciò che occorre elevare a concetto, e l'interpretazione che vi è trasmessa, conforme alle esigenze delle rappresentazioni coscienti di un soggetto costituito. Comunemente si contrappone il desiderio alla sua realizzazione, di modo che esso venga respinto nell'ambito del sogno, del fantasma, della rappresentazione. Ma ecco che il desiderio viene condotto nell'ambito della produzione»¹⁶¹. Nel trattare questi primi nodi tematici della riflessione di Deleuze e Guattari, si è preferito non usare il termine “teoria”. In un certo senso, la questione cruciale nell'*Anti-Edipo* non è tanto formulare una nuova teoria del desiderio per illustrarne il funzionamento. Gli autori inventano, sarebbe forse meglio dire, una nuova *concezione* di esso, per sottolinearne dei caratteri di fondo: si tratta di uno “sfogo” che mette in campo un inventario di nozioni atte a colpire e screditare alcune sistematiche e affermate formule epistemologiche e culturali. Se dunque l'inconscio è una fabbrica, il desiderio è produzione molteplice e il delirio è cosmico, contro chi muovono queste asserzioni? Chi sostiene il contrario, e per conto di quali forze?

¹⁵⁸ È emblematica la scena, nel film *Shutter Island* (2010) di Martin Scorsese, in cui il protagonista, interpretato da Leonardo Di Caprio, aggirandosi nella sezione contenente i malati più gravi e pericolosi dell'ospedale psichiatrico in cui si svolge la narrazione, viene aggredito da un paziente che, in stato delirante, tuona precise e dettagliate informazioni a proposito della bomba H. L'aneddoto è ancor più significativo se si nota che la vicenda narrata ha luogo nel 1954, nel pieno fiorire della guerra fredda.

¹⁵⁹ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 140.

¹⁶⁰ Fulvio Carmagnola, *Risonanze. Lacan e Deleuze sul desiderio*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 107.

¹⁶¹ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 52-53.

3.2 *Contro il paradigma edipico*

«Di' che è Edipo, altrimenti ti prendi uno schiaffo. Lo psicanalista non chiede neanche più: "Cosa sono le tue macchine desideranti?", ma esclama: "Rispondi papà-mamma quando ti parlo!" Anche Melanie Klein... Allora tutta la produzione desiderante è schiacciata, ripiegata sulle immagini parentali, allineata sugli stadi preedipici, totalizzata in Edipo»¹⁶². La psicoanalisi è quell'arsenale concettuale per cui il delirio non è cosmico, ma familiare, il desiderio non è produzione, ma mancanza irrefutabile, l'inconscio non è una fabbrica, ma un teatro. La dottrina psicoanalitica, sia nella sua applicazione clinica, sia nelle sue risonanze culturali, funziona per gli autori come un enorme e silenzioso meccanismo repressivo, servendosi di una «*macchina d'interpretazione*, che sottomette la molteplicità di desideri e significati ad una griglia simbolica precostituita, e di una *macchina di soggettivazione*, che lega ogni produzione ad un'esperienza irrimediabilmente personale»¹⁶³. Concepire il desiderio come l'aspirazione ad un'acquisizione, significa costituire un taglio metafisico nella realtà, per cui in alcune "zone" del reale si istituisce un'istanza di riempimento (mancanza), la quale è rivolta, per rappresentazione, a delle persone globali, dotate di una chiara e ricorrente identità che è inscritta in una presunta iconografia dell'inconscio (teatro), e questo vincolo relazionale tra l'istanza e la perenne identità degli oggetti e delle relazioni racchiude il soggetto, nell'atto stesso di configurarlo, in un microcosmo simbolico che per esso costituirà sempre e inderogabilmente la fonte ultima di significati, aspirazioni, contenuti (familiarismo). Tutto questo processo, a un tempo epistemologico e storico-antropologico, è ciò che Deleuze e Guattari chiamano, per metonimia, *Edipo*, riferendosi alla classica teoria dei complessi familiari.

«La grande scoperta della psicoanalisi è stata quella della produzione desiderante, delle produzioni dell'inconscio. Ma, con Edipo, questa scoperta è stata presto occultata da un nuovo idealismo: [...] all'inconscio produttivo si è sostituito un inconscio che non poteva più che esprimersi (il mito, la tragedia, il sogno...)»¹⁶⁴. Il peccato originale di Freud è stata la mistificazione della propria stessa scoperta. Una volta gettata luce sulla dimensione del desiderio, egli ne ha immediatamente travisato il carattere produttivo, rinchiudendola nell'alfabeto della rappresentazione e vincolandola

¹⁶² G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 48.

¹⁶³ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 141.

¹⁶⁴ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 26.

a una rete privata di relazioni ricorrenti. Ad esempio, il desiderio del bambino di unirsi alla madre e uccidere il padre diventa lo schema triangolare fondamentale di ogni costituzione psichica del soggetto, facendo da cartina di tornasole per tutte le successive esperienze e il multiforme susseguirsi di concatenamenti di desiderio. Al molteplice si sostituisce l'Uno ideale e perpetuo, il triangolo familiare, una sempiterna rappresentazione teatrale di bisogni, conflitti, identificazioni, surrogati delle medesime figure. L'apparato interpretativo riconduce la molteplicità degli enunciati a un unico e identico enunciato, presunto significato remoto e reale, e ad un solo soggetto, culla di un unico desiderio¹⁶⁵. Deleuze e Guattari considerano tale appiattimento del desiderio un esito sia per il paradigma freudiano (l'inconscio a carattere rappresentativo), sia per quello delle funzioni strutturali e della terminologia lacaniana (la Legge, il significante, il Nome del padre, la castrazione ecc.), concezione ancora "teologica" di un desiderio segnato dalla nostalgia¹⁶⁶. «La differenza non passa tra due usi di Edipo, ma tra l'uso anedipico delle disgiunzioni inclusive, illimitative, e l'uso edipico delle disgiunzioni esclusive, sia che quest'ultimo uso prenda le vie dell'immaginario o i valori del simbolico»¹⁶⁷. La macchina analitica confonde la privazione e l'obbedienza con una mancanza e una legge costitutive. Anche gli oggetti parziali di Melanie Klein, pur rappresentando una potenziale critica "anti-edipica", ripristinano la reclusione nella triangolazione familiare, finché non si viene a capo del fatto che «gli oggetti parziali non sono prelevati che in apparenza sulle persone globali; essi sono realmente prodotti per prelievo su un flusso o una *hyle* non personali, con cui comunicano innestandosi ad altri oggetti parziali. L'inconscio ignora le persone. Gli oggetti parziali non sono rappresentanti di oggetti parentali né supporti di relazioni familiari»¹⁶⁸. Essi si chiamano "parziali", ma sono assolutamente *completi*, nel senso che non mancano di nulla, e il loro intreccio non è il soccorso a una privazione, non costituisce in alcun modo un'integrazione. Soprattutto, le interazioni

¹⁶⁵ Cfr. P. Godani, *Deleuze*, pp. 141-142.

¹⁶⁶ Cfr. M. Recalcati, *Schizofrenia e responsabilità. Note sul desiderio nell'Anti-Edipo*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, p. 81. Bisogna pur notare che l'*Anti-Edipo* entra in polemica soprattutto con la comunità dei suoi allievi, più che con Lacan stesso, e non va ad ogni modo sottovalutato il fatto che, come nota polemicamente Žižek, la caratterizzazione deleuziana di "Edipo", almeno rispetto all'elaborazione lacaniana, non è esente da semplificazioni (cfr. Slavoj Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, 2004, trad. italiana di Marco Grosoli, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2012, p. 166).

¹⁶⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 91.

¹⁶⁸ Ivi, pp. 48-49.

tra di essi sono anonimi rapporti di produzione, non relazioni intersoggettive; la totalità cui indebitamente la psicoanalisi li riconduce *costruisce* la loro mancanza. Gli stessi individui a livello inconscio sono oggetti parziali, a loro volta aggregati di oggetti parziali, e formano ulteriori concatenamenti di oggetti parziali, senza soluzione di continuità. L'inconscio non parla, non significa, non raffigura, non simboleggia, non si orienta per individui, nomi, personalità; è il *Reale* in quanto tale, tradito dalla forzatura repressiva dell'invariante edipico che separa il desiderio dal mondo. La psicoanalisi inventa un inconscio già predisposto alla struttura familiare, un soggetto incapace di uscire dalle mura domestiche dei complessi, una figura antropologica che tradisce la libera vivacità dell'esperienza di mondo che caratterizza ciò che chiamiamo "persona" sin dai passi della prima infanzia (che infatti è il terreno decisivo del ripiegamento edipico). L'orizzonte con cui il desiderio e l'immaginazione di un bambino si confrontano è un vortice di informazioni, stimoli, suggestioni. Il bambino è fin dall'inizio proiettato «in una produzione desiderante attuale ove i genitori svolgono il ruolo d'oggetti parziali, di testimoni, di relatori e d'agenti, nel corso di un processo che li deborda da ogni parte, e che pone il desiderio in rapporto immediato con una realtà storica e sociale»¹⁶⁹. La psicoanalisi tende a fare di ogni contatto un segno del rapporto coi genitori, di ogni enunciato il simulacro di un'istanza familiare, sostituendo al dinamismo riproduttivo del desiderio e alla curiosità che investe la realtà circostante uno statico circolo di ruoli e raffigurazioni¹⁷⁰. È chiaro che i genitori hanno a che fare con l'esperienza e il desiderio del bambino, ma si tratta di non sopravvalutarne l'incidenza: essi non sono *lo scopo*, gli organizzatori o l'unico denominatore della produzione. Non esiste *il padre* in quanto tale. I genitori si costituiscono singolarmente e differentemente in specifici scenari, sono sempre situati fra gli altri elementi del panorama sociale investito dalla libido, che la psicoanalisi disloca sul recinto familiare, mentre in verità l'esperienza del soggetto è contrassegnata fin

¹⁶⁹ Ivi, p. 111.

¹⁷⁰ L'esempio perfetto: lo spettacolo che per la sensibilità del piccolo Hans deve essere la caduta di un cavallo sulla strada, l'impatto emotivo con un evento tanto inaspettato e intenso, concatenamento smiunito e ricondotto da Freud alla paura del padre (cfr. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, a cura di C. Parinet). «Il rapporto del soggetto all'oggetto (il piccolo Hans vede il cavallo) si rivela subito insufficiente a descrivere la situazione, che comporta un momento d'indiscernibilità in cui il ragazzino vede sé patire nel cavallo, riflette i suoi propri affetti nelle singolarità e negli accidenti di quest'ultimo (e reciprocamente)» (F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 31). Questa è la forza affettiva del concatenamento, di una posizione diveniente del desiderio che in verità trascende le identità e la loro presunta coerenza isolante.

da subito da un'ampia componente extrafamiliare. Il microcosmo domestico è sempre in continuità con il mondo, anche nella quiete borghese più favorevole alle “edipizzazioni”. L'inconscio non fa gerarchie, attribuzioni di valore, associazioni di senso, non “riconosce” i volti, e anche supponendo un livello in cui l'inconscio rintraccia delle “persone”, le figure parentali sono già inserite in un intreccio di rapporti lavorativi, di configurazioni sociali, sono anche professionisti, lavoratori, ricchi, poveri, sono a loro volta aggregati di elementi che l'inconscio accosta ad altri termini, situa in un orizzonte di spazi in continuo movimento, un dinamismo che non ammette la composizione di alcun recinto privato, una sete di espansione che è bloccata e intimidita dalla triangolazione. Allora diventano mura di contenimento del desiderio. Ma è la storia a dare, o a dover dare, forma all'inconscio, non la castrazione. «Spetta alla libido investire il campo sociale in forme inconscie, e quindi allucinare tutta la storia, delirare le civiltà, i continenti e le razze, e “sentire” intensamente un divenire mondiale»¹⁷¹. Per converso, l'analisi ritrova ovunque il padre, lo sovrappone all'eterogeneità del reale, servendosi della formula *ad hoc* della rimozione: se il dato è stato rimosso, è facile renderne plausibile la veridicità. In origine non esiste predominanza psichica del familiare, perché l'applicazione all'inconscio del “familiare” e delle rappresentazioni proprie della vita conscia (persone, concetti, relazioni umane) è un'operazione arbitraria e “metafisica” che rinnega la natura del desiderio: trasfigurato, inibito, reso passivo, di esso si fa un bacino di ripiegamento dall'intervento e dall'incidenza sulla sfera sociale, lo si costringe a rappresentare anziché fabbricare. «Quando si viene a sapere che l'istruttore, il maestro, sono il papà, ed anche il colonnello, ed anche la madre, *quando si piegano così tutti gli agenti della produzione e dell'antiproduzione sociale sulle figure della riproduzione familiare*, si comprende come la libido sgomenta non si arrischi più ad uscire da Edipo, e lo interiorizzi»¹⁷². Deleuze e Guattari identificano in questo processo antropologico una forma di adomesticamento all'autorità dell'ordine costituito.

Per gli autori l'inconscio non è né “edipico”, né “preedipico”, bensì *anedipico*¹⁷³. Per gli analisti il complesso familiare e l'imposizione della legge paterna diventano invece i mediatori dell'economia psicodinamica, la misura dello sviluppo

¹⁷¹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 109.

¹⁷² Ivi, p. 69.

¹⁷³ Cfr. ivi, p. 59.

psichico, il codice di identificazione del desiderio. «Edipizzare significa ripetere, nel contesto del nuovo orizzonte problematico generato dal metodo freudiano, il gesto metafisico fondamentale: dimostrare cioè la contingenza dell'ente e quindi, sulla falsariga della metafisica dei moderni (kantiana), riferire il campo ad un modello trascendentale, soggettivizzare, insomma, il campo, fornirlo finalmente di un Padre»¹⁷⁴. Gli oggetti parziali, le pulsioni, i concatenamenti, non valgono più per sé, diventano gli accidenti di una sostanza sovraordinata che li determina, che li riempie di senso, li ricompone in un ordine esclusivo senza cui non avrebbero né valore né fondatezza. A sua volta, il soggetto non sarebbe senza “essere” innanzitutto in una *manca-za-ad-essere* primaria. Non si può esistere e desiderare senza sottostare a un'autorità fondante e generatrice che mutila in qualche misura quell'esistere, e senza sentirsi perpetuamente chiamati a “riaffermare” e riempire un'esistenza in sé pericolante. Più nel concreto, l'Edipo è il perno attorno a cui far ruotare tutte le fasi della configurazione del soggetto (che è a sua volta uno sfrondamento e uno schermo sulla produzione desiderante), e, per passaggio del testimone, dei soggetti a venire. Esso segna per sempre l'insorgere di tutte le successive e attuali relazioni, esperienze, sollecitazioni. «Attraverso il principio della castrazione il corpo (come nella prospettiva marcusiana) si ordina secondo il regime della suddivisione legale, territoriale, imposta dal primato del fallo»¹⁷⁵. Sotto il giogo della castrazione, sia il maschio che la femmina sono condotti alla rassegnazione per una mancanza, alla rinuncia, o alla sudditanza della domanda da rivolgere all'Altro¹⁷⁶. La sessualità viene rappresentata secondo due insiemi (o solo uno dei due), costituitisi nella privazione. Introducendo un oggetto “completo”, staccato (il fallo) dall'Io in perenne domanda di completamento, si negativizza l'inconscio, conferendogli un regolamento e ribaltandone l'attività. L'elemento “trascendente” estrapolato, l'Uno fallico, serve da controparte che assegna la mancanza all'Io. L'oggetto assente spodesta e tiranneggia sulla produzione desiderante. Le interazioni tra persone globali sostituiscono il libero scorrere degli

¹⁷⁴ Rocco Ronchi, *Deleuze/Lacan. Verso una filosofia della natura*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 158.

