

Deleuze e Guattari

L'anti-Edipo

Capitalismo e schizofrenia



Einaudi Paperbacks

Il punto di partenza di questo volume, che ha suscitato al suo apparire in Francia nel 1972 un dibattito vivacissimo, è una critica della psicanalisi (di ogni scuola, ma soprattutto freudiana), accusata di prevaricazione autoritaria in difesa del capitalismo. Gli autori ritengono di poter identificare le ragioni e il momento di quella involuzione, indagando il meccanismo che portò Freud dalla scoperta del complesso di Edipo alla sua formulazione teorica. Dopo aver descritto il funzionamento del desiderio come produzione e «macchina desiderante», analogo al lavoro, gli autori attribuiscono la sua rimozione originaria alla repressione sociale, timorosa del carattere rivoluzionario e sovversivo del desiderio. L'inconscio non sarà più il luogo del desiderio reale ma un insieme di credenze e di rappresentazioni indotte (dalla struttura sociale, dagli agenti familiari, dallo psicanalista). Deleuze e Guattari passano poi a studiare il modo di formazione della struttura edipica nella società primitiva, in quella barbarica e nel capitalismo; e giungono a definire il processo schizofrenico come limite del capitalismo. Affrontando il rapporto tra psicanalisi e marxismo, l'opera ha come obiettivo polemico i limiti del freudo-marxismo tradizionale (Reich, Marcuse, Fromm) e del lacanismo, ma anche quelli di alcune tendenze dell'antipsichiatria contemporanea. Gli autori hanno impostato, forse per la prima volta, una premessa epistemologica per una critica materialistica della psicanalisi, mettendone in luce l'insieme delle connotazioni ideologiche e idealistiche, a partire dalla dimostrazione del carattere secondario dell'inconscio freudiano, e dalla sua concreta articolazione con le forze sociali e produttive del capitalismo.

Titolo originale *L'Anti-Œdipe* Copyright

© 1972 Les Editions de Minuit, Paris Copyright

© 1975 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Seconda edizione

Gilles Deleuze e Félix Guattari

L'anti-Edipo

Capitalismo e schizofrenia

Introduzione e traduzione di Alessandro Fontana

Indice

Introduzione di Alessandro Fontana

L'anti-Edipo

Capitolo primo Le macchine desideranti

1. La produzione desiderante

Passeggiata dello schizo. - Natura e industria. - Il processo. - Macchina desiderante, oggetti parziali e flussi: e... e... - La prima sintesi: sintesi connettiva o produzione di produzione. - Produzione del corpo senza organi.

2. Il corpo senza organi

L'antiproduzione. - Repulsione e macchina paranoica. - Produzione desiderante e produzione sociale: come l'antiproduzione si appropria le forze produttive. - Appropriazione o attrazione, e macchina miracolante. - La seconda sintesi: sintesi disgiuntiva o produzione di registrazione. - O ... o. - Genealogia schizofrenica.

3. Il soggetto e il godimento

Macchina celibe. - La terza sintesi: sintesi congiuntiva o produzione di consumo. - È dunque... - Materia, uovo e intensità: sento. - I nomi della storia.

4. Psichiatria materialistica

L'inconscio e la categoria di produzione. - Teatro o fabbrica? - Il processo come processo di produzione. - Concezione idealistica del desiderio come mancanza (il fantasma). - Il reale e la produzione desiderante: sintesi passive. - Realtà del fantasma di gruppo. - Le differenze di regime tra produzione desiderante e produzione sociale. - Il socius e il corpo senza organi. - Il capitalismo, e la schizofrenia come limite (la tendenza contrariata). - Nevrosi, psicosi e perversione.

5. Le macchine

Le macchine desideranti sono macchine, fuor di metafora. -Primo modo di taglio: flusso e prelievo. - Secondo modo: catena o, codice, e stacco. - Terzo modo: soggetto e residuo.

6. Il tutto e le parti

Statuto delle molteplicità. - Gli oggetti parziali. - Critica di Edipo, la mistificazione edipica. - Il bambino già... - L'inconscio orfano. - Cosa non va nella psicanalisi?

Capitolo secondo Psicanalisi e familiarismo: la sacra famiglia

1. L'imperialismo di Edipo

I suoi modi. - La svolta edipica nella psicanalisi. - Produzione desiderante e rappresentazione. - L'abbandono delle macchine desideranti.

2. Tre testi di Freud

L'edipizzazione. - Schiacciamento del delirio del presidente Schreber. - In cosa la psicanalisi è ancora pia. - L'ideologia della mancanza: la castrazione. - Ogni fantasma è di gruppo. - La libido come flusso. - La ribellione dei flussi.

3. La sintesi connettiva di produzione

I suoi due usi, globale e specifico, parziale e non specifico. - Famiglia e coppia, filiazione ed alleanza: la triangolazione. - Causa della triangolazione. - Primo paralogismo della psicanalisi: l'estrapolazione. - Uso trascendente ed uso immanente.

4. La sintesi disgiuntiva di registrazione

I suoi due usi, esclusivo e limitativo, inclusivo ed illimitativo. - Le disgiunzioni inclusive: la genealogia. - Le differenziazioni esclusive e l'indifferenziato. - Secondo paralogismo della psicanalisi: il *double bind* edipico. - Edipo vince ogni volta. - La frontiera passa proprio tra simbolico ed immaginario?

5. La sintesi congiuntiva di consumo

I suoi due usi, segregativo e biunivoco, nomadico e polivoco. - Il corpo senza organi e le intensità. - Viaggi, passaggi: divento. - Ogni delirio è sociale, storico, politico. - Le razze. - Cosa voglia dire identificare. - Come la psicanalisi sopprime i contenuti socio-politici. - Un familiarismo impenitente. - Famiglia e campo sociale. - Produzione desiderante e investimento della produzione sociale. - Sin dall'infanzia. - Terzo paralogismo della psicanalisi: Edipo come «applicazione» biunivoca. - Vergogna della psicanalisi in storia. - Desiderio e infrastruttura. - Segregazione e nomadismo.

6. Ricapitolazione delle tre sintesi

Lo sciocchezzaio di Edipo. - Edipo e la «credenza». - Il senso è l'uso. - Criteri immanenti della produzione desiderante. - Il desiderio ignora la legge, la mancanza, il significante. - «Siete nati Amleto...?»

7. Repressione e rimozione

La legge. - Quarto paralogismo della psicanalisi: lo spostamento o la deformazione del rimosso. - Il desiderio è rivoluzionario. - L'agente delegato alla rimozione. - Non è la psicanalisi ad inventare Edipo.

8. Nevrosi e psicosi

La realtà. - La ragione inversa. - Edipo «indecidibile»: la risonanza. - Cosa voglia dire fattore attuale. - Quinto paralogismo della psicanalisi: il «dopo». - Attualità della produzione desiderante.

9. Il processo

Partire. - Il pittore Turner - Le interruzioni del processo: nevrosi, psicosi e perversione. - Movimento della deterritorializzazione e territorialità.

Capitolo terzo Selvaggi, barbari, civilizzati

1. Socius iscrittore

La registrazione. - In che senso il capitalismo sia universale. - La macchina sociale. - Il problema del socius, codificare i flussi. - Non scambiare, ma marcare, essere marcati. - Investimento e disinvestimento d'organi. - La crudeltà: fare all'uomo una memoria.

2. La macchina territoriale primitiva

Il corpo pieno della terra. - Filiazione e alleanza: la loro irriducibilità. - Macchina segmentale. - La grande paura dei flussi decodificati. - La morte che sale dal didentro, ma che viene dal difuori.

3. Problema di Edipo

L'incesto. - Le disgiunzioni inclusive sul corpo pieno della terra. - Dalle intensità all'estensione: il segno. - In che senso l'incesto sia impossibile. - Il limite. - Le condizioni di codificazione. - Gli elementi in profondità della rappresentazione: rappresentante rimosso, rappresentazione rimovente, rappresentato spostato.

4. Psicanalisi e etnologia

Seguito del problema di Edipo. - Un processo di cura in Africa. - Le condizioni di Edipo e la colonizzazione. - Edipo e l'etnocidio. - Non sanno quello che fanno, quelli che edipizzano. - A cosa si applica la rimozione? - Culturalisti e universalisti: i loro postulati comuni. - In che senso Edipo sia veramente universale: i cinque sensi di limite, tra cui quello di Edipo. - L'uso, o il funzionalismo, in etnologia. - Le macchine desideranti non vogliono dir nulla. - Molare e molecolare.

5. La rappresentazione territoriale

I suoi elementi in superficie. - Debito e scambio. - I cinque postulati della concezione scambista. - Voce, grafismo ed occhio: il teatro della crudeltà. - Nietzsche. - La morte del sistema territoriale.

6. La macchina dispotica barbarica

Il corpo pieno del despota. - Nuova alleanza e filiazione diretta. - Il paranoico. - La produzione asiatica. - I mattoni. - Le mistificazioni dello Stato. - La deterritorializzazione dispotica e il debito infinito. - Surcodificare i flussi.

7. La rappresentazione barbarica o imperiale

I suoi elementi. - Incesto e surcodificazione. - Elementi in profondità e migrazione di Edipo: l'incesto diventa possibile. - Elementi in superficie, nuovo rapporto voce-grafismo. - L'oggetto trascendente delle altezze. - Il significante come segno deterritorializzato. - Il significante dispotico, e i significati dell'incesto. - Il terrore, la legge. - La forma del debito infinito: latenza, vendetta e risentimento. - Non è ancora Edipo...

8. L'Urstaat

Un solo Stato? - Lo Stato come categoria. - Inizio e origine. - Evoluzione dello Stato: divenire-concreto e divenire-immanente.

9. La macchina capitalistica civilizzata

Il corpo pieno del capitale-denaro. — Decodificazione e congiunzione dei flussi decodificati. - Il cinismo. - Capitale filiativo e capitale d'alleanza. - Trasformazione del plusvalore di codice in plusvalore di flusso. - Le due forme del denaro, le due iscrizioni. - La caduta tendenziale. - Il capitalismo e la deterritorializzazione. - Plusvalore umano e plusvalore macchinico. - L'antiproduzione. - I vari aspetti dell'immanenza capitalistica. - I flussi.

10. La rappresentazione capitalistica

I suoi elementi. - Le figure o flussi-schize. - I due sensi del flusso-schiza: capitalismo e schizofrenia. - Differenza tra un codice e una assiomatica. - Lo Stato capitalistico e il suo rapporto con l'Urstaat. - La classe. - La bipolarità di classe. - Desiderio ed interesse. - La deterritorializzazione e le riterritorializzazioni capitalistiche: il loro rapporto e la legge della caduta tendenziale. - I due poli dell'assiomatica: il significante dispotico e la figura schizofrenica, paranoia e schizofrenia. - Ricapitolazione delle tre grandi macchine sociali: territoriale, dispotica e capitalistica (codificazione, surcodificazione, decodificazione).

11. Finalmente Edipo

L'applicazione. - Riproduzione sociale e riproduzione umana. - I due ordini d'immagini. - Edipo e i suoi limiti. - Edipo e la ricapitolazione dei tre stati. - Simbolo dispotico e immagini capitalistiche. - La cattiva coscienza. - Adam Smith e Freud.