¹⁷⁵ M. Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, cit. p. 172.

¹⁷⁶ E va notato che le figure familiari ambiscono a ridursi di numero: il figlio vuole uccidere il padre, il padre vuole sbarazzarsi del figlio, la madre è potenzialmente una oscura forza soffocante. Si profila un'espulsione progressiva che isola un Io narcisistico, e continuerebbe probabilmente a infierire sino all'annullamento totale all'insegna della mancanza, del fallo astratto e assente: una tendenza repressiva e regressiva alla morte che potrebbe nascondersi dietro il desiderio edipizzato (cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, p. 412).

oggetti parziali e delle macchine, predisponendo la psiche ad un'architettura di norme e ruoli¹⁷⁷. La proibizione di compiere l'incesto è l'interdetto che situa un Io e degli interlocutori unitari. Qui si colloca un passaggio di fondo, cioè la conclusione che l'incesto *era* proprio il desiderato. «La legge ci dice: “Non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre”. E noi, soggetti docili, ci diciamo, è *dunque questo* che volevo!»¹⁷⁸. Ciò che è impedito non precede il dogma, e concependosi secondo le lenti del dogma sfigura da sé la propria realtà originaria, che è il vero bersaglio della proibizione. Il potere si sente minato e proietta sulla vittima la propria aggressività. Così la repressione fa presa sull'inconscio, assicurandosi l'annessa interiorizzazione delle funzioni differenziali di ruolo, sesso, generazione, stato. «Edipo ci dice: se non segui le linee di differenziazione, papà-mamma-io, e le esclusioni che le delimitano, cadrà nella notte nera dell'indifferenziato»¹⁷⁹. È, in effetti, una tattica di ciò che si può definire “repressivo”: creare un'attribuzione di “trasgressività” e di intrinseca incontrollabilità, da affibbiare a qualcosa o qualcuno, così da delegittimarne l'istanza nel momento stesso in cui la si descrive, giustificando implicitamente il quadro in cui l'istanza voleva porsi e sostenendo la reazione. Il ribelle è violento: in realtà ciò contro cui si ribella *ha bisogno* di fare di lui un violento, e trionfa definitivamente se arriva a convincere egli stesso di esserlo (innesto di senso di colpa, produzione di cattiva coscienza, applicazione di un profilo repressivo al desiderio stesso).

È evidente che il soggetto definito, le immagini globali e la sessualità edipica esistono, ma per Deleuze e Guattari non sono, da un lato, produzioni dell'inconscio, né, dall'altro, invenzioni della psicoanalisi. Essa intercetta la repressione edipica e vi assume un ruolo direttivo, la sistematizza, la riformula, ne favorisce l'applicazione e l'efficacia. L'Edipo è espressione di un movimento di “territorializzazione”¹⁸⁰, di i-

¹⁷⁷ «Basta consultare un manuale religioso di casistica sessuale per vedere con quali restrizioni le connessioni di organi-macchine desideranti restino tollerati nel regime della coniugazione delle persone, che ne fissa legalmente il prelievo sul corpo della sposa. Ma, meglio ancora, la differenza di regime appare ogni volta che una società lascia sussistere uno stato infantile di promiscuità sessuale, ove tutto è permesso sino all'età in cui il giovane rientra a sua volta sotto il regime della coniugazione che regola la produzione sociale di bambini» (ivi, p. 78).

¹⁷⁸ Ivi, p. 127.

¹⁷⁹ Ivi, p. 86.

¹⁸⁰ «Il valore del territorio è esistenziale: esso circoscrive per ognuno il campo del familiare e del desiderabile, segna le distanze con gli altri e protegge dal caos. [...] Il tracciato territoriale distribuisce un fuori e un dentro, talvolta percepiti passivamente come l'orlo intoccabile dell'esperienza (punti d'angoscia, di vergogna, di inibizione), talvolta abitati attivamente come linea di fuga, quindi come una zona d'esperienza» (F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 36). La territorialità ha un valore instabile: il suo insorgere marca punti di consistenza nell'attività del desiderio (producendo ad

nibizione del desiderio che, in modi diversi, è una costante dell'organizzazione del dominio, e che getta la produzione desiderante sullo scoglio delle determinazioni sociali repressive. Non è la struttura edipica a richiedere e introdurre la repressione, ma sono le istanze del dominio a servirsi della triangolazione familiare per assoggettare il gruppo. Il desiderio non è rimosso in quanto edipico, ma diventa edipico in quanto rimosso. Per Deleuze e Guattari l'Edipo non è altro che «un prodotto fattizio della rimozione. È solo il rappresentato, in quanto è indotto dalla rimozione. Questa non può agire senza spostare il desiderio, senza far saltar fuori un *desiderio conseguente*, tutto pronto per il castigo, [...] e metterlo al posto del *desiderio antecedente* su cui essa si esercita in teoria o in realtà»¹⁸¹. Già Reich e Marcuse avevano mostrato il nesso tra repressione sociale e rimozione sessuale. Se questa sistematica e ingegnosa repressione viene perpetrata, è perché la natura delle macchine desideranti è di sfuggire a ogni tentativo di organizzazione, di codificazione di un ordine stabilito, perché il desiderio è pura potenza attiva, sempre in eccedenza. Il desiderio è rivoluzionario in quanto tale: il suo libero e autentico corso è insostenibile per ogni forma di gerarchia e di oppressione, ma non perché, analogamente a quanto mostrato da Marcuse, la sua liberazione comporti un'anarchica ed esplosiva decostruzione di qualsiasi regolarità o direzione sociale (si ricordi che le macchine desideranti funzionano anche in virtù dei punti di assestamento e di interruzione dei flussi, il desiderio scorre tra *territori* e movimenti di *deterritorializzazione*), ma perché la sua potenza è un pericolo per le architetture del potere, e solo se si confonde la civiltà con una repressione necessaria ed extrastorica si finisce, specularmente, per identificare nella liberazione dei flussi e nello sgorgare del desiderio sul sociale una caduta nel caos e nell'indifferenziato¹⁸². Il desiderio, l'inconscio, la sessualità non vengono repressi perché incestuosi e anar-

esempio il soggetto, le preferenze, le identità), ma, se esasperata, è la sanzione delle distribuzioni gerarchiche e delle organizzazioni repressive.

¹⁸¹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 128.

¹⁸² Alternativamente a quanto affermato da molti studiosi (cfr. ad esempio M. Recalcati, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, pp. 173-174) ci sono buone ragioni per sostenere che l'*Anti-Edipo* non proponga una poco specificata emancipazione degli istinti dal limite e dalla Legge in quanto tali (essendo l'evento dell'organizzazione connaturato al desiderio), uno scatenarsi assoluto della pulsione che, finendo per coincidere paradossalmente con il godimento autonomo e fine a se stesso del capitalismo, tende all'annientamento del soggetto, ma da ogni uso *repressivo* della legge. I tagli e gli scarti delle macchine desideranti sono proprio una concezione del limite alternativa al grande limite unilaterale della castrazione (cfr. P. Godani, *Il rovescio della struttura*, p. 57).

chici, ma perché di per sé sono incoscientemente anti-autoritari¹⁸³. Deleuze e Guattari hanno così compiuto un passo ulteriore rispetto alle denunce di Marcuse: la repressione sociale arriva sino agli effetti della descrizione dei processi psichici infantili. E se c'è un desiderio “edipico”, è fin da subito la conseguenza dell'oppressione socio-politica. Anche concentrarsi sull'incesto e sulla posizione della sfera familiare nella teoria degli istinti non significa lavorare sui caratteri più eversivi delle scoperte della psicoanalisi, ma facilitare l'idealizzazione delle esigenze repressive. Se la famiglia è lo strumento della rimozione, l'operazione correlata è illudere il desiderio di essere libero e indipendente, portarlo a investire le determinazioni sociali in funzione delle quali la sua vera natura è rimossa e repressa. Ecco perché l'investimento libidico di un campo sociale a impronta repressiva, come presupposto per il successo e la trasmissione della struttura, tende intrinsecamente a tradursi in sentimenti nazionalisti, razzisti e autoritari; la “edipizzazione” dipende da questi sentimenti, essi costituiscono il terreno fertile per la rimozione. L'appartenenza esasperata, l'edificazione di confini, il narcisismo delle piccole differenze, l'apprezzamento (propriamente libidico) per la gerarchia e la produzione di ostilità per l'altro consentono di percepire co-

¹⁸³ E naturalmente se la famiglia non è la dimensione decisiva per la sessualità, non significa certo che la teoria del desiderio debba ridimensionare la sua importanza: se Freud sbaglia a incorporare il desiderio sessuale nella famiglia, non vuol dire che esso non sia sessuale, nemmeno nei suoi investimenti sociali (venendo meno le discontinuità tra l'intimo e il pubblico). Semmai, la sessualità e la riproduzione sono innanzitutto un processo fine a se stesso di produzione pre-soggettiva, e ben distante dalla genitalità: «Non è la sessualità ad essere un mezzo al servizio della generazione, è la generazione dei corpi ad essere al servizio della sessualità come autoproduzione dell'inconscio. [...] l'inconscio era orfano da sempre, cioè si generava da sé nell'identità della natura e dell'uomo» (G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 120). Si deve allora riconoscere che non può esistere un'efficace lotta di emancipazione sessuale finché non si arriva a intendere la sessualità anche al di là della sua rappresentazione antropomorfa, oltre gli insiemi “molari” e le immagini identiche che la codificano (eterosessuale, omosessuale, ma anche partner, moglie, madre, figure ben definite la cui modalità di investimento è un correlato dell'Edipo), apprendendo il fenomeno sessuale e amoroso non solo come un mezzo legame intersoggettivo, ma come un concatenamento di pulsioni e di affetti che, nell'Altro, intercetta anche tutto un panorama sociale che trascende l'interazione tra persone globali o le distinzioni di orientamento, e lo desidera genuinamente in virtù di questa apertura di confini (cfr. *ivi*, pp. 335-336, 402-404). Pensiamo a quanto sia in linea con la reclusione edipica un certo abituale e borghese modo di esperire le passioni, dove il rapporto vuole apparire avulso dal mondo, dove sembra che si voglia elevarlo ad una ideale estraniamento dall'attualità circostante, declassata ai piedi di un guscio affettivo che spesso, anziché un autentico scambio, cela un narcisistico e unilaterale supporto per cui l'altro è meramente adottato come fragile fonte di conferma e di riparo, disperata territorializzazione. In realtà, «attraverso ciascun essere che noi amiamo, ciò che investiamo è un campo sociale, e i genitori sono agenti di trasmissione in un campo sociale [...] e l'amore è sempre stato il mezzo attraverso il quale la libido conquistava qualcos'altro che la persona amata, cioè tutto un ritaglio del campo sociale» (Gilles Deleuze, *I codici, il capitalismo, il flusso, decodificazione dei flussi, capitalismo e schizofrenia, la psicoanalisi, Spinoza*, lezione tenuta a Vincennes il 16 novembre 1971, consultata il 5 aprile 2015 all'indirizzo web: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=195&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=4>).

me gradevole, positivo, e soprattutto *proprio* (quindi di sentirsi felicemente partecipi del sistema e della sua storia) un contesto pubblico più o meno esteso, perché, potremmo dire, la reclusione del desiderio nel privato gli cela la vera natura del proprio rapporto con la realtà circostante. Il desiderio è escluso dal sociale a patto di fargli *investire* un *determinato* sociale¹⁸⁴. Lo si pone «in una situazione senza via d'uscita, lo si convince agevolmente a rinunciare a “se stesso” in nome degli interessi superiori della civiltà»¹⁸⁵, mediante la funzione catalizzatrice della famiglia, strumento della rimozione, e il suo potere di incidere direttamente sulla produzione desiderante. L'Edipo in sé, in quanto ripetizione dell'uguale che blocca le possibilità sperimentatrici del desiderio, è autoritario.

«La questione del padre è come quella di Dio: nata dall'astrazione, essa suppone rotto il legame tra uomo e natura, il legame tra uomo e mondo, cosicché l'uomo deve essere prodotto come uomo da qualcosa di esterno alla natura e all'uomo»¹⁸⁶. In fondo la psicoanalisi sarebbe paragonabile a ciò che Nietzsche identifica come l'origine della morale sacerdotale: il dinamismo spensierato del desiderio è travolto da una trasvalutazione dei valori che lo induce a ripiegarsi su se stesso e a obbedire a delle forze che, fingendosi neutrali e depositarie del sapere (non più morale, ma scientifico), lo rinviano a un ideale, un identico, un al di là: la trinità cristiana cede il posto al triangolo edipico. L'ateismo di Freud, per gli autori, è vano nella sostanza¹⁸⁷: necessitando ugualmente di una struttura, di una credenza, si rimpiazza il Dio del monoteismo con un nuovo ascetismo, un nuovo tradimento della potenza del desiderio, affidandosi al giogo della famiglia. Non si tratta più di credere in una promessa, di proiettarsi in un avvenire, ma di rassegnarsi a un passato irreversibile, che fa da contraltare a un nuovo al di là: le relazioni sociali per sempre interdette, scisse dalla portata di un desiderio delegittimato ad attraversarle senza la mediazione del simbolico che lo svuota di libertà e creatività. Il creditore infatti non è più Dio, ma il padre. Il

¹⁸⁴ Ricordiamo: «L'indiscernibilità di economia politica e economia libidinale, è senza dubbio uno dei tratti più significativi della riflessione di Deleuze e Guattari. Per loro, infatti, non si tratta di conciliare due economie che come tali restano separate e distinte – come accade nei vari tentativi freudomarxisti (da Wilhelm Reich a Herbert Marcuse) – ma si tratta di mostrare come non esista che *una sola* economia» (P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 148).

¹⁸⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. pp. 133-134.

¹⁸⁶ Ivi, p. 119.

¹⁸⁷ «Chi sa che il posto dell'uomo è del tutto altrove, nella coestensività dell'uomo e della natura, [...] non ha più bisogno di passare per questa mediazione, la negazione dell'esistenza di dio, poiché ha raggiunto le regioni di un'autoproduzione, ove l'inconscio non è meno ateo che orfano, immediatamente orfano, immediatamente ateo» (ivi, p. 62).

complesso di Edipo è una rinnovata cattiva coscienza. Gli analisti sono i nuovi sacerdoti. «Interpretare è il nostro modo moderno di credere, d'essere pii»¹⁸⁸.

Diventa quindi evidente che la preoccupazione degli autori non riguarda l'evento terapeutico. «Edipo si fa in famiglia, non nello studio dell'analista che agisce solo come ultima territorialità. E Edipo non è fatto *dalla* famiglia»¹⁸⁹. Il problema non è circoscritto all'analisi, alla famiglia o all'ideologia. La psicoanalisi agisce solo al servizio di forze storico-politiche che la precedono, e, come nuova morale gregaria, per conto di esse contribuisce all'intimidazione di «ciò che era essenzialmente attivo, aggressivo, artistico, produttivo e conquistatore nell'inconscio stesso»¹⁹⁰. La sua pericolosità, che motiva l'urgenza dell'impresa di cui Deleuze e Guattari si fanno carico, sta nel suo ruolo all'interno di una certa tecnologia del potere, nell'effetto culturale ed esistenziale del «discorso diffuso, psicologizzato, medicalizzato, che si è venuto formando intorno ad essa»¹⁹¹. Per esempio, nel momento in cui l'uomo occidentale arriva a *percepirsi* all'insegna del "familiarismo" edipico, e lo schema della riduzione al privato diventa l'unità di misura interiorizzata della sua esperienza, il suo impulso a intervenire sulla sfera pubblica non può che essere trattenuto da un silenzioso quanto efficace freno inibitorio. Se tutto rimanda alla famiglia e all'infanzia, le istanze pratiche e politiche perdono sia in motivazione, che in utilità. Se la famiglia è stata il luogo chiave della formazione della persona, è plausibile che rimanga tutt'ora la dimensione cruciale per la sua felicità: di questo bisogna occuparsi, delle mura domestiche, il resto è secondario. Il dominio dell'interiorità scongiura la tensione alla rivolta sociale. Nondimeno, le frustrazioni, il senso di privazione e il disagio psichico non possono che risalire a un dramma familiare, la loro natura globale e sociale è ignorata, la centralità atemporale della produzione desiderante è rinnegata. Passato, presente e futuro dell'esistenza soggettiva sono vincolati in misura più o meno esclusiva alla relazione con l'Edipo, «sorgente ove la psicanalisi si lava le mani dalle iniquità del mondo»¹⁹². Indisturbate, le forze della cattiva coscienza tacciano la vitale aggressività desiderante di ferocia, convertono la vocazione a produrre in bisogno, e la vivacità in frustrazione. «Il desiderio è, in se stesso, non tanto desiderio di

¹⁸⁸ Ivi, p. 192.

¹⁸⁹ Ivi, p. 135-136 (corsivo mio).

¹⁹⁰ Ivi, p. 136.

¹⁹¹ Alessandro Fontana, *Introduzione*, cit. p. XXXVI, in G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*.

¹⁹² G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 143.

amare, ma forza di amare, virtù che dà e che produce [...]. Ma bisogna, in nome di un'orribile Ananke, l'Ananke dei deboli e dei depressi, l'Ananke nevrotica contagiosa, che il desiderio si rivolga contro se stesso»¹⁹³. Il vero problema del desiderio non è di significato, ma di *funzionamento*. Non bisogna chiedersi cosa l'inconscio rappresenta, ma quali usi farne. In questo senso l'*Anti-Edipo* si presenta come una "critica della ragion pura dell'inconscio": esso vuole porre le basi per l'individuazione di criteri di analisi dell'Es a esso immanenti, di contro agli sconfinamenti "metafisici" dell'interpretazione e dell'attribuzione di un presunto ordine di senso. Non resta che scovare le modalità in cui la struttura sociale plasma il desiderio e gli impone una direzione, e rintracciare le sue possibili vie di fuga, i punti deboli dell'organizzazione, le possibilità di deterritorializzazione e di liberazione dei flussi, «scoprendo il modo in cui la produzione sociale e i rapporti di produzione sono un'istituzione del desiderio, e come affetti e pulsioni fanno parte dell'infrastruttura stessa. Poiché *ne fanno parte, vi sono presenti in tutti i modi* creando nelle forme economiche tanto la loro propria repressione quanto i mezzi per rompere tale repressione»¹⁹⁴. La famiglia seziona e riorganizza la produzione desiderante, separa e distingue con irruenza persone, funzioni, piano familiare ed extrafamiliare, ed esercita una pressione affinché tali distinzioni facciano breccia nell'inconscio-fabbrica, manomettendone il funzionamento. Ma il desiderio sfugge in parte all'organizzazione. Si distingueranno coloro in cui la codificazione predomina e coloro in cui il desiderio marginalizzato contrappone con particolare ostinazione la sua "protesta" alla repressione. Chi può rappresentare questa esteriorità ai meccanismi di assoggettamento? Chi, e in che modo, rifugge l'edipizzazione e getta un fascio di luce sul "buon uso" delle macchine desideranti? È la figura alternativa all'uomo represso e addomesticato, colui che, nel suo restare, benché a caro prezzo, ancorato a un'esperienza autentica del desiderio, e nel suo divincolarsi se messo alle strette dalle pressioni dell'inquadramento clinico, custodisce a suo modo un'indicazione per la possibilità eversiva della liberazione: «La passeggiata dello schizofrenico: un modello migliore di quello del nevrotico disteso sul divano. Un po' d'aria aperta, una relazione con l'esterno»¹⁹⁵.

¹⁹³ Ivi, p. 382

¹⁹⁴ Ivi, p. 69.

¹⁹⁵ Ivi, p. 3.

4. AUTORITARISMO E SCHIZOANALISI

4.1 *La schizofrenia come processo*

L'attività del desiderio, come si è visto, è un continuo farsi e disfarsi di concatenamenti, un'alternanza di flussi e prelievi. Si può dire, in astratto, che c'è del desiderio quando si verifica un *divenire* che connette due termini. Ora, se immaginiamo di disgregare e scomporre le macchine desideranti al punto da isolare il "dinamismo", quindi il divenire dei flussi, dai termini stazionari, ossia gli organi e gli oggetti interposti, otteniamo un piano indeterminato, un terreno originario e informe che funge da base intangibile per la costituzione del desiderio. Si tratta della nozione (che Deleuze e Guattari coniano da Antonin Artaud) di *corpo senza organi*. Non può esserci configurazione di flussi e oggetti senza presupporre un'arena amorfa su cui la produzione desiderante si innesta. Questo piano, che è l'apogeo dell'impersonalità, l'estrema conseguenza del carattere fluttuante e a-soggettivo del desiderio, rappresenta la tendenza ultima alla disorganizzazione primordiale del corpo e dell'inconscio, così come dell'orizzonte politico. Il corpo senza organi di quest'ultimo, ad esempio, è l'esito ideale dello svuotamento di qualsivoglia circoscrizione istituzionale e territoriale dell'apparato sociale. Il corpo senza organi "psichico" è lo stesso processo di decostruzione applicato all'identità, al soggetto e all'esperienza della corporeità. «Saranno le macchine abbastanza guastate, i loro pezzi abbastanza staccati per arrendersi e restituirci al nulla? [...] Le macchine desideranti ci danno un organismo; ma in seno a questa produzione, il corpo soffre d'essere così organizzato, di non avere un'altra organizzazione, o assolutamente nessuna organizzazione»¹⁹⁶. Sotto un certo profilo, il concetto è analogo al principio del Nirvana. Il corpo senza organi è una "istanza di anti-produzione", corpo improduttivo e ingenerato che corrisponde allo scioglimento dei legami e delle distinzioni tra produrre e prodotto, e che sembra contrapporsi al funzionamento coordinato (in qualche misura angosciante e persecutorio¹⁹⁷) delle macchine. La differenza è che l'idea metapsicologica di un istinto propriamente regressivo a una stasi "trascendente" non può trovare cittadinanza nel pen-

¹⁹⁶ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 9.

¹⁹⁷ Si può forse immaginare, per farsi un'idea del discorso in questione, il vissuto angosciante del neonato, forma vivente sollecitata da stimoli, sensazioni e bisogni, ancora del tutto priva degli strumenti per simbolizzare, soggettivare il vissuto e l'alterità, così da gestire e controllare l'esperienza e sostenere il confronto con la realtà.

siero dell'immanenza che contraddistingue l'*Anti-Edipo*. Un desiderio di ritorno trascendente alla morte è l'esperazione della metafisica della mancanza, mentre il corpo senza organi è un correlato delle macchine desideranti. La morte (intesa come estremizzazione del divenire dei flussi che ne scatena il collasso) è "immanente", fa parte del desiderio, così come le macchine ne sono gli elementi "vitali"¹⁹⁸. Il corpo senza organi accoglie le macchine e al contempo le repelle, o la loro attività si irrigidirebbe e si avrebbe, per mantenere il parallelismo con la psicoanalisi, un godimento compiuto e quindi annichilente (le macchine funzionano solo guastandosi). Si tratta di quella componente che, respingendo la tensione pulsionale, fa sì che il desiderio non sia mai risolto, non trovi mai appagamento, come se producesse una forza centrifuga che impedisce ai concatenamenti del desiderio di assestarsi una volta per tutte. È in virtù di questo esercizio per natura distruttivo che esiste un equilibrio organico nel desiderio: senza stacchi, limitazioni al prorompere pulsionale, si avrebbe il corpo senza organi, ma, viceversa, senza la potenza del fluire si avrebbe una cristallizzazione altrettanto mortifera¹⁹⁹. La chiave del discorso è che l'avversario fondamentale dell'istanza di anti-produzione è l'*organizzazione*, la struttura sistematica che schiaccia il desiderio²⁰⁰. L'Edipo e la genitalità, ad esempio, sono forme di organizzazione, identità direttive che forzano ed esasperano quello che è già il livello di sistematizzazione dei tagli-flussi (una degenerazione simile al rapporto tra repressione e repressione addizionale). «Vi è un rapporto stretto tra l'Edipo ed il potere: l'organismo è il padre riproduttore, generatore, organizzatore e superegoico»²⁰¹. La nozione di corpo senza organi funge quindi da antagonista all'assegnazione di un ruolo e di uno scopo agli organi, si oppone alla gerarchizzazione del corpo, del desiderio e dell'esperienza. L'organizzazione serrata è il limite opposto, la distruzione intesa non come scioglimento molecolare delle macchine, ma come irrigidimento molare, castrazione, blocco. Semplificando, possiamo dire che il desiderio viaggia tra i due estremi, e un eventuale sbilanciamento consiste, a seconda della pendenza, in nevrosi o psicosi. «Il corpo pieno senza organi è prodotto come Antiproduzione, non interviene cioè come tale che per ricusare ogni tentativo di triangolazione che implichi

¹⁹⁸ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, pp. 377, 380-381.

¹⁹⁹ Cfr. P. Godani, *Il rovescio della struttura*, p. 58.

²⁰⁰ Cfr. F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, p.29.

²⁰¹ Silvia Lippi, *Psicosi e capitalismo. Il desiderio rivoluzionario del corpo senza organi*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 46.

una produzione parentale»²⁰². Il caos essenziale cui rimanda non concerne una concreta entità o un vissuto, «benché certi concatenamenti possano attendere al CsO in condizioni ambigue: droga, masochismo, ecc»²⁰³. Si tratta di un termine ideale, un limite cui l'esperienza può in qualche modo approssimarsi.

Correlato di tale nozione è la concettualizzazione deleuziana della schizofrenia. «Freud pensava che, prendendo le parole per cose, lo schizofrenico non avesse inconscio. Al contrario, *L'anti-Edipo* fa della schizofrenia il modello stesso dell'inconscio»²⁰⁴. La schizofrenia è, in primo luogo, l'*esperienza del divenire* produttivo delle macchine desideranti, *conforme* alla loro natura. Il vissuto di disgregazione dell'io²⁰⁵ fa dello schizofrenico un soggetto non più fisso e stabile, ma *nomade*, che scivola tra i flussi del desiderio e che, per così dire, si sente parte del tutto, rifiuta l'idealizzazione repressiva della potenza dell'Es. «Si direbbe che lo schizofrenico passi da un codice all'altro, che *confonda tutti i codici*, [...] accettando anche, quando glielo impongono e non è irritato, il banale codice edipico, salvo a reinfarcirlo di tutte le disgiunzioni che questo codice era fatto per escludere»²⁰⁶. Egli è la figura di colui che non accetta di essere ingabbiato nel paradigma espressivo familiare, rivendica un'appartenenza vivace e dinamica al cosmo e alla molteplicità, si *percepisce* in continuità con la realtà esterna, respinge le recinzioni ontologiche (familiare ed extrafamiliare, interno ed esterno) perché non si nasconde dalla fondamentale eterogeneità del reale, e recupera terreno verso il piano indistinto del corpo senza organi. Questa assenza di frontiere altro non è che un piano di esperienza non rappresentativa e non identitaria del Sé e della realtà, essendo quest'ultima estranea per principio alla rappresentazione. Se il nevrotico è il portavoce di una concezione metafisica e trascendente dell'esistenza, lo schizofrenico ne afferma l'immanenza, *sente* a partire

²⁰² G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 17.

²⁰³ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 29. Si tratta presumibilmente di situazioni, come il provarsi e vedersi danneggiati, nelle quali, per esempio, si rompe il muro simbolico in cui per abitudine ci percepiamo come polo "trascendente" e unitario che intenziona il mondo, e facciamo esperienza di noi come "cosa", qualcosa che c'è e che può mutare, anche deteriorandosi; non un'entità necessariamente unitaria, ma una massa scomposta e sconnessa. Anche la schizofrenia, come si vedrà, appartiene al novero di queste esperienze estreme.

²⁰⁴ Patrick Landman, *L'anti-Edipo: dall'antipsichiatria all'antipsicoanalisi*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 5.

²⁰⁵ In termini psicoanalitici, il Simbolico non fa presa sul Reale. Di qui tutto l'universo clinico del vissuto confusionario dello psicotico, la fuga delle idee, le varie forme di alterazione e di collasso dell'identità e della coerenza del pensiero e del linguaggio. Tutto ciò nell'*Anti-Edipo* rappresenta l'insieme sintomatico di un'esigenza di riscatto dalla tirannia del senso che soggioga il desiderio.

²⁰⁶ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. pp. 17.

da un orizzonte indefinito, senza livellamenti o gerarchie che muovono da un recinto privato. «Si parla spesso delle allucinazioni e del delirio; ma il dato allucinatorio (vedo, sento) e il dato delirante (penso...) presuppongono un *Io sento* più profondo, che dà alle allucinazioni il loro oggetto e al delirio del pensiero il suo contenuto. Un “sento che divento donna”, “che divento dio” ecc., che non è né delirante né allucinatorio, ma che proietterà l’allucinazione o interiorizzerà il delirio»²⁰⁷. La potenza e la verità del delirio stanno nel diverso e abnorme modo che esso manifesta di abitare se stessi e il mondo, e servono agli autori, in definitiva, per tracciare delle coordinate di opposizione alle manipolazioni edipiche della persona, prospettando una vera e propria alternativa esistenziale. La sintesi dell’esperienza non è più sovraordinata, mediata ed estraniata nel simbolico, ma immanente, coincidente con la stessa molteplicità dell’esperito. «L’uno si *farebbe* attraverso i molti, coinciderebbe con essi senza identificarsi con nessuno di essi e nemmeno con la loro (ipotetica) somma, non avendo però altra *realtà* che in quei molti in cui per altro *non è*»²⁰⁸. Gli elementi dell’esperienza cosciente sono radicalmente trasfigurati, è come se lo schizofrenico sapesse di essere un aggregato di “singolarità”, e non un soggetto definito, non si orienta per identità e ruoli, ma fa esperienza di pure “intensità” (nozione che si contrappone all’estensione dei corpi identificati e nominati)²⁰⁹: «Da un lato, l’intensità è il campo sul quale si può sperimentare quanto precede lo strutturarsi dell’esperienza in soggetti e oggetti, dall’altro, questo stesso campo d’esperienza corrisponde a qualcosa nella realtà, precisamente al piano informale del reale»²¹⁰. È il “puro vissuto”, al

²⁰⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit. pp. 20-21

²⁰⁸ R. Ronchi, *Deleuze/Lacan*, cit. p. 159.