Capitolo quarto Introduzione alla schizoanalisi

1. Il campo sociale

Padre e figlio. - Edipo, un'idea di padre. - L'inconscio come ciclo. - Primato dell'investimento sociale: i suoi due poli, paranoia e schizofrenia. - Molare e molecolare.

2. L'inconscio molecolare

Desiderio e macchina. - Al di là del vitalismo e del meccanicismo. - I due stati della macchina. - Il funzionalismo molecolare. - Le sintesi. - La libido, i grandi insiemi e le micromolteplicità. - Gigantismo e nanismo del desiderio. - Il sesso nonumano: né uno né due, ma « sessi ».

3. Psicanalisi e capitalismo

La rappresentazione. - Rappresentazione e produzione. - Contro il mito e la tragedia. - L'atteggiamento ambiguo delle psicanalisi nei confronti del mito e della tragedia. - In che senso la psicanalisi spezza la rappresentazione, in che senso la ripristina. - Le esigenze del capitalismo. - Rappresentazione mitica, tragica e psicanalitica. - Il teatro. - Rappresentazione soggettiva e rappresentazione strutturale. - Strutturalismo, familiarismo e culto della mancanza. - Il compito distruttivo della schizoanalisi, la pulitura dell'inconscio: attività malevola. - Deterritorializzazione e riterritorializzazione: il loro rapporto e il sogno. - Gli indici macchinici. - La politicizzazione:

alienazione sociale e alienazione mentale. - Artificio e processo, vecchie terre e nuova terra.

4. Primo compito positivo della schizoanalisi

La produzione desiderante e le sue macchine. - Statuto degli oggetti parziali. - Le sintesi passive. - Statuto del corpo senza organi. — Catena significante e codici. - Corpo senza organi, morte e desiderio. - Schizofrenizzare la morte. - Lo strano culto della morte nella psicanalisi: lo pseudoistinto. - Problemi delle affinità tra molare e molecolare. - Il compito meccanico della schizoanalisi.

5. Secondo compito positivo

La produzione sociale e le sue macchine. - Teoria dei due poli. - Prima tesi: ogni investimento è molare e sociale. - Gregarietà, selezione e forma di gregarietà. — Seconda tesi: distinguere negli investimenti sociali l'investimento preconsciouso di classe o d'interesse, e l'investimento libidinale inconscio di desiderio o di gruppo. - Natura di questo investimento libidinale del campo sociale. - I due gruppi. - Ruolo della sessualità, la «rivoluzione sessuale». - Terza tesi: l'investimento libidinale del campo sociale è primario rispetto agli investimenti familiari. - La teoria delle «domestiche» in Freud, Edipo e il familiarismo universale. - Miseria della psicanalisi: 4, 3, 2, 1, 0. - Anche l'antipsichiatria... - Di cosa è malato lo schizofrenico? - Quarta tesi: i due poli dell'investimento libidinale sociale. - Arte e scienza. - Il compito della schizoanalisi rispetto ai movimenti rivoluzionari.

Indice dei nomi

Introduzione

Leggere un testo infatti non è mai un esercizio erudito alla ricerca dei significati, ancor meno un esercizio altamente testuale in cerca di un significante, ma un uso produttivo della macchina letteraria, un montaggio di macchine desideranti, esercizio schizoide che libera del testo la sua potenza rivoluzionaria.

Antiedipo

L'avvenimento.

Si immagini la storia come una massa globulare, una nebulosa, con oggetti puntuali inegualmente distribuiti e stati d'intensità differenziali: insieme aleatorio e stocastico più che continuo statistico. Il presente allora non sarebbe spesso che la derivata di questi oggetti e di questi stati, sorta di punti-nodo a partire da cui la storia non cessa di ricominciare, per produrre nuove intensità e nuovi oggetti. Il maggio del '68, per il nostro presente, è uno di questi punti, e sembra ormai d'obbligo riprendere da qui tutti i fili. Qui la storia sembra ancora una volta aver ritrovato un suo referente maggiore, una sorta di deriva del vecchio mondo, l'ancoraggio d'un'ineludibile contemporaneità, la generatrice del nuovo mondo: sulla spola del '68 si sdipana confusamente il groviglio delle illusioni perdute, delle fedi tradite, delle rivelazioni accecanti, delle morti e trasfigurazioni più sorprendenti, delle ferite irrimarginabili, attraversate spesso da nuovi cinismi, da più sottili menzogne e da più crudeli derisioni; l'indifferenza stessa ha fatto della sua serenità una maschera (che nasconde spesso la peste, come nel racconto di M. Schwob).

Ma tutto questo ci sembra umano, troppo umano, troppo legato alle tortuose strategie delle capitolazioni, patteggiamenti, conversioni di ciascuno. Commisurare l'avvenimento a queste oscure intimità personali è ancora un modo per territorializzarlo, interpretarlo, familiarizzarlo, domesticarlo: cosa sono queste schiume soggettive rispetto alla *vague de fond*, della storia? Per questo bisognerebbe un giorno, al di là del pietismo commemorativo delle nuove retoriche, analizzare il tipo di avvenimento costituito dal maggio del '68, come referente nuovo con cui, pare, non si può più non fare i conti; bisognerebbe, in altre parole, determinare il tipo di singolarità ch'esso ha costituito, le intensità cui ha dato luogo, gli effetti di senso, l'eccesso di senso, che ha prodotto. Che tipo di avvenimento, insomma, è quello in cui paradossalmente sembrano essersi cristallizzate tutte le rimozioni e tutte le liberazioni, tutti i tradimenti e tutti gli eroismi, tutti i misconoscimenti e tutte le rivelazioni? Che tipo di avvenimento è quello da cui, esplicitamente o meno, prendono origine tutte le genealogie o a cui vengono ricondotte tutte le regressioni? Che avvenimento è infine quello in cui la storia sembra procedere a una rifusione radicale di tutte le certezze e di tutti i dubbi?

Quest'analisi è forse prematura, se non impossibile: il '68 appartiene alla galassia di cui facciamo ancora parte. Non si potranno quindi che avanzare delle ipotesi. Forse la singolarità di questo avvenimento, nella sua purezza, è stata d'aver costituito il punto d'incrocio simultaneo per un

fascio di *serie* parallele, convergenti o parzialmente intersecantisi: la serie-Lenin, la serie-Stalin, la serie-Mao, la serie-Marx, la serie-Freud, le serie fasciste, le serie anarchiche, ed altre ancora, con le loro discorsività, le loro figure, i loro segni e i loro avvenimenti specifici: una sorta di superficie di registrazione complessa, un'intersezione di serie trasversali, un luogo inesteso d'intensità e di flussi; un'insieme di molteplicità sul corpo senza organi della storia; in altre parole, la storia come *macchina desiderante*.

Probabilmente l'avvenimento deborda la storiografia ufficiale e le sue possibilità conoscitive: la storiografia ufficiale, coi suoi organi istituzionali o privati, non può che linearizzare l'avvenimento, ancorandolo ad un qualsiasi significante esterno (all'arcaismo di un qualsiasi significante dispotico, che ha nell'Edipo il suo rappresentante). Rispetto a questa storiografia l'*Antiedipo*, ove si procede alla strumentazione e al montaggio della macchina desiderante, rappresenta forse il solo tentativo rigoroso, fino ad oggi, per pensare l'avvenimento del '68, liberandolo da tutte le alluvioni agiografiche, personalistiche, mitiche, religiose ed ideologiche. In questo montaggio della macchina desiderante come solo tentativo possibile per pensare l'avvenimento va dunque individuata la prima, e forse più importante, chiave di lettura dell'*Antiedipo*.

Le tre funzioni discorsive.

L'avvenimento di cui sopra avrà avuto almeno, su ciò che in mancanza di meglio si definisce il sapere, questo effetto decisivo: smascherata la funzione delle scienze dette umane (contrabbandare dietro la finzione dell'«uomo», doppione immaginario dell'io freudiano, la pratica concreta del potere di normalizzazione e di controllo disciplinare), denunciata dagli scienziati stessi la pretesa «autonomia» delle scienze *tout court* (con le prove fornite dalle guerre imperialistiche dell'ultimo decennio), le formazioni discorsive sembrano ormai articolarsi attorno a tre questioni ultimative: la questione della verità, la questione del potere e la questione del desiderio. Il beneficio teorico del '68 sembra essere proprio questo: la battaglia discorsiva, in cui, lo si voglia o no, si gioca il destino del nostro sapere, è già iniziata intorno a questi tre obbiettivi, una volta sgombrato definitivamente il campo dal brusio confuso dei discorsi parassitari (che non cessano per questo di proliferare, più monotoni e più insistenti che mai). Non che si parli di verità, di potere e di desiderio per la prima volta: il loro affiorare anzi alla superficie del discorso, come oggetto del discorso, è antico come il pensiero occidentale, e non ci vorrebbe molto a trovare una loro prima articolazione nel platonismo greco. Nuova appare, invece, da una parte, la loro esclusiva radicalità, come se i discorsi non potessero più eludere, di qualsiasi cosa parlino, gli effetti di verità, la connivenza col potere, l'iscrizione nel desiderio e, d'altra parte, in un movimento inverso, la loro reciproca appartenenza, come se ciascuna delle tre funzioni, quale che sia il privilegio accordatole, non potesse non implicare simultaneamente, e in modi specifici, le altre due¹. Nuovo, soprattutto, è il fatto che verità, potere e desiderio, rappresentano meno oggetti e referenti del discorso, che il discorso stesso, nei suoi costituenti immediati, nelle sue modalità enunciative, nelle sue scenografie testuali, nei suoi dispositivi metodologici. Discorso della verità, discorso del potere, discorso del desiderio: ciascuno col suo stile specifico di interrogare, di ritagliare gli oggetti e i campi d'applicazione, di montare la macchina teorica; ciascuno col suo ricorso caratteristico al linguaggio e alla scrittura. In un modo o nell'altro, e pur nelle forme della reticenza, dell'allusività, della presupposizione, del travisamento,

dell'occultazione e della metafora, ciò di cui è questione nei discorsi, ciò di cui son fatti i discorsi, sono le tre funzioni, e il loro gioco complesso di appartenenza e di esclusione: l'inevitabile del nostro dire. È questo l'effetto discorsivo del '68.

Discorso della verità: non più il fantasma positivistico di un reale infine liberato e rivelato, la verità come trasparenza e rigetto dell'errore, il taglio tra conoscenza e misconoscimento, l'accumulo fiducioso delle certezze, l'esattezza, la conferma e la prova (il modello della verità scientifica); non questa o quella verità, ma la verità della verità², la verità come causa, non correlata ad alcun sapere, coi suoi temi della parola piena, del soggetto diviso, del debito simbolico, del significante *maitre* e del maestro di verità, del disvelamento e della finta costitutiva, coi suoi luoghi deputati (l'inconscio e le sue scene: il sogno, il lapsus, il sintomo), con la sua tecnologia del transfert e dello scambio intersoggettivo e col suo imperativo araldico: *Wo es war, soll Ich werden*; la verità insomma, che in una celebre prosopopea, può finalmente dire: *moi la vérité, je parle*. Il discorso del potere: non più la vecchia nozione «feudale» del potere come partizione, agglutinazione, esproprio, fissazione (modello del potere statale), ma il potere diffuso capillarmente, con diverse zone d'intensità, in tutto il corpo sociale, coi suoi agenti collettivi e privati d'enunciazione (dal *pater familias* al medico, al poliziotto, al giudice), con le sue variabili strategie di applicazione sui corpi e sulle persone, con la sua tendenza a spostare sempre più in là i confini del controllabile, del sorvegliabile, del disciplinabile; parlare non è più allora rivelare o nascondere la verità, né tanto meno comunicarla (secondo un vecchio ritornello della scienza), ma veicolare i segni del potere e diffonderne gli effetti; dietro ogni discorso (quale che sia la sua struttura logico-linguistica) la grammatica generale di una tecnologia di potere.