²⁰⁹ «C’è un’esperienza schizofrenica delle quantità intensive allo stato puro, a un punto quasi insopportabile, [...] come un clamore sospeso tra la vita e la morte, un sentimento di passaggio intenso, stati di intensità pura e cruda spostati della loro figura e della loro forma» (G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit. p. 20). È il vissuto disgregato di ciò che più intrinsecamente sono il desiderio e la natura come produzione. Non ci sono forme, solo mutamenti, divenire innominabili. «Esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intenso e vivente della materia» (ivi, p. 22). Infatti si può altresì dire: «Il corpo senza organi è la materia che riempie sempre lo spazio a tale o tal’altro grado di intensità, e gli oggetti parziali sono questi gradi, queste parti intensive che producono il reale nello spazio a partire dalla materia come intensità = 0. Il corpo senza organi è la sostanza immanente, nel senso spinoziano della parola» (ivi, pp. 373-374). Esso è una peculiare declinazione di un pensiero che sostituisce alle categorie le pure variazioni sul piano complessivo della realtà.

²¹⁰ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 81. L’autore aggiunge: «In altre parole, *l’intensità è l’essere che l’inconscio del pensiero e l’universo informale hanno in comune* [...]. Ciò che l’esperienza schizofrenica del corpo senza organi riesce a mostrare è come tanto l’esperienza quanto il reale stesso, prima di strutturarsi in soggetti, oggetti e parti estensive, non siano popolati che da materiali intensivi in continua variazione» (ivi, p. 82).

di là delle qualità sensibili, di un soggetto primordiale quale può essere lo schizofrenico, come il bambino o l'uomo primitivo²¹¹, un “al di là della logica” che è l'accesso alla realtà come campo di variazioni, anziché di opposizioni. Il corpo è attraversato da un *divenire* irriducibile al fenomeno, «attraverso un'esperienza che eccede l'esercizio regolato e codificato del desiderio “separato da ciò che esso può”. Se il CsO non è il corpo vissuto ma il suo limite è perché rinvia a una potenza insopportabile come tale, quella di un desiderio sempre in movimento e che mai si fisserebbe in forme»²¹². La polivocità e il divenire dionisiaco prevalgono sulle schematizzazioni apollinee e antropomorfe. La descrizione dell'esperienza pre-soggettiva qui in gioco deve mettere a fuoco il fatto che “sentire di divenire” altro non significa imitare o sognare di essere un'altra persona, come accadrebbe sul piano dell'estensione: il *rappporto* dinamico tra i due termini attuali precede i capi della relazione²¹³. Il divenire è la deterritorializzazione reciproca di due termini, che entrando in qualche forma di contatto si discostano dal proprio stato precedente e vengono a produrre un nuovo scenario o una nuova macchina, una variazione sul campo globale della realtà: qualcosa si inserisce nel vortice della mia esperienza, un altro sentire prende contatto con il mio²¹⁴. Esso costituisce la tendenza fine a se stessa all'alterità, a oltrepassare il dominio della forma immobile: in termini pratici ed esistenziali, allo scostamento dalle staticità molarì di ruolo, obbedienza, identificazione (maschio, adulto, bianco...). Il *divenire* schizofrenico, in sostanza, ripropone la classica opposizione alla tirannia (nevrotica) dell'*essere*. In contrasto alle norme di accostamento e demarcazione tra entità, sul corpo senza organi ogni intensità “comunica” con ogni altra. «Un divenire non avviene sul piano delle entità molarì costituite (uomo, donna, animale ecc.), ma *tra* tali entità, nelle loro frange o zone di intensità»²¹⁵, “incise” sul corpo ingenerato: a relazionarsi non sono un uomo e un animale, «bensì gli elementi molecolari che sono i rappresentanti intensivi delle parti estensive dell'uomo e

²¹¹ Cfr. Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Capitalismo e schizofrenia* (intervista pubblicata in “Tempi moderni”, 12, 1972), in Id. *Macchine desideranti – Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e cura di Ubaldo Fadini, Ombre corte, Verona 2012, p. 45, 49.

²¹² F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 29.

²¹³ Cfr. P. Godani, *Deleuze*, p. 105.

²¹⁴ Cfr. F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, pp. 39-40. Sono aspetti che verranno approfonditi nel secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia*, Millepiani (1980).

²¹⁵ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 106.

dell'animale»²¹⁶. Il divenire del desiderio è dunque da intendersi come sensazione, profonda e indefinibile affezione subita dal corpo, fuori dagli schemi dell'esperienza ordinaria (“senza organi” significa anche senza un ordinamento intenzionale, pura passività che subisce sollecitazioni fuori da ogni coordinata di attività, tanto che lo schizofrenico si vive come un vero e proprio corpo “liquido”, non collocato e non definito, in cui le “cose” si immergono). Per usare un'immagine che ci sembra efficace, l'Io diventa uno strato “puntellato” e attraversato dagli oggetti e dagli eventi del mondo, anziché un personaggio che si muove tra gli eventi e gli oggetti. Nella dimensione schizofrenica non esiste un regime di coniugazione di persone globali, e il soggetto sente di *essere altro da sé* perché non c'è più il postulato ontologico di un Sé unitario e infrangibile: lo schizofrenico parla il “linguaggio” del vero inconscio, libero dagli schemi semiotici di un desiderio truccato dalla codificazione repressiva. Lungi dall'essere un'entità autonoma, egli sa di costituire un costante contributo a formare concatenamenti con gli elementi (persone, oggetti, azioni) con cui entra in relazione, e non esiste scala di importanza tra le singolarità in gioco, non esiste più un “protagonista” centrale attorno a cui ruota una coerente narrazione di avvenimenti²¹⁷. Lo schizofrenico *si sente* nell'atto di un continuo e metamorfico intreccio di re-

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ «Contrariamente ai canoni moderni, il corpo grottesco non è separato dal resto del mondo, non è chiuso, né determinato, né dato, ma supera se stesso, esce dai propri limiti. L'accento è messo su quelle parti del corpo in cui esso è aperto al mondo esterno, in cui cioè il mondo penetra nel corpo o ne sporge, oppure in cui il corpo sporge sul mondo, quindi sugli orifizi, sulle protuberanze, su tutte le ramificazioni ed escrescenze: bocca spalancata, organi genitali, seno, fallo, grosso ventre, naso. [...] È un corpo eternamente non “dato”, che genera ed è generato senza tregua» (Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare - Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), trad. italiana di Mili Romano, Giulio Einaudi Editore, Torino 1979, cit. p. 32). È interessante notare le assonanze tra l'universo deleuziano degli oggetti parziali e l'illustrazione di Michail Bachtin della storia del comico e del grottesco e delle figure della corporeità nella cultura popolare tra Medioevo e Rinascimento. Secondo i canoni classici alla base dell'estetica rinascimentale «il corpo è innanzitutto rigidamente determinato e compiuto. Esso è isolato, solo, staccato dagli altri corpi, chiuso» (ivi, p. 35), mentre invece nel realismo grottesco «il principio materiale e corporeo trionfa, e, in conclusione, risulta sempre eccedente, un surplus. È proprio questa natura dell'immagine grottesca che viene deformata inevitabilmente dalla tendenza filosofica astratta, che sposta il centro di gravità su un contenuto dell'immagine semanticamente astratto e “morale”» (ivi, p. 72). Da notare: «Il motivo della follia, per esempio, è molto caratteristico per tutto il grottesco perché permette di *guardare il mondo con occhi diversi, non offuscati dal punto di vista “normale”*, cioè dalle idee, dalle sensazioni e dai giudizi comuni. Nel grottesco popolare la follia è una parodia gioiosa dello spirito ufficiale, della serietà unilaterale, della “verità” ufficiale» (ivi, p. 47, corsivo mio). L'autore non manca di descrivere sia la sublimazione della cultura del riso liberatorio e della corporeità vitale e rigeneratrice nei riti religiosi, sia le parallele ed esplicite forme comiche, come le “feste dei folli”, rese illegali alla fine del Medioevo, ma sopravvissute marginalmente (cfr. ivi, pp. 84-85). Impossibile non pensare al riscatto della sensualità e al Grande Rifiuto latente di cui parlava Marcuse, nonché alle contrapposizioni deleuziane tra

lazioni perché è in un luogo dove gli “eventi” e le affezioni sostituiscono i corpi estesi e le rappresentazioni, dove la presunta individualità dei soggetti e degli oggetti non gode di una precedenza gerarchica sull’individualità di qualsivoglia concatenamento attuale²¹⁸. Se l’individuo è il risultato di un raggruppamento nel pensiero di singolarità, che ne esclude altre, passando dal campo trascendentale e incosciente dei puri eventi e accostamenti alle categorizzazioni, nella frantumazione schizofrenica «al taglio del tipo codice, che procede per alternative o esclusioni, s’oppono la schiza come disgiunzione inclusiva, caratteristica del divenire o dell’incontro»²¹⁹, tra gli oggetti parziali, le variazioni positive che riempiono la pura sostanza del corpo senza organi, senza poggiare su alcun supporto strutturante. È il cosiddetto “rovescio della struttura”²²⁰, il piano di esperienza che fornisce il materiale del delirio e delle allucinazioni. Materiale che, come si è illustrato, abbraccia la storia, la cronaca, il mondo, non in modo rappresentativo, ma stimolando affezioni, “zone di intensità”. Chi delira non crede di essere qualcuno nel senso in cui intenderemmo ordinariamente: un nome proprio non designa più solo un certo personaggio storico, ma rimanda a un *sentire*, agli “effetti” psicofisici e semiotici di un concatenamento²²¹. «La realtà del reale era posta come quantità astratta divisibile, mentre il reale era distribuito in unità qualificate, in forme qualitative distinte. Ma, ora, il reale è un prodotto che avvolge le distanze in quantità intensive. [...] Lungi dall’aver perduto non si sa quale contatto con la vita, lo schizofrenico è più di tutti vicino al cuore pulsante della realtà, a un punto intenso che si confonde con la produzione del reale»²²². Si capisce cosa intendano Deleuze e Guattari quando dicono che lo schizofrenico sostituisce al verbo essere e alla disgiunzione (“è questo... *oppure* questo”), la congiunzione dei termini (“*e* questo...*e* quello”)²²³: l’operazione equivale a evitare l’astrazione delle defini-

molare e molecolare, tra Edipo e schizofrenia intesa come esperienza metamorfica di un’apertura che rompe l’univoca coincidenza identitaria con se stessi.

²¹⁸ «La paziente poteva credere che le gocce di pioggia che le cadevano sul viso fossero le sue lacrime. [...] In Giulia ogni percezione poteva comportare il suo confondersi con l’oggetto percepito. Passava molto tempo esercitandosi su questa difficoltà: “Questa è pioggia. Io potrei essere pioggia”» (Ronald D. Laing, *L’io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, 1955, trad. italiana di David Mezzacapa, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969, cit. p. 222).

²¹⁹ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit. p. 77.

²²⁰ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, p. 352.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 95.

²²² *Ivi*, pp. 96-97.

²²³ «Così tuttavia la schizofrenia ci dà una singolare lezione extraedipica, e ci rivela una forza sconosciuta della sintesi disgiuntiva, un uso immanente non più esclusivo né limitativo, ma pienamente affermativo, illimitativo, inclusivo. [...] “Sia... sia”, invece di “oppure”. Lo schizofrenico non è uomo e

zioni essenziali delle cose, a calarsi in un'ontologia in cui ogni singolarità rimane al di sotto della soglia di raggruppamento, e dove la totalità *coincide* con la molteplicità, senza sintetizzarla o dissolverla²²⁴. Ridurre tutto questo ad una reiterata riproduzione della relazione familiare è un tentativo di codificazione che lo “sguardo” schizofrenico tratteggiato dagli autori glissa con fastidio o ironia, non considerandolo nemmeno degno di attenzione o serietà (lo schizofrenico è “più avanti”, ha oltrepassato questa logica ingenua e profana), come se invitasse a non seppellire il desiderio, a non abbandonare il corpo ingenerato al taglio del significante che risponde alle esigenze del potere e separa dall'assoluto, ma a «mettersi sulle tracce di questo senza legge, di questo assoluto in atto, di produrlo, di farne esperienza, di incontrarlo, di farsi attraversare da esso»²²⁵.

La schizofrenia, in quanto testimonianza del fatto che prima dell'organizzazione della coscienza e del linguaggio c'è un piano che trasgredisce ogni regola di senso e di riconoscimento, contiene un potenziale “rivoluzionario”. Ma è anche una medaglia a due facce, come il corpo senza organi è un'istanza mortifera e antiproduttiva e al contempo lo sfondo che consente il funzionamento “fluidico” delle macchine. Fin'ora si è fatta allusione, per comodità, allo schizofrenico come ipotetico “personaggio” che vive un'esperienza di mondo diversa, ma occorrerà distinguere la schizofrenia nel senso peculiare adottato da Deleuze e Guattari e fin qui descritto, come reale “vitalità non organica” del desiderio (e, al contempo, tracciato indicativo di uso ed accostamento ad esso) dall'*entità clinica* dello schizofrenico, non-soggetto che patisce e certo non funge letteralmente da modello di condotta per l'ottica di cui l'*Anti-Edipo* si fa promotore. Il problema sorge quando si passa dalla schizofrenia come *processo* produttivo senza scopo e senza significato (concetto astratto che tecnicamente non può identificare un vero e proprio stato mentale nell'accezione usuale) al concreto psicotico che risulta da un'interruzione repressiva (o da un'esplosione catastrofica) del dinamismo propriamente schizofrenico della produzione desiderante (che pure può “suggerire” la natura della schizofrenia come processo). La psicopatologia,

donna. È uomo o donna, ma appunto è dalle due parti, uomo dalla parte di uomini, donna dalla parte delle donne» (ivi, p. 83). Non si tratta di un mescolamento sregolato di opposti, perché si è fuori dalla logica delle opposizioni, si affermano le differenze senza per questo cancellarle.

²²⁴ Cfr. P. Godani, *Deleuze*, p. 166-168.

²²⁵ Alex Pagliardini, *C'è del godimento senza legge*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 20.

avvicinando la psicosi tramite le categorie dell'Io e dei malfunzionamenti nella costituzione della personalità, tradisce la schizofrenia allo stesso modo in cui la teoria psicoanalitica tradisce il desiderio²²⁶. «Lo schizofrenico è forse malato, e separato dalla realtà, perché manca di Edipo, perché “manca” di qualcosa in Edipo – o è malato al contrario grazie all'edipizzazione che non può sopportare, e che tutto concorre a fargli subire (la repressione sociale prima della psicanalisi)?»²²⁷. Egli è impermeabile all'analisi perché si è rifugiato in una condizione di inaccessibilità nel tentativo di difendersi dalle forme di assoggettamento del desiderio che la stessa analisi promuove, finendo per rifuggire integralmente le organizzazioni coscienti del senso e della personalità. Notiamo che si tratta di un fenomeno strutturalmente analogo all'interpretazione che Marcuse fornisce del principio del Nirvana: si cerca riparo in un altrove, nella stasi pre-vitale o nell'autismo di un corpo senza organi cieco e sordo, per farla finita con l'angoscia imposta dalla repressione. Ne risulta un affossamento psichico, la versione estrema e debilitante dell'interiorizzazione nevrotica²²⁸. Deleuze e Guattari protestano contro l'idea che all'origine della psicosi vi sia, come teorizzato da Gregory Bateson, un *double bind*, doppio imperativo familiare contraddittorio che porta alla dissociazione della personalità. In verità, sostengono, è l'edipizzazione a imporre un doppio legame: essa infatti sollecita l'introduzione delle persone globali, presupponendo un terribile indifferenziato come oscuro esito della trasgressione dell'imperativo a non godere incestuosamente, ma, nel fare ciò, dipinge un desiderio edipico, *invita* a desiderare l'incesto. Per lo psicotico le dinamiche familiari sono stimoli come altri, perché egli è in linea con l'eccedenza delle macchine desideranti dal nucleo familiare, respingendo chi vuole fare di quest'ultimo un'isola privilegiata per la produzione di senso della sua esperienza di mondo. Si estranea dal mondo delle differenziazioni e delle regole, si offusca nella perdita di realtà perché non soffre «d'un Edipo scoppiato, ma al contrario d'essere ricondotto a tutto quel che ha abbandonato. Caduta d'intensità sino al corpo senza organi = 0, autismo: non ha

²²⁶ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, pp. 25-27.