Sarebbe forse indebito, in omaggio al feticismo del nome proprio, ascrivere la proprietà di questi discorsi unicamente a Lacan da una parte, e a Foucault dall'altra: i discorsi non appartengono a nessuno, e i nomi propri non sono che un indice. Quanto alla verità, comunque, Lacan non ha fatto che ripetere ch'essa emerge come parola piena in un certo rapporto con l'altro (chi è nel suo caso: Freud, i suoi pazienti o i suoi uditori devoti, o tutti e tre insieme?), e Foucault ci ha insegnato che c'è più verità nella parola dell'ultimo dei pazzi che in quella del primo degli psichiatri; quanto al potere, se Foucault (il Foucault soprattutto delle lezioni al Collège de France) ne smonta pazientemente i congegni, Lacan non ignora che ce n'è ovunque c'è sapere (e una certa sua richiesta recente di *allégeance* da parte degli psicanalisti di Vincennes lo conferma crudelmente). Anche la questione del desiderio era già posta: come affrancamento dal concetto organicistico di bisogno in Lacan, come emersione dalle rovine della rappresentazione in Foucault. Ora, a partire di qui, l'*Antiedipo* ha riposto il desiderio al centro, ci ha riposto nel cuore stesso del desiderio: non più semplice oggetto di discorso, nelle forme familiaristiche dell'Edipo, ma l'enunciazione libidinale di tutte le discorsività, nelle forme produttivistiche della macchina desiderante. Era già il discorso di Schreber, di Artaud, di Wolfson, di cui l'*Antiedipo* è forse il solo «commento» possibile: seconda chiave di lettura.

Il desiderio: macchina/struttura.

Parola di verità, tecnologia del potere, macchina desiderante: ecco la triplice funzione delle formazioni discorsive. Ma perché macchina? Si vedrà innanzitutto, nel paragrafo intitolato *L'inconscio molecolare*, come la macchina desiderante non abbia nulla a che fare con le macchine

molari organiche, tecniche e sociali: la molarità non è altro che il ripiegamento della macchina sul piano della struttura, macchina che non si forma allora allo stesso modo in cui funziona e che funziona sul modello e sul regime estrinseco dell'organismo, della tecnica, dell'istituzione. Di fronte al molare, dunque, il molecolare; di fronte alla struttura, la macchina: in una parola si potrebbe dire che la struttura è dell'ordine della rappresentazione, e la macchina dell'ordine della produzione. «Una volta disciolta l'unità strutturale della macchina, una volta deposta l'unità personale e specifica del vivente, un legame diretto appare tra la macchina e il desiderio, la macchina passa nel cuore del desiderio, la macchina è desiderante e il desiderio macchinato».

L'essenziale è dunque un certo rapporto tra la macchina e la struttura, tra il molecolare e il molare, tra la produzione e la rappresentazione: due tecnologie, e due regimi, d'iscrizione differenziale del desiderio. Iscrivere il desiderio nella struttura significa infatti sostantificarlo, legarlo all'organismo come pulsione sempre mancante del suo oggetto, correlarlo al soggetto in un certo rapporto intersoggettivo di domanda rispetto all'altro (l'altro attraverso il cui desiderio il soggetto si costituisce), mettere in movimento la meccanica infernale della castrazione e l'istanza simbolica della Legge (l'interdizione dell'incesto): non è altro che questo l'operazione edipica³, nelle forme differenzianti del simbolico e in quelle identificatorie dell'immaginario⁴.

Ma sussisteva una difficoltà: una struttura non può costituirsi se non a condizione di disporre di una «casella vuota», che le permette di funzionare e di far circolare i suoi elementi: il posto del morto nel bridge, il posto del re nelle *Meninas* di Velazquez, lo zero della serie numerica di Frege e di Peano: in questo posto vuoto Lacan aveva installato il suo oggetto *a* minuscola, sospendendolo tuttavia al Fallo o gran Significante, che distribuisce la mancanza nella struttura (avere il pene o mancarne, maschile e femminile, omosessuale o eterosessuale ecc.) e che le consente appunto di funzionare in quanto struttura⁵; la casella vuota costituiva comunque il luogo di maggiore instabilità della struttura, quello che nella teoria matematica della morfogenesi **R.** Thom definisce il punto di catastrofe. Ora l'operazione teorica dell' *Antiedipo* è consistita appunto in questo: occupare la casella vuota, non per installarvi un altro oggetto presente/assente, l'oggetto *a* minuscola e il gran Significante, sul piano del simbolico, ma la macchina desiderante, il desiderio nel cuore del reale stesso (quel «reale impossibile» di cui appunto la struttura non può costitutivamente render conto)⁶. Bastava vedere che la casella vuota è il posto della produzione e del reale: il desiderio allora che funziona come produzione del reale non ha più nulla a che fare con la struttura, ma è una macchina in cui montaggio e funzione coincidono, una macchina molecolare, la microfisica del desiderio.

D'un tratto si misura la distanza tra questo desiderio, per la prima volta ricentrato nella sua positività sperimentale e macchinica, e le vecchie teorie *sul* desiderio che hanno attraversato la cultura occidentale, da Platone a Freud: non più dunque il desiderio nelle forme privative antiche (il desiderio come acquisizione), né in quelle cosmico-libidinali lucreziane (la *Voluptas* come forza generatrice dell'universo)⁷, né in quelle penitenziali del mondo cristiano (il desiderio è ciò di cui si può parlare, sotto le specie del corpo peccaminoso e colpevole, nei modi regolamentati della confessione), né in quelle scenico-teatrali (il desiderio è il «ritorno del rimosso» nello spazio ambiguo e controllato della scena)⁸, né in quelle filosofiche della teoria delle passioni (il desiderio come appetito), né infine in quelle medico-penali, a partire dal xviii secolo (nelle varie codificazioni anatomo-patologi-che, neurologiche, biologiche, coi loro correlati giuridici). In un modo o nell'altro, in tutte queste forme, appare sempre un'iscrizione organica, una correlazione al soggetto, l'assegnazione di un oggetto mancante in una variante somatica (teoria dell'istinto), economica (teoria del bisogno), sintomatico-rappresentativa (teoria delle pulsioni). La macchina desiderante

non è nulla di tutto questo: il desiderio non è iscritto in alcun organismo, non è correlato ad alcun soggetto (il soggetto è prodotto dalla macchina come «pezzo adiacente»), non manca di nulla, non significa nulla, ma produce e funziona.

Ci si può chiedere a questo punto quale sia stato il beneficio «politico» dei ripiegamenti rappresentativi del desiderio: la risposta è immediata, se si accetta una delle tesi centrali dell'*Antiedipo*, secondo cui il desiderio è sempre rivoluzionario, macchina sempre pronta a distruggere le rassicuranti molarità predisposte dal potere. L'operazione monotona del potere per «controllare» il desiderio è sempre stata quindi di iniettarvi la mancanza, la penuria, la rarità, operazione indispensabile per aver presa sui corpi (il corpo organico, il corpo economico, il corpo libidinale): dal momento che manchi di qualcosa, non potrai fondare le tue richieste che su questa mancanza, e qui ti terremo: infaticabile ed inesauribile *piège* della dipendenza predisposta.

Così per secoli, attraverso le pratiche sceniche, la regola confessionale, la codificazione medica, il potere ha avuto (facile) presa sul corpo desiderante; sulla mancanza iniettata, e tramite tutta una strategia complessa, negativa (repressione) e positiva (allargamento costante dei confini del controllabile e del sorvegliabile), e tutta una strumentazione parallela di teorie filosofiche e di pratiche mediche, penali, criminalistiche, il potere ha trovato le sue condizioni di funzionamento e il suo campo d'applicazione.

Contro tutto questo l'*Antiedipo*: non una nuova teoria dunque, ma lo smontaggio paziente dell'arsenale edipico di queste applicazioni (coi suoi paralogismi e i suoi effetti), e l'indicazione dello spazio reale e del funzionamento macchinico del desiderio finalmente liberato dalle sue catene (ivi comprese quelle lacaniane, se ci si consente il gioco di parole): terza chiave di lettura, se non prima indicazione di uso.

Come parlarne.

«Promuovere un'altra logica, una logica del desiderio reale, che stabilisca il primato della storia sulla struttura; un'altra analisi, svincolata dal simbolismo e dall'interpretazione; e un'altro militantismo, in grado di darsi i mezzi per liberarsi da solo dai fantasmi dell'ordine dominante»⁹: ecco il programma. Che cosa ne resta, oggi, a tre anni dall'uscita del libro? E come parlarne?

Si affacciano qui due difficoltà, una estrinseca e contingente, l'altra intrinseca e costitutiva. Prima difficoltà: libro «singolare», libro-flusso, libro-schiza (*schize*), che attraversa, con il passo leggero e insolente dell'empietà, i più diversi territori, che rivendica un'incompetenza necessaria, che non paga i regolari diritti di dogana, l'*Antiedipo* non ha potuto che subire ben presto la sorte degli schizo: del processo si è fatto uno scopo, del viaggio un territorio, un territorio di più, un altro assioma per i flussi liberati e decodificati. Bisognava da una parte ad ogni costo ridurne la «singolarità», e renderla accettabile per i vari conformismi locali, attraverso l'inevitabile parola del giudice (chi ti ha dato il diritto di parlare?), del tecnico (perché parli di ciò che non sai?), del riparatore (alla peggio, ti faremo funzionare a modo nostro), dell'imboscato (in ogni modo tutto questo non esiste). Anche l'entusiasmo, dall'altra, non ci è sembrato scevro di una certa irritazione (ormai, non si potrà più pensare che a partire da qui). Così questo libro, che aveva all'inizio messo il fuoco alla pianura, è stato ben presto preso nella meccanica dei suoi effetti di rottura e di disturbo: da una parte una sorta di surriscaldamento che ha inceppato l'ingranaggio, dall'altra l'alacre lavoro di cucitura. E, insomma, cessato il primo allarme, non ci si è detti che in fondo *Y Antiedipo* è un libro illeggibile

(dunque inutile o comunque inoffensivo)? Allora la voce notturna poteva levarsi per dire: «dormite tranquilla, brava gente, non è successo nulla, continuate pure a dormire e a liberare i vostri desideri nei sogni: questo non fa paura a nessuno; vi hanno raccontato, ancora una volta, delle storie».

Storie, hanno detto infatti gli psicanalisti, questo desiderio nella produzione, questo reale senza dualismi, questo mondo senza significante, senza castrazione, senza oggetto, senza legge, senza mancanza, senza fallo: sappiamo che desiderio è questo di cui ci parlate, è il desiderio perverso; e poi, l'*Antiedipo* non è altro che l'ante-Edipo, il Freud del 1895 (quello non «scientifico», come il Marx del '44): quindi, parola rassicurante, «la macchina desiderante funziona, siatene certi, per l'Edipo»¹⁰. Che farem senza l'Edipo?

Quanto agli antropologi, non ci risulta che il primato accordato dall'*Antiedipo* alla genealogia del debito sulla struttura dello scambio abbia mutato la rotta degli studi sui sistemi di parentela primitivi. Dove va a finire, poi, la teoria delle formazioni sociali, con la sequenza canonica dei suoi stadi, se il dispotismo asiatico diventa una sorta di trascendente kantiano che sovrasta tutte le società, lo Stato dispotico che fa irruzione nel villaggio primitivo, L'Urstaat che trascina con sé l'orda delle «bionde bestie da preda, la razza dei conquistatori e dei padroni», la razza dei fondatori di Stato, la macchina dispotica coestensiva ad ogni formazione sociale? Peggio ancora: come potrà questo inconscio molecolare svolgere il vecchio ruolo della persona, dell'io e della coscienza? E che diventano le classi, se, nel capitalismo, tutta la differenza passa tra mezzi di finanziamento e mezzi di pagamento? Storie, tutto questo: l'*Antiedipo* non è che la nuova ideologia del capitalismo prolifico, abbondante, non più il vecchio capitalismo della penuria, ma il capitalismo «energumeno» — per dirla alla Lyotard — dell'economia libidinale diffusa in tutti i pori della macchina produttiva. Quanto agli psichiatri, infine, per chiudere questo monotono concerto di rumori, le loro obiezioni sono state quelle, ovvie, dei «funzionari del consenso», per dirla alla Basaglia: voi non avete mai visto uno schizofrenico, il rudere autistico (il che a rigore è falso almeno per Guattari, che ha dietro di sé una lunga pratica di psichiatria istituzionale); il vostro delirio è gratuito, il vostro desiderio troppo inumano, la vostra critica della famiglia troppo radicale perché le nostre terapie possano funzionare. Che faremo senza lo schizo?

Tra tutti questi rumori, una parola autentica, quella di uno studente, Pierre Rose, per dire: «È escluso che il lavoro critico che si avvia con l'*Antiedipo* diventi un'operazione universitaria, attività lucrativa dei dervisci dell'Essere e del Tempo. Esso riprende il suo effetto, conquistato contro gli strumenti del Potere, nel reale; esso aiuterà in tutti gli assalti contro la polizia, la giustizia, l'esercito, il potere di Stato in fabbrica e fuori»¹¹: era la parola giusta, quella che indicava, al di là dei rumori, il solo uso legittimo dell'*Antiedipo*, ed anche la risposta alla prima difficoltà: questo libro è uno strumento di lotta, non un pretesto di «traduzione» o un elegante artificio teorico: voleva essere soprattutto questo, all'origine, e in questo modo deve essere «preso»: il suo luogo di applicazione è la pratica di lotta contro tutte le tecnologie del potere (repressivo, punitivo, disciplinare, regolamentare), la sua proposta quella di un nuovo militantismo¹².

Tutto questo significa dunque che ogni discorso sull'*Antiedipo* è destinato a passare à côté, a fallire il bersaglio? S'annuncia qui la seconda difficoltà, costitutiva, minacciosa, ineliminabile, cui non potremo, in queste rapide «spiegazioni per l'uso», che alludere insoddisfacentemente. In realtà, se questo libro è veramente un oggetto, o un luogo, molecolare, fatto di flussi, tagli, intensità, in cui il senso come avvenimento, singolarità, paradosso, simulacro, molteplicità e trasversalità, non appare più tanto come effetto di discorso, ma come il discorso stesso, il discorso desiderante nella sua positività meccanica; se dunque questo libro sembra colmare la distanza tra il discorso e il suo referente, con i tipi di intelligibilità connessi, iscrivendo direttamente la scrittura sulla superficie

inestesa del corpo senza organi (corto circuito che delimita lo «scandalo» teorico dell'*Antiedipo*), se tutto questo è vero, come si potrà parlarne? Farne un referente nuovo, non significa infatti correre il rischio di perderlo irrimediabilmente, molarizzando, triangolando, edi-pizzando da una prospettiva qualunque una scrittura che si installa d'acchito nella molecolarità, nell'inconscio produttivo e nel reale? Come evitare l'insidia, insomma, della rappresentazione? Difficoltà temibile: la macchina desiderante non è un referente come un altro, il corpo senza organi non è uno spazio esteso, l'intensità non appartiene a nessun ordine di intelligibilità, e il reale sembrava, sino ad oggi, «impossibile»: un limite, un resto, un *déchet* della struttura e del simbolico e nient'altro. Si veda come Lacan si dibatte in questa difficoltà: per parlare del desiderio *dall'interno* della struttura, e senza passare per l'Edipo, deve produrre il concetto altamente problematico di *a* minuscola, e di qui introdurre la topologia da una parte, e ricorrere agli «effetti di stile» dall'altra (*l'a* minuscola è comunque una grammatica che produce enunciati di un'assoluta rigorosità, in questo senso): ma al posto del desiderio c'è la casella vuota, il reale sempre impossibile, condizione indispensabile perché la topologia possa funzionare. Ora qui la distanza è colmata: l'*Antiedipo* non parla del desiderio a partire dalla casella vuota, ma installa il desiderio *nella* casella vuota¹³: non si tratta solo di «delirare» la struttura, di portarla ad un funzionamento folle, di far circolare il Jolly vertiginosamente, ma di fare della casella il posto del detonatore che fa esplodere la struttura: dopo di che non resta più alcuna casella, alcun gioco, ma solo del reale, della produzione e del desiderio: la macchina desiderante che produce il reale, pura positività, pura immanenza (anche se rimane un obbiettivo « tattico » esterno, la critica della psicanalisi edipica e un'iscrizione topologica paradossale, il corpo senza organi): una grammatica desiderante¹⁴ macchinica che produce una scrittura-flusso che è un flusso di desiderio, ed enunciati incomprensibili e irriconoscibili per una grammatica «immaginata» (che riduce, traduce, commenta, interpreta) e allucina-tori e deliranti per una grammatica «simbolica»: l'*Antiedipo* non è una teoria come un'altra, né tanto meno una nuova teoria del delirio.

È probabile dunque che l'*Antiedipo* inauguri un nuovo uso della scrittura (non più correlata alla voce come supplemento ed esteriorità, come appare alla grammatica testuale di Derrida) e una nuova pratica della lettura, lettura desiderante, lettura «parziale», senza referente ed esteriorità: scrivere come si parla, si è detto, e leggere come si desidera: e fare della lettura una macchina, non è forse risuscitare l'Eliogabalo, il Caligola, lo Schreber in noi? Una nuova tecnologia della scrittura, una nuova pedagogia della lettura: una parola-scrittura in cui l'enunciazione coincide con il senso, una lettura in cui non c'è niente da capire, ma solo da far funzionare. Non è questa la pedagogia vertiginosa che Klossowski attribuisce a Deleuze, insegnare l'*inenseignable*?

Accumuliamo i punti interrogativi per dire che ogni ricostruzione genealogica, ogni deduzione filiativa (il '68, le guerre antimperialistiche dell'ultimo decennio, le lotte puntuali nelle scuole, nelle caserme, negli ospedali psichiatrici, la psicoterapia istituzionale, l'insegnamento di Lacan, i movimenti di liberazione della donna, degli omosessuali, ecc., tutto questo un po' alla rinfusa) non bastano a generare l'*Antiedipo*: al massimo lo accerchiano, lo trascinano nel loro stesso movimento, ma non ne esauriscono la singolarità e l'eccesso: rimane sempre un margine in quest'«integrazione» filiativa, uno scarto incolmabile: nella linea genealogica l'*Antiedipo* ateo, orfano e celibe fa figura di bastardo.

Per questo, bisognerebbe forse passare dalla *filiazione* all'*alleanza*, al debito reciproco tra lo stock filiativo di Deleuze (i concetti avvenimento, di senso, molteplicità, singolarità, con le figure di Nietzsche, Spinoza, Artaud sullo sfondo), e lo stock filiativo di Guattari (con i concetti di trasversalità, macchina, agenti collettivi di enunciazione, e l'ospedale di La Borde come linea

d'orizzonte)¹⁵: alleanza sanzionata da un incontro (forse ora pensabile nella categoria della «gemellità» di cui parla M. Tournier nelle sue *Meteore*) che Deleuze descrive in questi termini:

Bisognerebbe parlare come le ragazzine, al condizionale: ci saremmo incontrati, sarebbe successo questo... Due anni e mezzo fa, ho incontrato Felix. Aveva l'impressione che io fossi più avanti di lui, attendeva qualcosa. In realtà io non avevo né le responsabilità di uno psicanalista, né le colpe o i condizionamenti di uno psicanalizzato. Non avevo alcun luogo, questo mi rendeva leggero, e mi sembrava curioso quanto fosse miserabile la psicanalisi. Ma lavoravo unicamente nei concetti, e per di più timidamente. Felix mi parlò di quel che chiamava le macchine desideranti: tutta una concezione teorica e pratica dell'inconscio-macchina, dell'inconscio schizofrenico. Allora ho avuto l'impressione che fosse lui in anticipo su di me. Ma, col suo inconscio-macchina, parlava ancora in termini di struttura, di significante, di fallo, ecc. Era giocoforza, dato che doveva tanto a Lacan (come me, del resto). Ma io mi dicevo che sarebbe andata ancor meglio se si fossero trovati concetti adeguati, invece di servirsi di nozioni che non sono neppure quelle del Lacan creatore, ma quelle d'un'ortodossia che si è costruita intorno a lui. È Lacan che ha detto: non mi aiutano. Noi lo avremmo aiutato, schizofrenicamente. E dobbiamo tanto più a Lacan che abbiamo rinunciato a nozioni come quelle di struttura, di simbolica e di significante, che sono pessime, e che lui, Lacan, ha saputo sempre ribaltare per mostrarne il rovescio¹⁶.

Allora, se questo libro è una macchina molecolare che non significa nulla, ma funziona, non vedo che un modo per parlarne. Sarà innanzitutto una passeggiata (la *promenade* del lo schizo), un'escursione in visita alle macchine che ronzano in fondo al giardino; se ne parlerà come Canterei, l'ingegnere celibe del *Locus solus* di Raymond Roussel¹⁷, monta le sue macchine infernali: congegni di pezzi staccati, di molteplicità parziali, di avvenimenti singolari: pezzi di racconto, artifici di crudeltà e di estasi, brani di voci, effetti di scrittura, ingranaggi molecolari, la testa di Danton che ripete la frase della ghigliottina. Visita altamente rischiosa, se le macchine psicotiche di Canterei si accoppiano con quella paranoica della *Colonia penale* di Kafka: non solo allora tutti i segreti del parco saranno rivelati, ma bisognerà far passare il corpo attraverso gli ingranaggi: «uno spettacolo che potrebbe spingere a coricarsi sotto l'erpice. Non accade altro, l'uomo comincia soltanto a decifrare la scrittura, appuntisce le labbra come se volesse ascoltare. Lei ha veduto, non è facile decifrare la scrittura con gli occhi; ma il nostro la decifra con le sue ferite»¹⁸.

Montaggio.