²²⁷ Ivi, p. 101.

²²⁸ «Qualsiasi sia la ragione per la quale una forza attiva si ritrova falsata, privata delle condizioni in cui può esercitarsi e separata da ciò che è in suo potere, *essa si volge al proprio interno e contro se stessa*; diventa realmente reattiva attraverso un interiorizzarsi e un volgersi contro di sé» (Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit. p. 192)

altro mezzo per reagire allo sbarramento di tutti i suoi investimenti di realtà»²²⁹. Ciò che ha abbandonato è il nucleo domestico in cui il potere imprigiona la libido. Lo psichiatra Ronald David Laing, cui Deleuze e Guattari fanno più di un riferimento (pur rimproverandolo di non emanciparsi dal familiarismo), descriveva l'alienazione mentale come il risultato di un *viaggio* psichico che può sfociare in una estromissione dell'Io dal consueto terreno di percezione della realtà e di interazione con l'altro. Le esternazioni linguistiche che ne risultano appaiono confusionarie, scaturiscono da un vissuto che connette elementi e segni in modo per noi insensato, ma non sono per questo da liquidare come un flusso di pure e vuote non-espressioni che procedono per inerzia, semplice riflesso di una disfunzione cognitiva. L'oscurità mortifera di un corpo senza organi che si ripiega sulle macchine fino a dissolverle è l'immagine deleuziana per gli aggravamenti più estremi dello sprofondamento psicotico più debilitante. «Possiamo sentirci giustificati nel postulare l'esistenza di questa condizione ipotetica, che nella sua forma più estrema forse non è più compatibile con la vita. L'ebefrenico-catatonico cronico, completamente franato, è presumibilmente la persona nella quale il processo ha già raggiunto il grado estremo delle possibilità biologiche»²³⁰.

²²⁹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 138.

²³⁰ R. D. Laing, *L'io diviso*, cit. p. 184. Vale la pena soffermarsi ulteriormente su alcune descrizioni che Laing fa della sofferenza di una paziente psicotica, le quali ci sembrano particolarmente pregnanti ed efficaci. «L'unità generale del suo essere si era divisa in diverse "unità parziali" o "sistemi parziali" ("complessi" quasi autonomi, "oggetti interiori"), ciascuno dei quali possedeva la sua piccola e stereotipata "personalità": questa era la dissociazione molare. Ma in più ogni sua sequenza di attività si spezzettava in frammenti più minuti, e questa era la dissociazione molecolare. Per esempio si frantumavano anche le parole singole» (ivi, p. 220). Si può rimarcare, più o meno metaforicamente, che le parole frantumate in lettere indicano la fuoriuscita dal dominio molare (ed edipico) del simbolico. Inoltre: «Come la coscienza riflessa era assente, così la memoria, per la quale la coscienza riflessa pare un requisito essenziale, era molto frammentaria. Tutta la sua vita pareva contemporanea. L'assenza di una esperienza totale nel suo essere significava assenza di un'esperienza unificata su cui fondare una chiara idea dei "confini" del suo essere» (ivi, p. 221). Infine, anche per sottolineare la concezione della psicosi come fuga da una realtà veicolante l'interdizione normativa del desiderio: «Giulia diceva di avere dentro di sé l'Albero della Vita. Le mele di questo albero erano i suoi seni. Aveva dieci capezzoli (le dita). Aveva anche "tutte le ossa della brigata di una fanteria leggera scozzese". Aveva tutto quello che le veniva in mente: tutto ciò che voleva l'aveva e non l'aveva, immediatamente, e allo stesso tempo. La realtà non gettava la sua ombra, né la sua luce, su nessun desiderio o timore. Ogni desiderio trovava istantanea soddisfazione; ogni timore poteva altrettanto istantaneamente essere scacciato. Così Giulia poteva essere chiunque, dovunque, sempre. "Io sono Rita Hayworth. Io sono Joan Blondell. Io sono una Regina Reale. Il mio nome di Regina è Giulianna". [...] Naturalmente, visto che a volte io e la vita eravamo per lei la stessa cosa, si sentiva spaventata dalla Vita, o da me. La Vita (io), la riduceva in poltiglia, le bruciava il cuore con un ferro rovente, le tagliava le gambe, le mani, la lingua, i seni. [...] Di solito rappresentava la Vita con simboli maschili o fallici, ma ciò che sembrava desiderare non era di essere un maschio, bensì di possedere un vasto armamentario di tutti gli strumenti sessuali dei due sessi: tutte le ossa del reggimento, i dieci capezzoli, ecc.» (ivi, pp. 228-229). È

Ma, idealmente, dietro lo psicotico neutralizzato, degradato, ridotto a ombra ospedalizzata della schizofrenia come processo, quest'ultima pare quasi indicare, per Deleuze e Guattari, il potenziale profilo di un uomo nuovo, affermativo, protagonista di un vedere e di un agire dai contorni nietzschiani: la sua vocazione sarebbe di superare «il limite, la schiza (*schize*), che teneva la produzione del desiderio sempre ai margini della produzione sociale, tangenziale e sempre respinta. [...] Ma un tal uomo si esibisce come uomo libero, irresponsabile, solitario e gioioso, capace infine di dire e di fare qualcosa di semplice in nome proprio, senza chiedere il permesso, desiderio che non manca di nulla, flusso che supera gli sbarramenti e i codici, nome che non designa più alcun io. Ha semplicemente cessato di aver paura di diventare pazzo»²³¹. Per converso, la nevrosi e la psicosi cliniche restano territorialità in cui il soggetto si situa per reazione all'inibizione della vivacità creativa del desiderio²³². Nel primo caso il rifugio ha la connotazione coercitiva del triangolo edipico, nel secondo l'isolamento annichilente del corpo senza organi. La psicosi conserva comunque una maggiore affinità con l'universo della schizofrenia come processo di produzione pulsionale.

4.2 *Desiderio di repressione*

Una notevole sezione dell'*Anti-Edipo* contiene un excursus di carattere antropologico e storico-economico sui modi in cui, nell'avvicinarsi delle culture e delle civiltà, il potere ha provveduto all'arginamento della produzione desiderante. La storia si profila come un'alternanza di *decodificazioni* e *ricodificazioni* dell'attività del de-

un azzardo eccessivo intravedere, seguendo il sentiero di Marcuse e Deleuze, e al di là delle peculiari tecniche del singolo caso clinico, nell'azione perturbante della Vita come agente altro ed estraneo che "tagliava le gambe", lo spettro di una forma di vita contrassegnata da un profondo e atavico esercizio repressivo, da una qualche originaria e remota distorsione del desiderio, che dovrebbe portarci a dire che c'è qualcosa di malsano, qualcosa che non va, specie, forse, nell'uomo moderno?

²³¹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. pp. 146-147. Va aggiunto che, in assonanza con Marcuse, anche Deleuze e Guattari menzionano la dimensione creativa dell'arte come luogo privilegiato per la costituzione di un'istanza di "schizofrenizzazione", e quindi di liberazione del desiderio. Il processo artistico, naturalmente, può essere parimenti assoggettato ad opposte istanze reazionarie, che lo subordinano allo scopo, alla predica. Un discorso analogo vale per la scienza.

²³² «Nei luoghi di cura migliori, dove la camicia di forza è stata abolita, dove le porte sono senza chiovistelli, dove le leucotomie non si fanno quasi più, si usano tuttavia mezzi d'aspetto più innocuo, lobotomie e tranquillanti che ri-istituiscono, questa volta dentro il paziente, le sbarre e i catenacci del manicomio. Ecco perché voglio ripetere che il nostro stato "normale" e "ben adattato" non è, molto spesso, che una rinuncia all'estasi, un tradimento delle nostre più vere potenzialità; e che molti di noi riescono fin troppo bene a costruirsi un falso io, per adattarsi a false realtà» (R. D. Laing, *Prefazione dell'autore all'edizione Pelikan*, in *L'io diviso*, cit. p. 16).

siderio sul campo sociale, in cui entrano in gioco i rapporti di scambio fra gruppi familiari primitivi, le relazioni debitore-creditore, il ruolo della scrittura, il controllo della circolazione di merci, i modi di amministrazione e ripartizione del territorio e delle risorse, e così via. L'obiettivo è sempre il controllo dei flussi di produzione e di godimento. Ad esempio: «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 flussi di scambio e di produzione non vengano a spezzare i codici a vantaggio delle loro quantità astratte»²³³, quindi perché non si cada in un sistema mercantile basato su valori di scambio, e perché non si creino unità di potere eccessivo. Dopo le società primitive irrompono le formazioni imperiali, che subordinano la produzione e la circolazione di merci al controllo del potere centrale; la struttura diventa verticale, il creditore è assoluto, il debito infinito. La scrittura come medium burocratico diventa il segno dell'entità trascendente che torreggia sull'intero corpo sociale. Ciò che le società tentano di scongiurare è l'indifferenziato, lo sgorgare prorompente e non filtrato di flussi di desiderio, il corpo senza organi come limite estremo, soprattutto laddove questa disgregazione significhi una messa in discussione di specifici interessi. Quando sopraggiunge il capitalismo si crea una situazione inedita: le attività di produzione, circolazione e consumo sono svincolate, avviene una decodificazione globale. «La moneta, che dovrebbe misurare le merci, diventa essa stessa merce. Il trascendentale, che dovrebbe misurare lo scambio empirico, diventa parte dello scambio empirico. Il Nome, che dovrebbe presiedere i numeri, diventa esso stesso un Numero»²³⁴. Ora l'assetto ha natura direttamente economica, proprio ciò che le precedenti società respingevano, ed è più vicino che mai alla schizofrenia: tutto sottostà alle leggi del profitto, il denaro da mezzo si trasforma in fine, l'immaginario collettivo si desimbolizza, il privato spodesta il pubblico, gli individui diventano singolarità, forza lavoro, consumatori, numeri; predomina il metro della quantità, indifferente ai legami e alle entità di ruolo o di valore²³⁵. «Il capitalismo, lasciando che i flussi di denaro, ad esempio, scorrano

²³³ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 170.

²³⁴ Enrico Redaelli, *Godere del debito. Il sogno perverso del capitalismo*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 228.

²³⁵ L'ordine delle qualificazioni tende inesorabilmente a dissolversi non appena si sfiora il vortice indifferenziato e cieco del mercato, che ha esclusivamente in se stesso le proprie leggi, tali per cui la finalità non è più neanche il godimento, ma il produrre ricchezza, fuori da qualsivoglia assoggettamento

su tutto il pianeta, impone l'abbattimento di ogni territorialità, di ogni legame sociale, di ogni forma politica conosciuta»²³⁶. Tutto è inglobato dall'anonimato del valore di scambio. Si passa dal simbolico al reale, dall'espressione alla produzione, dalla Legge alla sregolatezza. La macchina capitalistica, come il desiderio, non rimanda ad altro che a se stessa. Ma il capitalismo non coincide con il corpo senza organi: anch'esso necessita di arginare i flussi del desiderio (si noti che la struttura è la stessa della psicosi clinica: il processo interrotto, che fa del capitalismo una schizofrenia malriuscita). Bisogna che le pulsioni di scardinamento siano metabolizzate: da un lato sorgono gli strumenti di omologazione e manipolazione delle masse descritti da Marcuse, dall'altro si adoperano gli apparati burocratici di controllo, la polizia, lo Stato divenuto "immanente", ridotto a organo regolatore al servizio della classe dominante. Ogni genere di flusso può scorrere a patto che non trasgredisca il ritmo del mercato (per esempio lo sviluppo della tecnica non può essere un processo sregolato, ma deve rispettare certe implicite logiche economiche). Mutando il tipo di repressione, è possibile «che i codici primitivi, nel momento stesso in cui si applicano con un massimo di vigilanza e di estensione sui flussi del desiderio, [...] conservino un'affinità infinitamente maggiore con le macchine desideranti che non l'assiomatica capitalistica, che tuttavia libera i flussi decodificati»²³⁷, che significa che la repressione, nelle moderne condizioni di standardizzazione e alienazione, è ben più violenta che in precedenza, già solo per quanto ingiustificata, come sottolineava Marcuse, o per il ripiegamento del desiderio sulla sfera privata. Ora infatti, dopo che la storia ha lentamente sganciato il tessuto produttivo dalla famiglia, questa può prestarsi a fungere da riparo dalle spinte creative ed emancipatrici: progressivamente, sorge l'Edipo familiare, specifico codice di integrazione gregaria del capitalismo borghese. Edipo è il compromesso tra l'impulso e la norma, il desiderio colpevolizzato e subordinato all'ordine della mancanza/debito. «Edipo nasce quando la società guadagna in esten-

a un'entità superiore, senza la prospettiva di alcun limite. La macchina capitalistica è scevra da antropomorfismi e riferimenti extraeconomici, e tutti ne sono indiscriminatamente assoggettati. «Il linguaggio non significa più qualcosa che debba essere creduto, ma indica quel che sarà fatto, e che i furbi o i competenti sanno decodificare, capire al volo» (G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 285).

²³⁶ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 156

²³⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 207.

sione ciò che perde in intensità»²³⁸, quando il flusso viene ricollocato su una traiettoria circolare e gestibile. La psicoanalisi deterritorializza, smascherando il mito e la tragedia, scoprendo la libido (come il capitalismo scopre il lavoro astratto), per poi riterritorializzare, facendo della tragedia la struttura latente di una libido imprigionata nel privato: reinserisce la coscienza che ha demistificato nell'inconscio, sancisce e facilita la rimozione. E se la famiglia si disgrega e la figura paterna perde valore, si riterritorializza sulle funzioni simboliche. Si direbbe che, crollato l'argine della promessa religiosa, ci si rivolga all'inibizione familiare. La contraddizione del capitalismo, il suo "doppio legame", è il perpetuo bisogno di ripristinare dei codici particolari per consentire l'ingestibile decodificazione generale, contrasto che rende le strutture di assoggettamento più tese e insopportabili che mai. Occorrono soggetti che consumino e producano, ma che non sentano il bisogno di essere critici o eversivi. Il sistema è per natura più vicino che mai alla schizofrenia, e ha più bisogno che mai di respingerla, ricalca il desiderio soffocandolo, ripristinando all'occorrenza la logica che condanna la molteplicità alla mancanza essenziale rispetto ad un corpo completo inarrivabile. «Questa pratica del vuoto come economia di mercato, è l'arte di una classe dominante: organizzare la mancanza nell'abbondanza di produzione, far spostare tutto il desiderio verso la grande paura di mancare, far dipendere l'oggetto da una produzione reale che si suppone esterna al desiderio (le esigenze della razionalità), mentre la produzione del desiderio passa nel fantasma»²³⁹.