Si mettano insieme: i pezzi lavorativi (oggetti parziali, il corpo senza organi e il pezzo adiacente, il soggetto); tre tipi di energie (la libido, il numen e la voluptas); tre modi di sintesi (sintesi connettive d'oggetti parziali e flussi, disgiuntive di singolarità e catene, congiuntive d'intensità e di divenire) e si avrà la macchina desiderante: micromacchina molecolare, macchina miniaturizzata che funziona tagliando i flussi, che connette catene eterogenee e trasversali, che produce del reale: produzione di produzione nelle sintesi connettive della libido, produzione di registrazione nelle sintesi disgiuntive del numen, produzione di consumo nelle sintesi congiuntive della voluptas. Strana macchina, strani ingranaggi: ma basterà aver capito questo: la macchina desiderante produce il reale

stesso, funziona nell'infrastruttura, come le macchine produttive sociali, per quanto con un regime diverso, connettendo e tagliando i flussi (come stati di divenire, pure intensità), oggetti parziali (tutto ciò che viene localmente investito dalla libido, senza alcun riferimento ad una totalità sempre mancante), incrociando trasversalmente catene e segmenti di catene polivoche ed eterogenee. La macchina desiderante non è altro, allora, che l'inconscio che produce, un inconscio orfano, prepersonale, non-umano: niente che sia dell'ordine di una soggettività (guarire dal soggetto, anche sbarrato), di una totalità, di un organismo, di una struttura; niente che rimandi alla Legge, ad un significante esterno, ad un fantasma individuale: un inconscio senza colpa, senza mancanza, senza credenze.

Di qui un certo numero di «effetti»:

a) si riconosce a Freud il merito di aver individuato l'essenza universale astratta del desiderio (come Ricardo ha individuato l'essenza universale astratta del lavoro), ma gli si rimprovera di averlo tosto «territorializzato» nel quadro della famiglia privata, e di averlo «triangolato» nell'Edipo (simbolico o immaginario); di aver fatto dunque di quel che era una fabbrica, un teatro (il sogno, il lapsus, il fantasma), ripiegando il desiderio dal piano della produzione al piano della rappresentazione. In questo senso la psicanalisi non ha inventato l'Edipo, ma ha appoggiato e rinforzato il movimento di controllo e di repressione del desiderio da parte delle istanze socio-politiche, delle macchine dispotiche molarì;

b) questa «territorializzazione» è resa possibile da tre paralogismi, o usi illegittimi di sintesi, caratteristici dell'Edipo: il paralogismo dell'extrapolazione, che consiste nel-l'estrarre dalle catene dell'inconscio un oggetto trascendente, il Fallo o significante dispotico, che le linearizza e univocizza, introduce la mancanza nel desiderio e lo salda alla Legge: la castrazione non è forse altro che questo uso globale delle sintesi, al posto di quello parziale e specifico; il paralogismo del *double bind*, o «presa doppia»: al posto degli usi inclusivi e illimitativi delle sintesi connettive, un uso esclusivo e limitativo: il desiderio viene iscritto o nell'Edipo simbolico (della legge e della castrazione), o in quello immaginario delle identificazioni parentali; paralogismo dell'applicazione: un uso segregativo e biunivoco delle sintesi congiuntive, invece dell'uso nomade e polivoco: tutto il contenuto storico-mondiale del delirio (delirare i continenti, la storia, le razze) viene allora ripiegato su papà-mamma, sulla famiglia nucleare, sullo «sporco segretuccio». La famiglia è dunque il territorio di ripiegamento; l'Edipo l'insieme delle operazioni che fanno passare il desiderio dal piano della produzione a quello della rappresentazione, dal piano del reale a quello del simbolico e dell'immaginario. È una vecchia storia anche questa, ma quanto reale: non è tanto la famiglia borghese ad aver generato l'Edipo, ma è piuttosto, al contrario, un dispositivo complesso, penale, medico, giuridico, ad aver tagliato il sociale dal privato, ad aver isolato la famiglia dal corpo sociale, ad aver innestato il corpo dei genitori sul corpo dei bambini nella crociata antimasturbazione (famiglia borghese), ad aver separato il corpo dei bambini da quello dei genitori (campagna anti-incesto nella famiglia proletaria), ad aver medicalizzato e psicologizzato i rapporti genitori-bambini (teorie della perversione, della degenerazione e dell'anormalità), ad aver infine codificato tutto questo nei dispositivi raffinati, ontogenetici e filogenetici, dell'Edipo (interdetto dell'incesto come accesso alla Legge, meccanica della castrazione come accesso al desiderio): la famiglia come fabbrica di «corpi docili», i genitori come agenti delegati del controllo e della repressione. Al posto di tutto questo la schizoanalisi si propone allora «di esplorare un inconscio trascendentale invece di metafisico; materiale invece di ideologico; schizofrenico invece di edipico; non figurativo invece di immaginarlo; reale invece di simbolico; macchini-co invece di strutturale; molecolare, microfisico

invece di molare o gregario, produttivo invece di espressivo»;

c) a partire dai dispositivi storici d'iscrizione del desiderio viene delineata una teoria generale delle formazioni sociali: la società primitiva iscrive il desiderio sul corpo pieno della terra, la società barbarica sul corpo pieno del despota, la società capitalistica sul corpo pieno del capitale-danaro; prima codificazione dei flussi sul corpo della terra (scrittura della crudeltà, filiazione e alleanza matrimoniale), surcodificazione dispotica (la nascita di Edipo, gran Significante dispotico, la nascita dello Stato, l'emersione della Legge e dell'interdetto) e infine assiomatizzazione capitalistica: i flussi vengono decodificati in un primo movimento di deterritorializzazione e subito riassiomatizzati nelle territorialità cliniche dell'Edipo familiaristico; i rapporti differenziali tra mezzi di pagamento e mezzi di finanziamento vengono linearizzati dal plusvalore; l'antiproduzione diventa costitutiva della produzione (funzione degli apparati burocratici di assorbimento del plusvalore). Allo stato surcodificante dispotico succede così lo Stato regolatore capitalistico. All'interno della formazione capitalistica lo schizofrenico appare allora come il limite, il punto-segno dell'estrema deterritorializzazione, il corpo senza organi come limite interno sempre spostato. Allora, si potrà aver presa sullo schizo, sullo psicotico, facendo della schizofrenia uno scopo e non un processo, arrestando la «passeggiata», ripiegando il corpo senza organi sui terreni arcaici della perversione e della nevrosi, territorialità controllabili e rassicuranti: perversioni territoriali (il perverso di villaggio), psicosi paranoiche (entità dispotiche), nevrosi edipiche (entità familiari): il corpo senza organi, superficie inestesa di registrazione, diventa così uno spazio molare, entità clinica per le medicalizzazioni psicotiche ed edipiche.

L'inconscio produttivo e i suoi effetti; la denuncia della privatizzazione familiare e delle estrapolazioni edipiche; la critica del significante e della struttura come molarità di ripiegamento; la rimozione come effetto secondario della repressione sociale, attraverso papà-mamma come agenti induttori qualsiasi; l'indicazione dello schizo come ultima territorialità, corpo senza organi generato dalla decodificazione capitalistica cui vengono ad applicarsi le assiomatiche cliniche, psichiatriche, edipiche; la distinzione tra istinto di morte, come applicazione del desiderio molecolare sulle megamacchine molarì e la morte come esperienza e modello nella macchina desiderante, contro l'assiomatica mortuaria dell'ultimo Freud; la distinzione tra interessi preconsoci di classe e desideri inconsci di gruppo, e la denuncia della loro manipolazione perché il desiderio giunga a desiderare la propria repressione; l'opposizione politica tra il polo paranoico-fascista dell'investimento libidinale, a livello delle grandi macchine sociali, e il polo schizofrenico-rivoluzionario, a livello della macchina desiderante molecolare; la pratica della schizoanalisi, infine, come «programma» e strategia calcolata di distruzione degli «strati» del corpo senza organi (la superficie dell'organismo, l'angolo di significazione, il punto di soggettivazione)¹⁹; come ricerca del piano di consistenza, uovo intensivo definito da assi e vettori, gradienti e soglie, spazio inesteso ove il desiderio non è che laboratorio e sperimentazione (ma attenti alle disarticolazioni «selvagge» degli strati, che portano a corpi senza organi svuotati, cancerosi e fascisti); come accoppiamento infine della macchina artistica, scientifica, rivoluzionaria: ecco il montaggio, che non produce nuovi romanzi familiari, piccoli edipi colpevoli e rassegnati, ma macchine desideranti senza cui nessuna lotta politica e nessuna rivoluzione sembrano ormai possibili.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto: in che rapporto stanno tra loro il molare e il molecolare? Sono due modi di pensare o due modi di essere del reale? E come passare dalla teoria ristretta, che scopre il funzionamento dell'inconscio molecolare sul corpo senza organi dello schizo, ad una sorta di teoria generale del corpo senza organi come «sostrato» universale del desiderio?

Questa è forse la questione più cruciale posta dall'*Antie-dipo*, che ci limiteremo ancora una volta a segnalare, in attesa degli sviluppi successivi e del secondo volume già annunciato: qual è dunque il tipo di relazioni (esclusività, implicazione, correlazione, generazione reciproca) tra questo inconscio molecolare (in cui alcuni non vedranno che la vecchia sostanza spinozista, attraversata da intensità nietzschiane e salvata contro slittamenti metafisici o ricadute empiriche da una sorta di purezza trascendentale kantiana), e le molarità diffuse che sembrano accerchiarlo da ogni parte? Apparentemente, infatti, la molarità è ovunque: ovunque grandi insiemi, megamacchine tecnologiche, organiche, istituzionali, ovunque dello strutturale e del simbolico che ci attraversano da parte a parte; ovunque le famiglie coi loro edipi, gli Stati con le loro burocrazie, i partiti con i loro apparati, i gruppi-oggetto con le loro stereotipie, il potere con le sue tecnologie; apparentemente, il desiderio non produce che sogni, e, quanto al linguaggio, esso sembra generato piuttosto da una grammatica chomskiana che dalla grammatica generale psicotica; non è vero, infine, che la microfisica è incapace di spiegare certi effetti morfologici del vivente?

In realtà, se l'inconscio non è altro che il funzionamento macchinico del desiderio che produce il reale, a livello molecolare, il molare non rappresenta che l'insieme delle operazioni di ripiegamento e di applicazione sulla rappresentazione e sulla struttura, a livello del simbolico e dell'immaginario. Molare e molecolare non sarebbero dunque due categorie isotopiche, simmetriche e coestensive, legate da un rapporto di decisione problematica (l'una o l'altra) o addirittura di indecidibilità (l'una e l'altra, indifferentemente) in una sorta di *double bind* simultaneo, ma due categorie irriducibili ed eterogenee: molecolare è il funzionamento effettivo della macchina desiderante, molare è l'insieme di dispositivi per ripiegare questo funzionamento sul piano rappresentativo delle strutture: dispositivi che non operano tanto la rimozione (primaria o secondaria) *nell'inconscio*, ma che rimuovono *l'inconscio stesso*, facendolo passare dal reale produttivo al simbolico rappresentativo o all'immaginario fantasmatico. Freud aveva segnalato un'operazione di questo tipo nel carattere negativistico nella ragione, che si costituirebbe nella *Verneinung* delle pulsioni: in realtà, non si tratta qui solo di negazione, ma di un insieme complesso di istanze, altamente positive, cui è stata delegata, almeno a partire dall'apparizione degli Stati, la funzione di ripiegamento del reale stesso e della macchina desiderante che lo produce.