Ora, ciò che occorre mettere a fuoco, seguendo la contrapposizione tra la produzione e il simbolico che la assoggetta, è che l'imposizione di *rappresentazioni* è lo strumento portante delle istanze repressive. Riecheggiando l'identificazione nietzschiana della coscienza come organo di selezione e intreccio a favore dei raggruppamenti gregari, l'*Anti-Edipo* sottolinea come la rappresentazione collettiva contribuisca a filtrare i flussi di desiderio (le forze escluse riempiono le categorie della follia e della barbarie). Il problema della famiglia, ad esempio, non è nella sua natura, ma nelle rappresentazioni che produce e in cui è proposta. Le rappresentazioni orientate alla scarsità e alla mancanza inscrivono la produzione nella logica del progetto,

²³⁸ Jacques Donzelot, *Un'anti-sociologia* (su "Esprit", 12, 1972, trad. italiana di Martina Tempestini), in G. Deleuze e Felix Guattari, *Macchine desideranti*, cit. p. 121.

²³⁹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 31.

la proiettano sul futuro (dalla privazione alla sazietà)²⁴⁰, reggono l'insieme gregario fornendogli pretesti e scopi. D'altro canto, si può far fronte al rischio del potenziale rivoluzionario in due modi: o lo si integra in un'iconografia, nello spazio innocuo dell'immaginario collettivo, che ne fa un inoffensivo oggetto di mera fantasticheria (nello stesso senso per cui in Marcuse l'arte era intrappolata nella contraddizione tra la forza del richiamo alla critica e l'essenziale incapacità di concretizzarla) oppure lo si reprime direttamente²⁴¹. Ecco l'essenza della psicoanalisi e della psicosi: la prima neutralizza "dolcemente" il desiderio trasponendolo nell'immaginario, la seconda è il risultato dell'urto diretto con la repressione. Ad esempio bisogna rappresentare e giustificare il sistema economico come razionale e ineludibile (qui le istanze rivoluzionarie sono anche accettabili, a patto che diventino *estetica*, laddove, a conti fatti, bisogna svegliarsi dal sogno, rimboccarsi le maniche e accettare il dato reale), o servirsi di simboli e formule che, più esplicitamente, rendano accettabile e perfino appetibile un certo ordine costituito. Insomma, si induce a *desiderare* (al livello "molecolare" della libido) un organismo sociale (le formazioni "molari"). Ma va d'altra parte sottolineato che a livello inconscio la struttura viene investita per la seduzione della sua *potenza* in quanto tale, l'efficienza sistematica che prescinde dagli scopi e dalle motivazioni addotte. Le persone non abbracciano la repressione semplicemente perché sono manipolate o avvantaggiate: «Il desiderio non è mai ingannato. L'interesse può essere ingannato, misconosciuto o tradito, non il desiderio»²⁴². La vera natura dei sistemi politici autoritari non sta solo nella forza del loro imporsi, ma nel drammatico fatto che a un certo punto l'inconscio può essere letteralmente infatuato del sistema che lo reprime, e assumere globalmente un *modus operandi* oppressivo. «Per questo il problema fondamentale della filosofia politica resta quello che Spinoza seppe porre (e che Reich ha riscoperto): "perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?"»²⁴³. E in che modo il fascismo, lungi dall'essere solo un sistema politico o ideologico, si annida e si sviluppa persino nella nostra quo-

²⁴⁰ Cfr. Laura Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di forma e dualismo*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, p. 174.

²⁴¹ Se il capitalismo integra i conflitti, lo stato socialista li azzera, ma a vantaggio di una burocrazia che sostituisce la borghesia.

²⁴² G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 293.

²⁴³ Ivi, p. 32.

tidianità e nella nostra interiorità²⁴⁴? Il desiderio compie degli investimenti reazionari, se lo si incoraggia servendosi di “blocchi” su cui territorializzarlo come esca: il variegato disporsi di formazioni sociali, culturali, ideologiche, sorrette dal linguaggio dell’identità e della rappresentazione. Si tratta dei processi psichici che fanno capo alla retorica esasperata dell’appartenenza e dell’autorità. La famiglia e i suoi moduli educativi sono decisivi perché la persona sia incline ad abbracciare, nelle sue scelte e nel modo in cui conduce le proprie relazioni e stabilisce le proprie priorità, uno specifico ordine sociale, e si senta appagata nel rispondere allo schema, come se avesse svolto diligentemente un compito, allietando il giudizio del *grande Altro* genitoriale e sociale²⁴⁵. A pensarci, è plausibile che tanto più intensa è la valorizzazione isolante del guscio familiare, tanto più fertile sia il terreno per il discrimine paranoico tra vicinanza e lontananza, tra insieme di appartenenza e minoranze, complice un pregiudizio diffuso per l’estraneo, pericolosa antitesi della familiarità. La famiglia edipica è la cellula basilare di queste configurazioni, e “collabora” con l’investimento autoritario che spezza il campo in pubblico e privato, inducendo a tradire sia l’interesse oggettivo di classe che la dimensione molecolare del desiderio. Dietro i pretesti razionali o tradizionali che suggellano l’insieme collettivo c’è «un amore disinteressato della macchina molare, un vero e proprio godimento, con l’odio che comporta verso chi non vi si sottomette: tutta la libido è in gioco»²⁴⁶. Esistono svariati piani descrittivi della natura e delle implicazioni di questi processi, che corrispondono in sostanza alla spartizione dell’istinto aggressivo tra interiorità ed estraneità, in una dialettica tra il risentimento della colpevolizzazione di sé, l’idealizzazione del grande insieme e la proiezione contro l’Altro, l’esterno in cui identificare il pericolo angosciante di un vacillamento delle proprie categorie. La funzione sociale dei “capri espiatori” aggrediti in difesa dell’ordine molare assume un considerevole rilievo²⁴⁷.

²⁴⁴ Più ancora, nella prospettiva anti-edipica: in che misura il *peso* stesso di ciò che chiamiamo interiorità è uno strumento dell’autorità?

²⁴⁵ È una trasformazione della fatica in piacere opposta all’autosublimazione di Marcuse: lì si trasfigurava la fatica a vantaggio del piacere, qui si trasfigura il piacere a vantaggio della fatica.

²⁴⁶ G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit. p. 418. E, come mostrava *Eros e civiltà*, il fatto che, nei termini di Deleuze, ci sia “identità di natura” tra la società capitalistica e il desiderio, ma “differenza di regime” (il desiderio e il lavoro sono alienati e ripiegati sulla proprietà e sulla famiglia), fa sì che l’istinto di morte generalizzato sia più intenso che mai. «Si può pensare allora a desideri liberati, ma che, come cadaveri, si nutrono di immagini. Non si desidera la morte, ma ciò che si desidera è morto, già morto: immagini. Tutto lavora nella morte, tutto desidera per la morte» (ivi, p. 387).

²⁴⁷ Su questo punto gli studi di René Girard forniscono un contributo decisivo. Cfr. ad esempio *La violenza e il sacro* (1972), trad. italiana di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980, 2003. Del-

Si profilano dunque due modi di desiderare in un assetto sociale. L'investimento *paranoico* abbraccia le aggregazioni di massa, la sovranità centrale e l'interesse della classe dominante, e presenta specifici contenuti deliranti: «Si, sono dei vostri, della classe e della razza superiori»²⁴⁸. L'investimento schizofrenico, al contrario, ha una predisposizione per le classi dominate, e si conforma alla naturale molteplicità del desiderio e della realtà: «Non sono dei vostri, sono eternamente della razza inferiore, sono una bestia, un negro. La gente per bene dice che non bisogna fuggire, che non sta bene, che è inefficace, e che bisogna lavorare in vista di riforme. Ma il rivoluzionario sa che la fuga è rivoluzionaria»²⁴⁹. Va sottolineato che l'*essere parte di* è qualitativamente differente nei due casi: il desiderio autoritario si orienta per somiglianze, identità, ruoli teatrali, mentre lo schizofrenico, come si è visto, è fuori da questa logica, si muove per intensità, linee di fuga e di scardinamento, e va descritto con il lessico dell'inconscio produttivo. Per lui non si tratta di *essere come* (mimeticamente), di corrispondere a un blocco sociale e immaginifico, non si è come l'altro per ciò che esso è, ma per l'intensità che ricopre, per il suo *effetto*: un "effetto razza inferiore" significa la rottura della gerarchia omologante, l'accettazione dell'eterogeneità, la liberazione dei flussi di desiderio, amore per la differenza che offre una posizione etica alternativa alla cattiva coscienza segregante. Il paranoico vuole costruire insieme uniformi, corpi ripieni di organi strutturati; anzi, potremmo dire che la sua meta ultima è un corpo che vuole coincidere con *un* unico enorme organo, che abbatta ogni estraneità e annienti ogni asimmetria, l'estremo opposto del corpo *senza* organi, a-

lo stesso autore segnaliamo anche *Sistema del delirio* (apparso in *Critique*, Éditions de Minuit, Paris, pp. 957-996, 1976), in René Girard, *Il risentimento – Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, trad. italiana di Alberto Signorini, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, che contiene una delle più significative critiche alle posizioni espresse ne *L'Anti-Edipo*. È curioso che fra due autori tanto distanti come Girard e Deleuze possano prodursi inaspettati punti di contatto, proprio intorno ai nodi cruciali della loro contrapposizione. In Girard il desiderio è una realtà squisitamente "molare", inde-rognabilmente legata alle persone globali, che neppure funziona come una ricerca dell'oggetto, ma come una modellazione di sé secondo l'immagine dell'altro, divenuta un disperato modo per poter "essere". Ma è proprio in virtù di questa sua struttura che il desiderio ha delle tendenze infauste, favorendo la violenza competitiva generalizzata e scongiurata con l'aggregazione di blocchi sociali ai danni di terzi, assurti in seguito a garanti simbolici trasfigurati dell'ordine e della coesione. Come si vede, la rappresentazione gioca un ruolo essenziale in tutto il fatale processo, dalle radici psicologiche agli esiti su vasta scala. E la schizofrenia deleuziana, in cui Girard vede il mostro di un desiderio che si ostina ad affermare un'illusoria indipendenza, con la sua rivendicazione di un desiderio non gregario, con il suo rifiuto della rappresentazione, con la sua vocazione per gli emarginati, per le linee di fuga desideranti che scardinano l'integrità delle grandi corporazioni identitarie e gerarchiche, non possiede forse un'affinità con il rifiuto cristiano di invischiarsi nel mimetismo generalizzato e di partecipare al linciaggio mimetico/paranoico?

²⁴⁸ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 315.

²⁴⁹ *Ibidem*.

vulso da ogni principio unificatore. Se la paranoia predilige una famiglia conchiusa e soffocante, la schizofrenia rivendica la mescolanza di società e famiglia, e la propria eccedenza rispetto a quest'ultima. Il desiderio conformista ha bisogno di idealizzare, eternare l'ordine sociale, disponendosi a morire per esso, e proiettando al contempo l'istinto di morte contro il diverso, mentre lo schizofrenico ne afferma la caducità e la provvisorietà, abbraccia il divenire, è «rivoluzionario a livello dei propri investimenti molecolari, in quanto tratta gli insiemi molari come materiali per la propria sperimentazione»²⁵⁰. Le forze repressive sono un diretto prodotto del desiderio, e in nessun caso si tratta di sublimazione: «La libido non investe i grandi insiemi per estensione desessualizzante, ma, al contrario, per restrizione, blocco e ripiegamento essa è determinata a rimuovere i suoi flussi per contenerli in cellule ristrette del tipo “coppia”, “famiglia”, “persone”, “oggetti”»²⁵¹. Blocco che travalica la sua ragionevole fondatezza per l'esperienza cosciente e misconosce fino alla repressione la diffusione inconscia dei concatenamenti. Dunque la coscienza e la lotta di classe non implicano automaticamente un desiderio in modalità non reazionaria. Gli investimenti gregari sono indice di una dinamica più remota: «Movenze corporee “astratte”, movimento ritmici collettivi oggetto di investimenti libidinali, affetti di odio e di passione che non possono venir attribuiti ad alcun individuo determinato. È dunque il livello impersonale degli affetti puri a sorreggere il fascismo»²⁵². Un soggetto può manifestare idee politiche aperte e progressiste ed essere al contempo dotato di una psicologia autoritaria e risentita, può essere rivoluzionario in piazza e reazionario nel privato. La rivoluzione inconscia richiede un mutamento più profondo, al livello dei modi in cui la libido è catturata dall'infrastruttura sociale, mentre gli interessi politici sono spesso solo un derivato posteriore (senza la cui presunta razionalità l'infatuazione si disgregherebbe, perché solo il desiderio schizofrenico può accettare di non dipendere da uno scopo e da un ordine, il che lo rende insostenibile per il capitalismo). E se le rivoluzioni sono tanto più difficili che non le gerarchizzazioni molari (e le rivoluzioni si ritorcono contro se stesse con inquietante facilità, come notava Marcuse) è perché, usando le categorie deleuziane, accettare il compromesso tra i flussi e i tagli, tra le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni, che è la sintesi costitutiva del desi-

²⁵⁰ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 162

²⁵¹ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 333.

²⁵² Slavoj Žižek, *Organi senza corpi*, cit. p. 328.

derio, è tanto più complicato quanto meno si è abituati a pensare in modo non rappresentativo e non ideale (pensiero “impossibile” della molteplicità che è una delle mete di fondo della filosofia di Deleuze). Il che, sul piano pratico, significa “percepire” in maniera diversa, più estesa, integrare la differenza e l’insorgenza del nuovo, fare lo sforzo di non adagiarsi sulla comoda e invitante chiarezza delle aggressive semplificazioni molarì²⁵³. Il pensiero rappresentativo fornisce limiti, chiavi di lettura statiche, quello della molteplicità è sempre portato a contraddirsi, a superarsi, non può permettersi punti di assestamento: è, appunto, simile al processo, al divenire, vocazione a muoversi «per un altrove, pena l’irrigidimento paranoico e fascista che minaccia tutte le identificazioni. Passaggio, fuga, movimento nomadico, cioè produzione incessante dell’altrimenti senza che ci sia un luogo che “valga”»²⁵⁴. Il nodo problematico è che a ogni decodificazione “reale” deve seguire per definizione una ricodificazione “rappresentativa”, alternanza delicata senza cui non ci sarebbe società, come non ci sarebbe il desiderio senza il susseguirsi di tagli e prelievi, non ci sarebbero comunicazione e pensiero senza linguaggio e categorie, senza che, per così dire, le lettere autonome e molecolari si aggregino in vocaboli molarì. Ed è facile che si esaspera la seconda fase, ripiombando nell’autoritarismo, perché essendo una deterritorializzazione rivoluzionaria, a ogni livello, una fase transitoria e capillare la cui natura ultima è di sfuggire a ogni fissazione normativa, come un evento tanto fulmineo di cui è difficile fissare il ricordo, non c’è la garanzia di una misura inibitoria per la successiva *pars costruens*; questo incandescente disorientamento è ciò che fa del processo rivoluzionario, inteso come confusione schizofrenica dei codici sociali, un momento tanto critico, e che rende difficile invertire i rapporti, subordinando gli insiemi molarì al piano molecolare²⁵⁵.