Si misurerà allora la portata dell'*Antiedipo*: si erano presi il Significante, il simbolico, la mancanza come forme costitutive del reale, e correlativamente, come strumenti concettuali per pensarlo; in realtà non sono che forme indotte, secondarie: il risultato dell'operazione edipica di ripiegamento e di applicazione; nient'altro che credenze, un altro modo per essere pii, una forma più raffinata di religiosità. È come se ci dicessero: non avete mai pensato il reale nella sua produttività molecolare e macchinica (un reale senza significati e senza interpretazioni) ma avete pensato quel che ne resta una volta compiuta l'operazione di ricodificazione e di assiomatizzazione molare: la caverna platonica, nient'altro che del simbolico e dell'immaginario, le nostre millenarie abitudini di pensiero.

La molarità comunque esiste. Si tratta allora di mostrarne il funzionamento e di ritrovare il corpo senza organi: ecco il *programma*. Non tanto l'operazione regressiva della psicanalisi, ma la paziente decostruzione degli strati, alla ricerca del piano di consistenza, del piano di immanenza del desiderio²⁰: quel corpo senza organi che l'*Antiedipo* indicava come il limite paradossale del

capitalismo, il corpo psicotico dello schizo, appare allora come il sostrato universale del desiderio disinnestato dalla struttura e riposto nel cuore del reale: un luogo ove «questo» funziona, produce, un microlaboratorio, un dispositivo di sperimentazione, uno spazio in cui voce, gesto, parola e scrittura si tagliano e si incrociano, ove le molarità saltano in aria, ove è possibile ricominciare a pensare: un nuovo modo di fare la letteratura, la scienza, la storia, un nuovo stile di militantismo, un nuovo programma di produzione: non è questa la coestensività della storia e della natura, dell'Homo natura e dell'Homo historia annunciata dall'*Antiedipo* }

Certo, installarsi nel microlaboratorio, sotto le macerie della molarità, non sarà facile; e si vedono ancora male le forme concrete di funzionamento della macchina desiderante generalizzata dallo schizo a tutto il corpo sociale: si vede ancor male a cosa somiglierebbe una società desiderante, in cui il desiderio si infiltrasse in tutti i pori della molarità, una società senza organismi, significazione e soggettività, una società di punti-segno, di intensità e di flussi: vera e propria eterotopia sul sostrato ovulare del corpo senza organi. Probabilmente questa eterotopia è, per il momento, il nostro impensabile. Basterà allora aver indicato che l'*Antiedipo* rompe con un certo secolare progetto di scientificità, e con lo scientismo dilagante del capitalismo maturo, con le sue normatività, i suoi sistemi, le sue assiomatiche, le sue credenze, le sue molarità. In una parola: il mondo non deve essere interpretato, ma prodotto a partire dagli stati intensivi della macchina desiderante, ove montaggio, funzionamento e prodotto coesistono in una indissociabile simultaneità. Basterà aver indicato gli effetti di questo nuovo materialismo che non ha più come exteriorità se non i dispositivi di ripiegamento nella molarità (istanza critica) e l'ultima, problematica iscrizione sul corpo senza organi (residualità referenziale: come se, ancora, i flussi di parola e di scrittura non fossero possibili senza questa istanza e questa residualità)²¹. Basterà infine, *last but not least*, aver indicato gli obbiettivi immediati di questo libro «dionisiaco», uno dei pochi dopo Nietzsche: farci uscire dalle credenze, liberarci dalle superstizioni, combattere contro tutto il «nero» degli appestati morali, degli untori accademici, dei grandi inquisitori ideologici, degli sbirri istituzionali, dei mormoni politici e dei quaccheri culturali. Programma quasi etico. È come se ci dicessero: vi hanno parlato di un principio di realtà, con cui devono fare i conti i vostri desideri; è una favola, la favola millenaria dei cani da guardia, per farvi prendere la (loro) realtà per i vostri desideri; ora, il principio di realtà è uno solo: prendete i vostri desideri per la realtà, delirate la storia, i continenti e le razze, mettete in movimento le vostre macchine desideranti inceppate. Nient'altro che *questo*.

Considerazioni intempestive.

E la psicanalisi, in tutto questo? Sul rapporto tra la psicanalisi e l'*Antiedipo* occorre secondo noi dissipare subito almeno due malintesi quasi inevitabili.

Da una parte, e in primo luogo, bisognerebbe evitare di prendere l'*Antiedipo* come l'ennesimo tentativo di conciliare Marx e Freud, o, se non di conciliarli, di metterli ancora una volta a confronto: interminabile, e spesso sterile, impresa di quel che si definisce il freudomarxismo, monotono lavoro di cucitura o di sgretolamento sul piano molare delle teorie, con gli strumenti concettuali della mancanza (ha visto questo ma non quello), dell'ideologia (non ha potuto vedere questo o quello) del misconoscimento e del diniego (ha visto ma ha subito occultato). Ora non si tratta tanto di mettere a confronto le teorie, ma di riprendere la questione che le genera e le articola nel reale stesso, e non nei testi; si tratta allora di rimettere il desiderio al suo posto, nel reale e nell'infrastruttura (quel

desiderio di cui Freud aveva scoperto l'essenza universale astratta) mostrandone il funzionamento meccanico e produttivo (la produzione analizzata da Marx a livello delle grandi macchine molarari). Il desiderio come universalità astratta e il funzionamento delle grandi macchine sociali preesistono infatti ai testi di Marx e Freud; essi sono il risultato della decodificazione capitalistica, la questione così come il capitalismo, nel suo funzionamento reale, permetteva di porla: se poi Marx, nella sua macchina teorica, non sembra far posto al desiderio, e se Freud fa del desiderio, che è una fabbrica, un teatro, è meno questione di ideologia, di misconoscimento o di diniego che la conseguenza del fatto che il capitalismo ha tutto predisposto per tenere dissociati produzione e desiderio, per territorializzare l'uno e molarizzare l'altra, per impedire comunque che la *jonction* potesse realizzarsi, proprio perché essa rappresenta il pericolo mortale per la sua riproduzione. Ora *l'Antiedipo* è proprio questo: il luogo della *jonction*, lo smontaggio dei dispositivi istituzionali e teorici (la famiglia e l'Edipo, soprattutto) che non hanno cessato di scongiurarla, l'innesto della produzione sul desiderio: c'è solo del desiderio e del sociale, una volta smontati i meccanismi della privatizzazione familiare e del ripiegamento edipico, una volta individuati i due tipi opposti di investimento, investimenti di desiderio paranoico-fascisti, a livello molare, e investimenti schizofrenicorivoluzionari a livello molecolare.

In secondo luogo, e in questo senso, *l'Antiedipo* non è un libro *contro* la psicanalisi, l'ennesimo, dopo quello di Reich, Marcuse, Fromm e tutti quanti, tentativi laboriosi, in ultima analisi, per salvare almeno i mobili e ridarle fiato. In questo senso *l'Antiedipo* è più vicino al lirismo corrosivo di un Miller o di un Lawrence, che già negli anni '20 denunciava la profonda ostilità contro la vita, in Freud, la concezione dell'inconscio come luogo di credenze secondarie e indotte, la legalizzazione scienziata della sessualità così come si manifesta *dopo la repressione*; più vicino al Wittgenstein delle *Lezioni e conversazioni*, quando diceva:

L'analisi è probabilmente dannosa. Benché si possano scoprire nel corso di essa varie cose su se stessi, occorre esercitare una critica severa, acuta, continua, per riconoscere e guardare attraverso la mitologia che ci viene offerta o imposta. Qualcosa ci induce a dire, «Sì, certo, dev'essere così». Una mitologia che ha molto potere²².

E poi, chi ha paura della psicanalisi? Troppo pochi sono coloro che rischiano di finire nell'ultima, miserabile territorialità, il divano, per ritrovare il padre simbolico, per farsi fare una castrazione tutta nuova, per riscoprire i piaceri un po' sordidi del vecchio regime penitenziario, con il flusso di parole mercantilmente tariffato in più. C'è qualcosa di profondamente sgradevole, arcaico, malsano in questa pratica della seduta, tutto un odore di biancheria dubbia che sprigiona la vecchia famiglia borghese ottocentesca, con i genitori che ispezionano le lenzuola alla ricerca di macchie di sperma, con le domestiche che masturbano i bambini, con i bambini che fantasmano gli orrori notturni degli amplessi parentali, con gli zii che seducono, realmente prima, immaginariamente poi, i nipoti; tutto un brusio fastidioso di sporchi segretucci, di meschini patteggiamenti, di crudeli autoritarismi, di inconfessabili tartuferie, di indecorose rivalità, di sbrigative liquidazioni nella famiglia estesa della prima generazione di psicanalisti intorno a Freud²³; con lo spettro del vecchio Edipo della tragedia che si aggira intorno, e che ricompare col suo *bric-à-brac* familiaristico nel teatro di Labiche o di Henry Becque. No, tutto questo arcaismo non fa paura a nessuno, e scrivere un libro contro questa paccottiglia da retrobottega equivarrebbe veramente a combattere una battaglia di retroguardia (tanto più inutile in un paese come l'Italia, ove vige una sana e secolare irriverenza per il discorso del prete e le chincaglierie della sagrestia); contro tutto questo *l'Antiedipo* si limita a

dire: «c'è odore di vecchio qui dentro; aprite le finestre, fate circolare un po' di aria!»

Il pericolo è altrove; il pericolo è negli effetti sociali della psicanalisi, nel discorso diffuso, psicologizzato, medicalizzato, che si è venuto formando intorno ad essa e che si è infiltrato, familiarizzando, castrando, territorializzando, là dove si parla e ovunque si parla (e non solo del corpo, del desiderio, dell'affettività): un nuovo, formidabile strumento, per la sfiatata *presse du cœur* e i suoi mentori, per le nuove, e sprovvedute, pedagogie sessuali, per le inceppate ermeneutiche accademiche, pronte a barattare l'esausta meccanica strutturalistica con i più elaborati congegni del vecchio freudismo rimesso a nuovo dal significante lacaniano: insomma per tutto quello che rappresenta, in una società a corto di fiato, una nuova direzione di coscienza. Nelle istituzioni reali che non funzionano più (la scuola, la famiglia, la caserma, la prigione, l'ospedale psichiatrico) si inietta il sapere psicanalitico (per una nuova tecnologia del potere di sorvegliare, di controllare, di punire: non più la tecnologia della repressione dei corpi, ma la tecnologia neumanitaria, neofilantropica, del controllo delle anime)²⁴. L'Edipo, ancora una volta, non l'ha inventato la psicanalisi; essa lo ha piuttosto generalizzato, facendone il dispositivo sofisticato del potere medico-legale tardo capitalistico di normalizzare e di correggere, quella peste moderna che Freud stesso diceva curiosamente di portare negli Stati Uniti. Avete mai sentito parlare un giudice istruttore, un'assistente sociale, un direttore di prigione, un medico liberale, un curato *à la page*, per non citare i direttori di coscienza di certe rubriche specializzate dei giornali o di certe trasmissioni radiofoniche o televisive dedicate ai problemi della famiglia, della «coppia», dell'educazione, della sessualità? È l'Edipo moderno che parla attraverso di loro, con tutto l'arsenale di cui è questione in questo libro: privatizzare sempre, tagliare il familiare dal sociale, psicologizzare tutto quello che è politico, e poi colpevolizzare, colpevolizzare a più non posso, iscrivere il desiderio nelle piccole territorialità rassicuranti del neofamiliarismo. Non è che questo la castrazione, nient'altro che questa miserabile, quotidiana operazione di ripiegamento del sociale, dello storico, del politico sul familiare e sul privato. Contro tutto questo, soprattutto contro questo, si è levato finalmente *l'Antiedipo*.

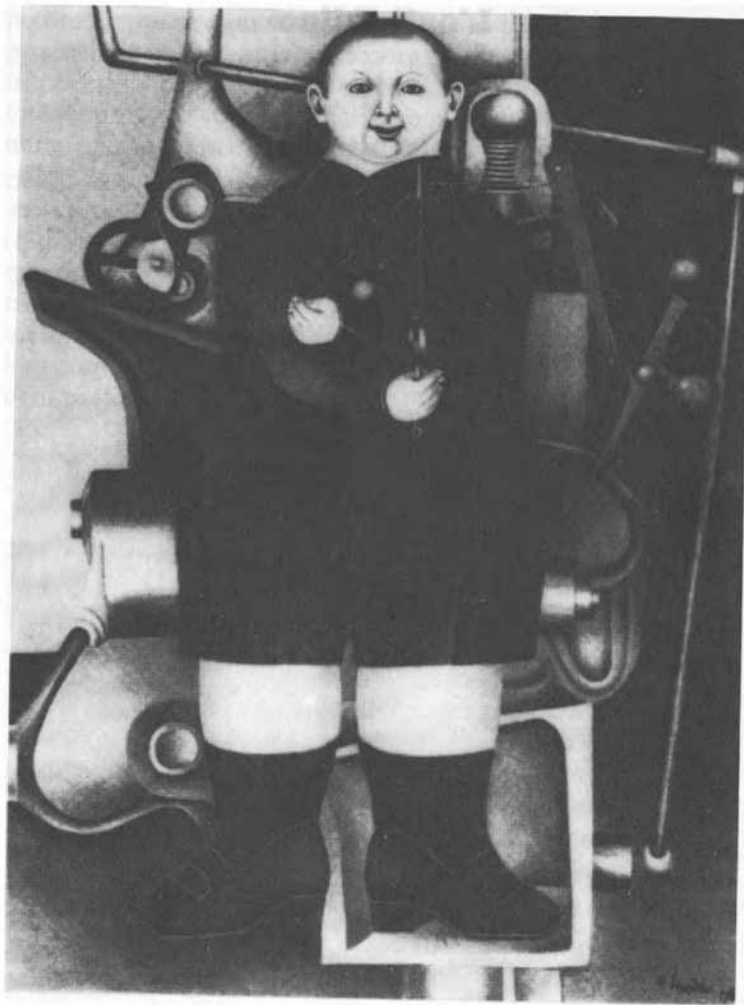
Bisognerebbe un giorno mostrare come tutto questo è stato possibile, e tentare una sorta di storia dell'economia politica del desiderio, come *enjeu* e terreno insieme della lotta incessante tra il corpo e il potere; bisognerebbe mostrare come, non solo sul piano delle teorie, ma su quello delle istituzioni e degli avvenimenti, la psicanalisi si iscriva profondamente in un insieme di pratiche già elaborate e messe a punto dalla psichiatria ottocentesca. Il desiderio infatti, nella sua forma pura, astratta ed universale, altri l'avevano scorto prima di Freud, intorno ad alcuni casi di criminalità senza movente, senza interesse e senza scopo, la criminalità sulfurea dei «mostri»²⁵ nei primi decenni dell'Ottocento, che scannano, divorano le vittime e conservano davanti al giudice un'impassibilità «che fa male». Allora, questo desiderio puro, i magistrati lo ripiegano nella teoria della perversione delle passioni²⁶, mentre i medici giocano, sin dall'inizio, con monotona regolarità, la carta della «razionalizzazione» in una serie di codificazioni rassicuranti, come aggiungono, per l'ordine sociale: sarà così la nozione di *instinct carnassier* nella frenologia di Gali, la teoria della monomania omicida (e poi istintiva) in Esquirol, le prime iscrizioni neurologiche nelle teorie sull'automatismo, fino alla famosa teoria della degenerazione, col suo correlato familiaristico (la famiglia patogena, la tara ereditaria), criminalistico (l'antropometria di Lombroso), neurologico (l'isteroepilessia), eugenistico (il buon uso dell'istinto di procreazione, premessa per le posteriori teorie razziali). Lo specifico della psicanalisi, in questa genealogia, è consistito allora in questo: nell'aver iscritto il desiderio nella coppia pulsione/rappresentazione territoria-lizzandolo nell'ambito controllabile della sessualità, nell'aver sottoposto il familiarismo medico-penale

ottocentesco alla giurisdizione dell'istanza simbolico/immaginario dell'Edipo, con la sua meccanica della castrazione, della legge, della mancanza, nell'avergli soprattutto fornito come veicolo espressivo e condizione di intelligibilità il linguaggio: l'inconscio è «strutturato come un linguaggio» e quindi parla, parla. Il desiderio allora, riprendendo il vecchio filo della pratica confessionale²⁷, può rimettersi a parlare: non più la parola correlata al peccato, ma alla rimozione; parola non più del corpo peccaminoso, ma del desiderio rimosso, che non chiede remissione, ma interpretazione: la presenza dell'altro, grande o piccolo, è ineliminabile.

Ma allora si potrà dire: non è forse l'*Antiedipo* l'ultimo, e più elaborato tentativo per rendere intelligibile il desiderio, per mostrare là ove effettivamente funziona nell'accoppiamento macchina molecolare desiderante e macchina sociale produttiva, a livello di un reale finalmente reso «possibile». Per di più, anche questo desiderio macchinico e produttivo preesisteva all'*Antiedipo*: era il desiderio che nel '68 inventava nuove scritture, nuove forme di lotta, nuovi usi della parola, un desiderio che sembrava aver reso i teatri delle fabbriche, le scuole dei laboratori, le lotte politiche una sperimentazione continua. Era il momento in cui veramente la macchina letteraria, la macchina desiderante e la macchina militante sembravano accoppiate le une alle altre, per produrre miracoli. L'*Antiedipo* non si è levato, ancora una volta, a cose fatte, nel silenzio desolato deH'indomani della festa, nel paesaggio sconvolto delle rivoluzioni tradite, per erigere un monumento teorico all'avvenimento, meta di nuove devozioni e di più raffinati culti? Tra il '68 passato e quello futuro, che tipo di ponte gettano libri come questo? Non è forse fornire nuove armi al potere, ora che la «permissività» sembra aver sostituito la repressività e la coercizione? Mostrare come e dove funziona il desiderio non significa permettere al potere di spostare ancora più in là, sempre più lontano, sempre più in fondo, le frontiere delle sue applicazioni? Questo potere sembra infatti non aver più presa sul corpo libidinale, sembra non poter più applicarsi ai corpi attraverso la vecchia «sessualità». Il corpo libidinale pare aver ripreso i suoi diritti; si insegna la sessualità nelle scuole (cosa succede quanto il godimento, il piacere, il desiderio stesso diventano un sapere, un sapere insegnabile?) e, con un minimo di precauzioni, si può essere perversi, omosessuali, zoofili, sadomasochisti e tutto il resto. Se la permissività significa questo: cedere sul terreno in cui la battaglia è perduta (il vecchio controllo punitivo degli organismi intermedi, il controllo istituzionale nella famiglia, nella scuola, negli ospedali, ecc.) e individuare un nuovo terreno, non più il desueto corpo delle pulsioni né l'anima arcaica dei terrori, ma appunto questo oggetto nuovo, folgorante, il desiderio che investe tutto il campo sociale, il desiderio come macchina per produrre il reale, allora l'*Antiedipo* non rischia di fornire un nuovo bersaglio al potere disciplinare della «società permissiva» col suo ordigno infernale: l'apparato poliziesco più il discorso psicanalitico, la forma moderna del terrore?

Il pericolo sussiste di certo, ma il rischio andava corso. Tutto quello che potranno fare, sarà ancora una volta di impedire con tutti i mezzi e ad ogni costo il collegamento tra produzione e desiderio, generatore di effetti incontrollabili e intollerabili per ogni potere. I dispositivi della «permissività» non sono stati installati che a questo fine. Se ora cominciamo a conoscerli, questi dispositivi, a riconoscerli negli effetti coniugati delle due funzioni del controllo «permissivo», il poliziotto dove non arriva lo psicanalista e viceversa (quando non procedono di concerto) non rimane dunque che un compito, altamente positivo: montare le macchine contro ogni scrupolo, mettersi a farle funzionare contro ogni divieto, stabilire il collegamento sul corpo senza organi, e vigilare contro la peste nera che lo asserraglia e lo minaccia da ogni parte.

L'anti-Edipo



Richard Lindner, *Boy with Machine* (1954. olio, 40 x 30, Mr e Mrs C. L. Harrison, Batavia, Ohio).

Capitolo primo. Le macchine desideranti

I. La produzione desiderante.

L'(es) funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caca, fotte.

Che errore aver detto l'(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, 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 che produce latte, e la bocca una macchina accoppiata con quella. La bocca dell'anoressico oscilla tra una macchina da mangiare, una macchina anale, una macchina da parlare, una macchina da respirare (crisi d'asma). Così si è tutti *bricoleurs*; a ciascuno le sue macchinette. Una macchina-organo per una macchina-energia, sempre flussi e interruzioni. Il presidente Schreber ha i raggi del cielo nel culo. *Ano solare*. E state certi che funziona; il presidente Schreber sente qualcosa, produce qualcosa, e può farne la teoria. Qualcosa si produce: effetti di macchine, e non metafore.

La passeggiata dello schizofrenico: un modello migliore di quello del nevrotico disteso sul divano. Un po' d'aria aperta, una relazione con l'esterno. Per esempio la passeggiata di Lenz ricostruita da Büchner.¹ È diverso dai momenti in cui Lenz si ritrova dal suo buon pastore, che lo forza a orizzontarsi socialmente, rispetto al Dio della religione, rispetto al padre, alla madre. Lì, al contrario, è nelle montagne, sotto la neve, con altri dei o senza dio del tutto, senza famiglia, senza padre né madre, con la natura. «Che vuole mio padre? Può darmi di più? Impossibile. Lasciatemi in pace». Tutto fa macchina. Macchine celesti, le stelle o l'arcobaleno, macchine alpestri, che si accoppiano con quelle del suo corpo. Rumore ininterrotto di macchine. «Pensava che essere toccati dalla vita profonda di ogni forma, avere un'anima per le pietre, i metalli, l'acque e le piante, accogliere in sé tutti gli oggetti della natura, fantasticando, come i fiori assorbono l'aria con il crescere e il calare della luna, doveva essere un sentimento d'un'infinita beatitudine». Essere una macchina clorofilliana, o di fotosintesi, almeno far scivolare il proprio corpo come un pezzo in simili macchine. Lenz s'era posto prima della distinzione uomo-natura, prima di tutti i punti di riferimento condizionati da tale distinzione. Non vive la natura come natura, ma come processo di produzione. Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine. Ovunque macchine produttrici o desideranti, le macchine schizofreniche, tutta la vita generica: io e non-io, esterno ed interno, non vogliono più dir nulla.