«Lei capisce che le forze repressive hanno sempre bisogno di fare affidamento su un “io”, di esercitarsi su individui determinati. Quando diventiamo un poco fluidi, quando riusciamo a non farci assegnare un “io”, quando non ci sono più uomini su cui Dio possa esercitare il suo rigore o da cui possa farsi sostituire, allora la polizia

²⁵³ Pare del resto un classico e ironico fenomeno sociologico che i movimenti politici di stampo progressista o rivoluzionario abbiano quasi una tendenza congenita a frammentarsi, a burocratizzarsi, a escludere frange qualificate come anarchiche o sprovvedute o a spostarsi fatalmente su posizioni moderate.

²⁵⁴ Laura Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di forma e dualismo*, cit. p. 179.

²⁵⁵ «Non ci si libererà mai della sovra determinazione realizzata dagli apparati di potere, ma al contempo ci saranno sempre le condizioni per sfuggire loro» (P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 180).

perde la testa»²⁵⁶. D'altra parte, non deve destare stupore l'idea che l'exasperazione del ruolo e dell'identità produca nevrosi, perché l'esaltazione di una "parte" da abitare, di un destino da ricoprire, collide con il divenire e con la molteplicità dell'esperienza. Se, ad esempio, qualcuno viene educato e abituato all'idea che per esistere deve univocamente rappresentare (teatralmente) qualcosa di fronte all'Altro, perché è nella conferma, nello sguardo altrui, di una propria riconoscibile unitarietà, che finisce per riporre ogni speranza di sentirsi "vivo" con se stesso, e si aggrappa ossessivamente a questa esigenza, rischia di passare da un sano desiderio di scoperta e di dispiegamento di sé a un circolo vizioso di sofferenza e spaesamento, il destino della *mancanza*. Si può delineare la questione come il rischio esasperato di precipitare nel vortice dell'*insicurezza ontologica* tratteggiata da Laing²⁵⁷, per sopperire al quale si necessita di una impossibile e mai esauriente conferma della propria presenza, attraverso la sanzione di una coerente e riconoscibile unitarietà di sé nella categorizzazione che l'altro fa di noi, un "noi" che dipende univocamente proprio dallo sguardo altrui assunto ad ancora di salvezza. L'imperativo dell'identità e del compito germoglia prepotentemente nella mente dell'individuo²⁵⁸, funge da schema della sua esistenza, a maggior ragione patogeno e contraddittorio per via dell'attrito con la frenesia della società neoliberista²⁵⁹. E già determinati usi delle più semplici categorie sociali, familiari o sessuali violentano i flussi: «Appena si dice "sono qualcosa" il desiderio è già strangolato»²⁶⁰. Sebbene dunque il simbolico e il linguaggio non siano trasgredibili, laddove si assumono con insistenza specifiche forme di incisività "molare" e monocorde sulla progettualità di vita e sulla razionalità dell'organizzazione dello spazio e del tempo, non può che prodursi una civiltà di infelici cronici. Per non

²⁵⁶ Jean-Noël Vuarnet, *Conversazione con Gilles Deleuze*, in G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit. p. 301.

²⁵⁷ Cfr. R. D. Laing, *L'io diviso*.

²⁵⁸ «Devi diventare qualcuno», «sei fatta per metter su famiglia», e dunque: «sono questo, appartengo a questo insieme, devo realizzarmi in esso, perché qui è il bene, in questa modalità», la quale, oltre che un investimento libidico repressivo, sul piano socioculturale diventa una porzione prioritaria di mondo, traccia un confine inestinguibile nel reale tra alcune categorie e il rimanente, anche perché il piacere della propria differenza è spesso vincolato ad un postulato della preminenza della propria posizione, per quanto remoto; un modo di esistere e percepire che traduce una tendenza psichica, se vogliamo, profondamente affine all'essenza della norma ebraica veterotestamentaria illustrata dal giovane Hegel (cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 1799, trad. italiana di Edoardo Mirri, Japadre Editore, L'Aquila 1987).

²⁵⁹ Su questo punto cfr. le considerazioni di F. Berardi Bifo in *Il desiderio e il panico*.

²⁶⁰ G. Deleuze e F. Guattari, *Colloquio a proposito di L'anti-Edipo* (conversazione con Arno Munster apparsa in "Nue Zeitung", 1972), in Id. *Macchine desideranti*, cit. p. 60.

parlare dei risultati psichici della brusca decodificazione delle identità molarì nel loro ruolo estremo di garanti esistenziali, come quando avviene il crollo storico e ideologico di un grande regime politico. In questi universi ossessivi dell'identità e della castrazione, alcuni sono intrappolati nella logica dei ruoli, del calcolo e del consumo, sovente convinti di trovarvi equilibrio e appagamento, in altri il desiderio cerca di sfuggire alla sistematicità, al prezzo dell'alienazione mentale, di un rifiuto che è costretto a includere le identità simboliche e l'organizzazione *tout court*²⁶¹.

Ebbene, se le forze autoritarie insidiano così efficacemente il desiderio, persino dietro istanze politiche di impronta rivoluzionaria, «come evitare che quei fascismi, per quanto sul piano conscio o pre-conscio siano respinti dall'organizzazione, si conservino e si riproducano inconsciamente, governando la vita quotidiana (i rapporti sessuali, le relazioni tra i generi) dell'organizzazione stessa?»²⁶². L'annuncio della dimensione molecolare dei flussi, benché sia difficile, se non contraddittorio, trarne un progetto di intervento globale, può servire alla coscienza da faro per vegliare sui possibili usi e abusi degli investimenti di desiderio, monito decisivo a non abbracciare formazioni con connotati repressivi e a mettere in discussione i caratteri della consueta personalità definita. «Al limite, destituzione dello spazio striato statuale e disfacimento dell'io a vantaggio di un CsO sono una sola e medesima operazione»²⁶³. Ecco perché la scoperta dell'inconscio, con le sue singolarità pre-individuali, assume una rilevanza pratica decisiva, ma attualizzabile solo inventando una nuova psicoanalisi, che valuti il versante psichico dei processi politici, «che stabilisca il primato della storia sulla struttura»²⁶⁴, e che, anziché scoprire il desiderio per rimuoverlo e imporre la soggettivazione, proceda fino in fondo, ripristinando la “familiarità” tra

²⁶¹ «La struttura dell'Edipo è il linguaggio: l'unico modo per avvicinare il reale, mancandolo. Secolarizzato, riconosciuto nella sua “fittizietà”, il linguaggio è la metafisica *tout court*, ossia il limite per eccellenza, l'evitamento del Reale [...]. Non si può trasgredire la metafisica, stabilirsi in una fondazione ulteriore, *altrove*, che non sia follia, né certamente pretendere di ritornare a una situazione precedente tale “fine”. Rompere *con* la metafisica è un atto in-finito. Alla follia non si può accedere progettualmente» (Francesco Spina, *Il desiderio triangolare. La mediazione di Lacan nel primo Deleuze (nei suoi rapporti con la psicoanalisi)*, in F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, cit. p. 145). Ma infatti, aggiungeremmo, il modello anti-edipico è la schizofrenia come processo, non come condizione psichica. Se non si può trasgredire il linguaggio senza farne uso, è pur vero che si possono riformulare, snellire, riadattare in continuazione le modalità del linguaggio e del pensiero alle insorgenze della realtà.

²⁶² P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 159.

²⁶³ Ivi, p. 184.

²⁶⁴ G. Deleuze e F. Guattari, *Deleuze e Guattari si spiegano...* (tavola rotonda trascritta e apparsa in “La Quinzaine Littéraire”, 143, 16-30 giugno 1972, pp. 15-16), in Id. *Macchine desideranti*, cit. p. 22.

l'inconscio e la coscienza e incorporando in quest'ultima la verità dell'eterogeneità del desiderio e della vita; è questa la chiave per «rifuggire le passioni tristi che, sfigurando l'immanenza di corpo senza organi e macchine desideranti, contribuiscono solo al proliferare di una nevrosi funzionale alla conservazione dell'ordine sociale»²⁶⁵. Se il presupposto per l'azione rivoluzionaria è la dissoluzione delle fissazioni e dei connotati più categorici e inibitori dell'Io, e se la schizofrenia è la culla del processo destabilizzante, la disciplina che, sostituendo la psicoanalisi e il suo inconscio espressivo, dovrà farsi carico di tale missione, in alleanza con le formulazioni libere e "schizofreniche" della lotta politica, dell'arte e della scienza, prenderà il nome di *schizoanalisi*. Essa procederà in primo luogo ricercando «in un soggetto la natura, la formazione e il funzionamento delle *sue* macchine desideranti, indipendentemente da ogni interpretazione»²⁶⁶, svincolando il desiderio da ogni tirannia dell'immagine e dei ruoli ben distinti, e scovando le forme di combinazione e di affinità tra il reale inconscio non figurativo e la sfera sociopolitica, affinché «le macchine desideranti, tecniche e sociali si compenetrino in un processo di produzione schizofrenico che, di conseguenza, non ha più schizofrenici da produrre»²⁶⁷. Porsi il problema significa lavorare perché l'istinto mortifero (la repulsione originaria del corpo senza organi, rimozione intrinseca all'inconscio su cui la sua degenerazione edipica si sviluppa) agisca in equilibrio con una affrancata attività produttiva, e non assuma connotati soggioganti. Il processo liberatorio culminerebbe in una scomparsa della "follia", perché essa «riceverebbe il sostegno di tutti gli altri flussi, ivi compresi quelli della scienza e dell'arte – una volta detto che essa è chiamata follia, e appare come tale, solo in quanto è privata di questo sostegno e si trova ridotta a testimoniare da sola per la deterritorializzazione come processo universale»²⁶⁸. Ma se la schizofrenia è pura fluidità, puro *passaggio*, come conciliarla con il cambiamento? Come rinunciare all'organizzazione e accedere al dionisiaco, situandosi in un fluire di assoluta imprevedibilità, inospitale per definizione? Non si tratta certo di diventare schizofrenici: la schizofrenia come condizione è il crollo mortifero della psicosi. Il corpo senza organi rappresenta il *potenziale* rivoluzionario, non *la* rivoluzione. La sua liquidità permette

²⁶⁵ P. Godani, *Deleuze*, cit. p. 153.

²⁶⁶ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit. p. 369.

²⁶⁷ Ivi, p. 438.

²⁶⁸ Ivi, p. 367.

le deterritorializzazioni e le riconfigurazioni del sociale, ma il corpo senza organi divenuto condizione è l'ottundimento totale, il vuoto. Lo schizofrenico anti-edipico, in definitiva, non può essere né l'emblema di un solido e chiaro progetto rivoluzionario, né l'espressione di un'anarchica conquista del godimento puro e scatenato, bensì, in contrasto con l'aria di indicibile estrema che lo avvolge, il promotore di una variegata serie di istanze che concorrono a sollecitare in assoluta concretezza nuovi modelli del pensiero e della condotta umana. Lo scopo della schizoanalisi è permettere la *disponibilità* al movimento inafferrabile, far sì che destituzioni e ricomposizioni si alternino, evitare che il campo sociale si fossilizzi. Il testo di Deleuze e Guattari, che pure è una macchina comunicativa, quindi allestisce un discorso, diventa il discorso paradossale di questo trasporto, di questa spinta anti-discorsiva. Solo cogliendo i modi in cui il "pensiero schizofrenico" ivi proposto possa "sfuggire" ostinatamente a se stesso, per così dire, sarà possibile estrarne la ricaduta pratica ed evitare di smarrirsi nella contraddizione tra il concetto e il processo²⁶⁹.

Si può concludere rievocando le parole del filosofo che forse più di ogni altro ha fatto da sfondo alla prospettiva di una liberazione del desiderio che produca la vita senza cristallizzarsi nell'immobilismo oppressivo dell'exasperazione dell'identico: «Quell'enorme impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale l'uomo bisognoso si salva nella sua vita, costituisce per l'intelletto soltanto un'armatura e un trastullo per i suoi artifici più temerari; e se frantuma, se stravolge tutto ciò, ricomponendolo poi ironicamente, appaiando le cose più estranee e separando quelle più simili, esso manifesta di non aver bisogno di quegli espedienti della miseria e di essere guidato non da concetti ma da intuizioni. Da queste intuizioni nessuna via regolare conduce nella terra degli schemi spettrali, delle astrazioni: la parola non è fatta per le intuizioni, l'uomo ammutolisce quando le contempla, oppure parla solo con metafore proibite e con inauditi accozzamenti di concetti, per rendere almeno creativamente, mediante la frantumazione e il dileggio delle vecchie barriere concettuali, l'impressione della possente intuizione attuale»²⁷⁰.

²⁶⁹ Cfr. le considerazioni finali in Jean-François Lyotard, *Capitalismo energumeno* (apparso in "Critique", 302, 1972, pp. 932-956, trad. italiana di Maurizio Ferraris), in G. Deleuze e F. Guattari, *Macchine desideranti*.

²⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit. p. 184.

CONCLUSIONI

“E questo e quello” anziché “è questo, oppure quello”. In questa sostituzione è riassumibile la potenza dello schizofrenico, il motivo sostanziale che ne anima la presenza nel testo di Deleuze: la possibilità di delineare una visione della realtà radicalmente diversa, in cui il concatenamento sostituisce l’attribuzione, il divenire soppianta la gerarchia. L’enorme portata delle implicazioni pratiche che da qui prendono le mosse è ciò che indusse Michel Foucault ad affermare: «Direi che *L’Anti-Edipo* (possano i suoi autori perdonarmi) è un libro di etica, il primo libro di etica che sia stato scritto in Francia da molto tempo a questa parte»²⁷¹. Ripercorrendo gli itinerari tracciati dagli autori esaminati, si è mostrato come uno dei nodi cruciali della loro opera fosse la contrarietà al fraporsi di qualsiasi demarcazione di sorta tra la sfera sociale e l’interiorità, tra il pubblico e il corpo: la politica è inconscio, l’inconscio è politica. Ciò che caratterizza, nella fattispecie, la schizofrenia anti-edipica è il nuovo livello cui il discorso si sforza di accedere. Il progetto etico su cui Foucault attira l’attenzione non è un mero insieme di sollecitazioni formulate con toni eccentrici: Deleuze e Guattari hanno il pregio di radicare l’invocazione pratica ed esistenziale nell’oscuro terreno che Freud per primo ha tastato, ribadendone la decisività, suggerendo quanto capillarmente le pressioni che l’inconscio subisce dalla storia determinino l’esistenza. *L’Anti-Edipo* ed *Eros e civiltà* impostano un’etica nuova, che trae linfa vitale proprio dalla scoperta della psicoanalisi e ribalta il ruolo moralmente pessimistico e decostruttivo che essa ha assunto. Non un’etica della rinuncia e delle definizioni ferree, ma un’etica che è il negativo delle precedenti, il cui potere affermativo sta nel rinnegare continuamente se stessa, nel fare affidamento sul flusso, e non sul concetto, sulla sensualità, e non sulla ragione. Più precisamente: sulla ragione *nella* sensualità, sul taglio *nel* flusso. Il desiderio è produttivo e giocoso, non incestuoso e castrato. L’istinto liberato erotizza l’esistenza, non la devasta. La vita e la convivenza devono fondarsi sull’eterogeneità, non sulla dicotomia, devono avere

²⁷¹ Michel Foucault, *Introduzione alla vita non fascista* (prefazione alla traduzione americana de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L’Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*, Viking Press, New York, 1977), trad. italiana di Carmine Mangone, Maldoror Press, 2012, cit. pp. 8-9 (consultato il 9 aprile 2015 da: <http://maldoror.noblogs.org/archives/529>).

una matrice orizzontale, non la verticalità della parola del padre dispotico che costringe i fratelli a chinare il capo in un isolamento risentito e perpetuo.

La questione, come si è cercato di sottolineare, è profondamente legata alle implicazioni psichiche ed esistenziali delle pratiche di *marchiatura* che costruiscono, localizzano, ritagliano la persona, facendosi portavoce di un *dover essere* che spodesta l'irriducibile individualità del presente, e arreca una ferita fondamentale nell'esperienza di mondo. Più radicalmente (qui lo schizofrenico fa sentire tutta la portata del proprio dissenso) il problema sorge con gli usi della stessa originaria sollecitazione ad *essere*, e con l'ordine di idee che ne consegue. Non si può sperimentare: bisogna diventare ciò che si è *ab origine*, territorializzarsi, e difendere con forza e onore il proprio recinto simbolico. Se si segue l'insegnamento di Deleuze, si constata che la psicoanalisi rischia di convalidare questa mentalità della destinazione, perché muove sovente dal presupposto edipico per cui sin dall'infanzia è scritto e stabilito chi siamo e chi saremo. Se si è impegnati ad occupare etichette impossibili, il presente è già munito di una giustificazione primaria, finché si è bloccati nell'imperativo di un'intima identificazione non c'è spazio per una sua messa in discussione, per una funzione negativa e critica verso l'esterno. L'esatto contrario del pensiero nomade e del desiderio attivo e molteplice, di un soggetto che travalica il presente, apre nuovi sentieri, abita e trasloca, sperimenta, contesta, vive un tempo ciclico anziché una narrazione progressiva e idealmente conclusa. Ma egli, beninteso, non va identificato come il protagonista di una esplosiva e anarchica liberazione del desiderio, interpretando l'*Anti-Edipo* come una nefasta e involontaria apologia del "discorso del capitalista". In primo luogo, la destrutturazione dell'Io dicotomico e gregario non significa la sua dissoluzione generalizzata in favore di un godimento assoluto e autodistruttivo (benché certamente il rischio esista). In secondo luogo, il neoliberismo, al contrario di una critica dell'Io, predica il suo trionfo, l'apoteosi dell'individuo, il godimento *in Uno*. E si è visto come il capitalismo pretenda di far coincidere il prorompere dei flussi con la tirannia della soggettività, di un soggetto solitario che si costituisce nel *fare* e nel *consumare*. Senza la costruzione di un Io e la sua esaltazione, lo scenario capitalista non potrebbe reggere, travolto da una vivacità svincolata dalle direzioni che il sistema le applica, e che costituiscono la sua essenza. Il malsano odierno impulso al godimento, contraddittorio in quanto segnato dal *double bind* del godimento

come progetto, dell'imperativo a godere, è un'altra forma di alienazione repressiva e nevrotizzante. Marcuse ha ben notato come la stasi frenetica di questo doppio legame che desublima il desiderio soffocandolo e le pulsioni mortifere siano due facce della stessa medaglia. Si tratta di una trascendenza in cui l'irraggiungibilità della pienezza non è più rappresentata dall'immagine di un futuro promesso, o dal mito di un passato irrecuperabile, ma che, nondimeno, è più che mai radicata nell'ideale ascetico. Essa consiste nel "bloccare" il presente, nel perseguire un godimento immediato: *bisogna* provare piacere *qui e ora*, l'altrove idillico è *adesso*, il che tradisce ugualmente il desiderio, perché nega la componente dell'attesa, del limite, dei tagli e dei prelievi, e lo rinvia a un'impossibile risoluzione piena che coincide con il corpo senza organi o con il Nirvana che interdice la vita, ma che è al contempo scongiurata affinché il *qui e ora* si perpetui, perché il processo consumistico, pur conquistando con le armi seducenti del godimento definitivo, non si arresti. Come osserva Deleuze, il sistema ambisce a possedere la stessa natura immanente del desiderio, ma paradossalmente lo condanna alla trascendenza (quindi alla repressione) più acuta di sempre. Si svela allora l'urgenza di adottare strumenti di analisi che consentano di vigilare su questa deriva nichilistica della liberazione dei flussi, su questo possibile irrompere della pulsione mortifera che si può contemplare nella schizofrenia clinica, come ennesima risultante della repressione, eccesso pulsionale sregolato e impazzito.

Appare infine coerente l'odierno scenario di una psicoanalisi in crisi, un declino che vede il discorso edipico e familiare sempre più surclassato dai paradigmi naturalistici (per esempio il linguaggio del neurocognitivismo): in un primo tempo, il fatto che la psicoanalisi abbia perso mordente sulla cultura contemporanea potrebbe suggerire che il tempo dell'*Anti-Edipo* e di *Eros e civiltà* sia stato tanto intenso quanto breve, e che la carica critica scaturitane si sia esaurita insieme al passaggio fuori moda del lettino dello psicoanalista. Ma è vero proprio il contrario. A una prospettiva che colga più efficacemente l'analisi degli autori trattati non sfugge quanto plausibilmente tutto questo fosse in programma: il fattore di fondo del capitalismo è la dissoluzione dei propri limiti interni, seguita dall'imporsi disperato di nuove barriere. Il processo è per essenza interminabile, intrascendibile: la barriera psicoanalitica ha semplicemente esaurito la sua funzione, è stata utilizzata a sufficienza. Quando il paradigma della legge e della castrazione, da strumento, si trasforma in un mero peso

per il consumismo imperante, la sua utilità sfuma, travalicata dallo sgorgare di flussi che, a loro volta, richiedono nuovi argini²⁷². Se l'argine edipico è obsoleto, che il suddetto *double bind* del godimento sia invero la nuova, paradossale e disperata territorializzazione? Il processo è tanto esasperato che la repressione coincide con il proprio opposto. Desiderio e repressione diventano un tutt'uno non solo nel senso che il primo investe la seconda, ma in virtù della standardizzazione del godimento che è al centro del discorso di Marcuse, e che, lungi dallo stemperare la violenza che impregna l'uomo contemporaneo, la alimenta *ad infinitum*. Sia Marcuse sia Deleuze insegnano come la costruzione di determinati contenuti sia funzionale alla negazione della possibilità di un desiderio non represso. Forse il presente si muove nella direzione di un rifiuto sempre più netto di quel discorso perché aborre *il* discorso in quanto tale, e poco importa che si tratti, seguendo Marcuse, del coronamento di una storia di rimozioni dei tratti più pericolosi della psicoanalisi, o, seguendo Deleuze e Guattari, della sostituzione di nuove repressioni a quelle vecchie. Oggi i contenuti dei sogni e la voce, per quanto contraffatta, dell'interiorità, non sono più interessanti. La decodificazione fa sì che il solo linguaggio ammissibile sia quello della prassi frenetica e della produzione. Non si sogna il padre, si elaborano gli impegni del giorno dopo, per compierli con il minor dispendio di tempo e di energie. Se le critiche alla psicoanalisi si muovono per natura sul suo stesso terreno, cioè quello del significato, come fronteggiare la fluidità di questo scenario? Le linee guida, per quanto abbozzi di un sentiero da tracciare, erano già presenti nella lungimiranza di Marcuse e Deleuze. La schizoanalisi è munita proprio per agire al livello dei flussi non semantici di un desiderio che riempie la storia; l'utopia della liberazione estetica annuncia un istinto che si emancipa dalla tirannia del concetto e si espande nel sociale, quando non è integrato nella chimera di una pseudoliberazione repressiva. Erano e sono, questi, orizzonti concettuali di non indifferente pregnanza per una filosofia che, lungi dal rinnegare o ignorare il valore decisivo di un'indagine delle dimensioni recondite della psiche umana, qualunque valutazione si faccia delle sue forme fin'ora riscontrate, voglia reagire allo spaesamento simbolico contemporaneo e costituirsi come l'attivo esercizio di un'analisi critica e interpretativa del nostro tempo.

²⁷² Allo stesso modo, non sarebbe accorto guardare alle tecniche di repressione diretta come a caratteri di una stagione politica che l'Europa si è da tempo lasciata alle spalle. Si pensi alla drammatica ed emblematica vicenda dei fatti del G8 di Genova del 2001.

Bibliografia

Marcuse H. – *Eros e civiltà* (1955), trad. italiana di Lorenzo Bassi, Giulio Einaudi Editore, Torino 1964, 1967, 2001 (contiene anche: Id. *Prefazione politica 1966*, trad. italiana di Domenico Settembrini, su “Nuovo impegno”, anno II, n. 8, Pisa maggio-luglio 1967)

Marcuse H. – *L'uomo a una dimensione* (1964), trad. italiana di Luciano Gallino, Giulio Einaudi Editore, Torino 1967, 1999

Marcuse H. – *Psicanalisi e politica*, trad. italiana di Luigi Ferrara degli Uberti, Cristiano Camporesi, Furio Cerutti, Manifestolibri, Roma 2006

- Finelli R., *Introduzione. Di nuovo su marxismo e psicanalisi*
- Marcuse H., *Teoria degli istinti e libertà*
- Id. *L'idea del progresso alla luce della psicoanalisi*
- Id. *L'obsolescenza della psicanalisi* (conferenza tenuta a New York nel 1963 al congresso annuale dell'American Political Science Association)

Marcuse H. – *Scritti e interventi - IV, Teoria critica del desiderio*, trad. italiana di Luca Scafoglio, Manifestolibri, Roma 2011

- Laudani R., *Introduzione*
- Marcuse H., *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualità politica di Freud* (inedito di una conferenza tenuta a Parigi il 14 maggio del 1962)
- Id. *L'aggressività nella società industriale avanzata* (revisione di una conferenza tenuta nel 1956 a Chicago, pubblicata per la prima volta in tedesco su “Die Neue Rundschau”, 78, 1, 1967)
- Id. *Arte e liberazione* (dattiloscritto della conferenza tenuta nel maggio del 1974 al festival della cultura organizzato da Radio Bremen)

Deleuze G. – *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. italiana di Fabio Polidori, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002 (contiene anche: Vuarnet J. N. – *Conversazione con Gilles Deleuze*)

Gilles Deleuze, *I codici, il capitalismo, il flusso, decodificazione dei flussi, capitalismo e schizofrenia, la psicanalisi, Spinoza*, lezione tenuta a Vincennes il 16 novembre 1971, consultata il 5 aprile 2015 all'indirizzo web:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=195&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=4>

Deleuze G. e Guattari F. – *L'Anti-Edipo - Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. italiana e introduzione di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975, 2002

Deleuze G. e Guattari F. – *Macchine desideranti – Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e cura di Ubaldo Fadini, Ombre corte, Verona 2012

- Id. *Deleuze e Guattari si spiegano...* (tavola rotonda trascritta e apparsa in “La Quinzaine Littéraire”, 143, 16-30 giugno 1972)
- Id. *Capitalismo e schizofrenia* (intervista pubblicata in “Tempi moderni”, 12, 1972)
- Id. *Colloquio a proposito di L'anti-Edipo* (conversazione con Arno Munster apparsa in “Nue Zeitung”, 1972)

- Donzelot J., *Un'anti-sociologia* (su "Esprit", 12, 1972, trad. italiana di Martina Tempestini)
- Lyotard J. F., *Capitalismo energumeno* (apparso in "Critique", 302, 1972, pp. 932-956, trad. italiana di Maurizio Ferraris)

Palmier J. M. – *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse* (1969), trad. italiana di Luigi Banfi, Ugo Mursia Editore, Milano, 1970

Robinson P. A. – *La sinistra freudiana. Wilhelm Reich, Géza Róheim, Herbert Marcuse* (1969), trad. italiana di Roberta Clerici Raimondi, Astrolabio Ubaldini Editore, Roma, 1970

Casini L. – *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Carocci Editore, Roma 1999

Recalcati M. – *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea – I problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano 2003

Zourabichvili F. – *Il vocabolario di Deleuze* (2003), trad. italiana di Cristina Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012

Žižek S. – *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni* (2004), trad. italiana di Marco Grosoli, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2012

Godani P. – *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009

Vandoni F., Redaelli E., Pitasi P. (a cura di) – *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano 2014

- Landman P., *L'anti-Edipo: dall'antipsichiatria all'antipsicoanalisi*
- Pagliardini A., *C'è del godimento senza legge*
- Fadini U., *Il desiderio in America. Per una politica ad arcipelago*
- Lippi S., *Psicosi e capitalismo. Il desiderio rivoluzionario del corpo senza organi*
- Godani P., *Il rovescio della struttura*
- Recalcati M., *Schizofrenia e responsabilità. Note sul desiderio nell'Anti-Edipo*
- Carmagnola F., *Risonanze. Lacan e Deleuze sul desiderio*
- Spina F., *Il desiderio triangolare. La mediazione di Lacan nel primo Deleuze (nei suoi rapporti con la psicoanalisi)*
- Ronchi R., *Deleuze/Lacan. Verso una filosofia della natura*
- Bazzicalupo L., *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di forma e dualismo*
- Redaelli E., *Godere del debito. Il sogno perverso del capitalismo*
- Berardi F., *Il desiderio e il panico*

Nietzsche F. – *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in Id. *Verità e menzogna*, trad. italiana di Sossio Giametta, BUR Biblioteca univ. Rizzoli Editore, Milano 2006, 2013

Nietzsche F. – *Genealogia della morale* (1887), trad. italiana di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1984, 2011

Nietzsche F. – *Ecce homo* (1888), trad. italiana di Silvia Bortoli Cappelletto, Newton Compton Editori, Roma 1978, 1989, 2014

Freud S. – *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. italiana di Sandro Candreva ed Ermanno Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1971, 1999

- Id. *Il disagio della civiltà* (1930)
- Id. *Perché la guerra?* (1933)

Freud S. – *Al di là del principio di piacere* (1920), trad. italiana di Anna Maria Marietti e Renata Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 1975, 2013

Freud S. – *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917, 1932), trad. italiana di Marilisa Tonin Dogana ed Ermanno sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1969, 1978, 1983, 2010, 2012

Foucault M. – *Introduzione alla vita non fascista* (prefazione alla traduzione americana de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*, Viking Press, New York, 1977), trad. italiana di Carmine Mangone, Maldoror Press, 2012, cit. pp. 8-9 (consultato il 9 aprile 2015 da: <http://maldoror.noblogs.org/archives/529>)

Kant I. – *Critica del giudizio* (1790), trad. italiana di Alfredo Gargiulo riveduta da Valerio Verra, Editori Laterza, Bari 1997, 2010

Hegel G. W. F. – *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1799), trad. italiana di Edoardo Mirri, Japadre Editore, L'Aquila 1987

Girard R. – *La violenza e il sacro* (1972), trad. italiana di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980, 2003

Girard R. – *Sistema del delirio* (apparso in *Critique*, Éditions de Minuit, Paris, pp. 957-996, 1976), in Id. *Il risentimento - Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, trad. italiana di Alberto Signorini, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999

Laing R. D. – *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale* (1955), trad. italiana di David Mezzacapa, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969

Bachtin M. – *L'opera di Rabelais e la cultura popolare - Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), trad. italiana di Mili Romano, Giulio Einaudi Editore, Torino 1979

Filmografia

L'abécédaire de Gilles Deleuze, a cura di Claire Parnet, regia di Pierre-André Boutang, 3 DVD, Editions Montparnasse, Parigi 2004 (edizione sottotitolata italiana, *L'abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma 2006)

Salò o le 120 giornate di Sodoma, P. P. Pasolini, Italia, 1975

Shutter Island, M. Scorsese, USA, 2010