Seguito della passeggiata dello schizo, quando i personaggi di Beckett si decidono ad uscire. Si veda innanzitutto come la loro varia andatura sia essa stessa una macchina minuziosa. E poi la bicicletta: in che rapporto la macchina bicicletta-campanello sta con la macchina madre-ano? «Parlare di biciclette e di campanelli, che riposo! Disgraziatamente non si tratta di questo, ma di colei che mi diede alla luce, attraverso il buco del suo culo, se ho buona memoria». Si crede spesso che Edipo sia facile, già dato. Ma non è così: Edipo presuppone una straordinaria repressione delle macchine desideranti. E perché? A quale scopo? È proprio necessario o auspicabile piegarvisi? E

con cosa? Cosa mettere nel triangolo edipico, con cosa formarlo? Il campanello di bicicletta e il culo di mia madre, potrebbero forse andar bene? Non ci sono questioni più importanti? Dato un effetto, quale macchina può mai produrlo? E data una macchina, a cosa può servire? Per esempio, dalla descrizione geometrica d'un fodero per coltello, indovinatene l'uso. Oppure, davanti ad una macchina completa formata da sei pietre nella tasca destra del mio cappotto (tasca che eroga), cinque nella tasca destra dei miei pantaloni (tasche di trasmissione), mentre l'ultima tasca del cappotto riceve le pietre utilizzate man mano che le altre escono, qual è l'effetto di questo circuito di distribuzione in cui la bocca stessa si inserisce come macchina da succhiare le pietre? Qual è qui, la produzione di voluttà? Alla fine di *Malone muore*, la signora Pédale conduce gli schizofrenici a passeggio, in sarabachino, in barca, in picnic nella natura: una macchina infernale si prepara.

Il corpo sotto la pelle è una fabbrica surriscaldata,
e fuori
il malato brilla,
luccica,
da tutti i pori,
scoppiati².

Noi non pretendiamo di fissare un polo naturalistico della schizofrenia. Ciò che lo schizofrenico vive specificamente, genericamente, non è affatto un polo specifico della natura, ma la natura come processo di produzione. Cosa vuol dire qui processo? È probabile che, ad un certo livello, la natura si distingue dall'industria: in parte l'industria si oppone alla natura, in parte vi attinge materiali, in parte ancora le restituisce i suoi rifiuti, ecc. Questo rapporto distintivo uomo-natura, industria-natura, società-natura, condiziona inoltre nella società la distinzione di sfere relativamente autonome che si chiameranno «produzione», «distribuzione», «consumo». Ma questo livello di distinzioni in generale, considerato nella sua struttura formale sviluppata, presuppone (come ha mostrato Marx) non solo il capitale e la divisione del lavoro, ma la falsa coscienza che l'essere capitalista ha necessariamente di sé e degli elementi irrigiditi d'un processo d'insieme. Poiché, in verità - la sfolgorante e nera verità insita nel delirio - non ci sono sfere o circuiti relativamente indipendenti: la produzione è immediatamente consumo e registrazione, la registrazione e il consumo determinano direttamente la produzione, ma la determinano in seno alla produzione stessa. Cosicché tutto è produzione: *produzioni di produzioni*, di azioni e di passioni; *produzioni di registrazioni*, di distribuzioni e di punti di riferimento; *produzioni di consumi*, di voluttà, d'angosce e di dolori. Tutto è a tal punto produzione che le registrazioni sono immediatamente consumate, consuete, e i consumi direttamente riprodotti.³ Questo è il primo senso del processo: portare la registrazione e il consumo nella produzione stessa, farne le produzioni d'uno stesso processo.

In secondo luogo, non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo s'identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. L'industria non è più presa allora in un rapporto estrinseco d'utilità, ma nella sua identità fondamentale con la natura come produzione dell'uomo, tramite l'uomo⁴. Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s'incarica delle stelle ed anche degli animali, e che non cessa di innestare una macchina-organo su una macchina-energia, un albero nel suo corpo, un seno nella bocca, il sole nel culo: eterno addetto alle macchine dell'universo. È il secondo senso del processo; uomo e natura non sono due termini uno di fronte all'altro, legati magari in un rapporto causativo, di

comprensività o di espressione (causa-effetto, soggetto-oggetto, ecc.), ma un'unica e medesima realtà essenziale del produttore e del prodotto. La produzione come processo trascende tutte le categorie ideali e forma un ciclo che si riconduce al desiderio in quanto principio immanente. Proprio per questo la produzione desiderante è la categoria effettiva di una psichiatria materialistica, che pone e tratta lo schizo come *Homo natura*. A una condizione tuttavia, che costituisce il terzo senso del processo: non bisogna che questo sia preso come uno scopo, come un fine, né che si confonda con la propria continuazione all'infinito. La fine del processo, o la sua continuazione all'infinito, che è rigorosamente lo stesso che il suo arresto brutale e prematuro, è la «causazione» dello schizofrenico artificiale, come lo si vede all'ospedale, straccio autistizzato prodotto come entità. Lawrence dice dell'amore: «Di un processo abbiamo fatto uno scopo; il fine di ogni processo non è la propria continuazione all'infinito, ma il proprio compimento... Il processo deve tender al proprio compimento, non a una qualche orribile intensificazione, a un qualche orribile estremo in cui l'anima e il corpo finiscono col perire».⁵ Per la schizofrenia è come per l'amore: non c'è alcuna specificità né entità schizofrenica, la schizofrenia è l'universo delle macchine desideranti produttrici e riproduttrici, l'universale produzione primaria come «realtà essenziale dell'uomo e della natura».

Le macchine desideranti sono macchine binarie, a regola binaria o regime associativo; sempre una macchina accoppiata con un'altra. La sintesi produttiva, la produzione di produzione, ha una forma connettiva: «e», «e poi»... C'è sempre, infatti, una macchina produttrice di un flusso, ed un'altra ad essa collegata, che opera un'interruzione, un prelievo di flusso (il seno — la bocca). E siccome la prima è a sua volta collegata ad un'altra rispetto alla quale si comporta come interruzione o prelievo, la serie binaria è lineare in tutte le direzioni. Il desiderio non cessa di effettuare l'accoppiamento di flussi continui e di oggetti parziali essenzialmente frammentari e frammentati. Il desiderio fa scorrere, scorre e interrompe. «Mi piace tutto ciò che scorre, persino il flusso mestruale che trascina le uova non fecondate...», dice Miller nel suo canto del desiderio⁶. Borsa delle acque e calcoli del rene; flusso di capello, flusso di bava, flusso di sperma, di merda o di urina prodotti da oggetti parziali, costantemente interrotti da altri 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. Certamente ogni macchina-organo interpreta il mondo intero secondo il suo proprio flusso, secondo l'energia che da essa fluisce: l'occhio interpreta tutto in termini di vedere - il parlare, l'udire, il cacare, il fottare... Ma una connessione si stabilisce sempre con un'altra macchina, in una trasversale in cui la prima interrompe il flusso dell'altra o «vede» il suo flusso interrotto dall'altra.

L'accoppiamento della sintesi connettiva, oggetto parziale-flusso, può dunque avere un'altra forma, prodotto-produr-re. Sempre del produrre è innestato nel prodotto, e per questo la produzione desiderante è produzione di produzione, come ogni macchina è macchina di macchina. Non ci si può accontentare della categoria idealistica di espressione. Non si può, non si dovrebbe pensare a descrivere l'oggetto schizofrenico senza ricondurlo al processo di produzione. I *Cahiers de l'art brut* ne sono la dimostrazione vivente (negando allo stesso tempo che ci sia un'entità dello schizofrenico). Oppure, Henri Michaux descrive una tavola schizofrenica in funzione di un processo di produzione che è quello del desiderio: «Non appena la si era notata, continuava ad occupare la mente. Continuava anche non so cosa, i casi suoi certamente... Ciò che colpiva era che, non essendo semplice, non era nemmeno veramente complessa, complessa d'acchito o d'intenzione o d'un piano complicato. Piuttosto desemplificata via via che veniva lavorata... Così com'era, era una tavola con aggiunte, come furon fatti certi disegni di schizofrenici detti inzeppati, ed era terminata solo in quanto non v'era più modo di aggiungere alcunché, tavola che era divenuta sempre più ammucchiamento,

sempre meno tavola... Non era adatta ad alcun uso, a niente di ciò che ci si aspetta da una tavola. Pesante, ingombrante, era appena trasportabile. Non si sapeva come prenderla (né mentalmente, né manualmente). Il piano, la parte utile della tavola, progressivamente ridotto, scompariva, essendo così poco in relazione con l'ingombrante intelaiatura, che non si pensava più all'insieme come a una tavola, ma come a un mobile a parte, uno strumento ignoto di cui non si fosse conosciuto l'uso. Tavola disumanizzata, senza alcuna comodità, che non era borghese, non rustica, non di campagna, non di cucina, non da lavoro. Che non si prestava a nulla, che si difendeva, che si sottraeva al servizio, alla comunicazione. In essa qualcosa di atterrato, di pietrificato. Avrebbe potuto far pensare a un motore fermo»⁷. Lo schizofrenico è il produttore universale. Non c'è ragione di distinguere, qui, il produrre e il prodotto. O per lo meno l'oggetto prodotto si porta il suo *qui* in un nuovo produrre. La tavola continua «i casi propri». Il piano è mangiato dall'intelaiatura. La non-terminazione della tavola è un imperativo della produzione. Quando definisce il *bricolage*, Lévi-Strauss propone un insieme di caratteri ben legati tra loro: il possesso di uno stock o di un codice multiplo, eteroclitico e purtuttavia limitato; la capacità di far entrare i frammenti in frammentazioni sempre nuove, donde deriva un'indifferenza del produrre e del prodotto, dell'insieme strumentale e dell'insieme da realizzare⁸. La soddisfazione del *bricoleur* quando innesta qualcosa su una conduttura elettrica, quando devia una conduttura d'acqua, si spiegherebbe assai male con un gioco di «papà-mamma» o con un piacere di trasgressione. La regola di produrre sempre del produrre, di innestare del produrre sul prodotto, è il carattere delle macchine desideranti o della produzione primaria: produzione di produzione. Un quadro di Richard Lindner, *Boy with Machine*, mostra un bambino enorme e turgido, che innesta, che fa funzionare una delle sue macchinette desideranti su una grossa macchina sociale tecnica (dato che, come vedremo, questo è già vero per il bambino).

Del produrre, un prodotto, un'identità prodotto-produrre... È questa identità a formare un terzo termine nella serie lineare: enorme oggetto non differenziato. Tutto si arresta un istante, tutto si irrigidisce (e poi tutto ricomincia). In certo qual modo, sarebbe meglio che niente andasse, niente funzionasse. Non essere nati, uscire dalla ruota delle nascite, niente bocca per poppare, niente ano per cacare. Saranno le macchine abbastanza guastate, i loro pezzi abbastanza staccati per arrendersi e restituirci al nulla? Si direbbe che i flussi di energia siano ancora troppo legati, gli oggetti parziali ancora troppo organici. Ma un puro fluido allo stato libero e senza interruzione, che sta scivolando su un corpo pieno. Le macchine desideranti ci danno un organismo; ma in seno a questa produzione, nella sua stessa produzione, il corpo soffre d'essere così organizzato, di non avere un'altra organizzazione, o assolutamente nessuna organizzazione. «Una stazione incomprensibile e tutta diritta» in pieno processo, come terzo tempo: "Niente bocca. Niente lingua. Niente denti. Niente laringe. Niente esofago. Niente stomaco. Niente ventre. Niente ano". Gli automi si arrestano e lasciano venir su la massa inorganizzata che articolavano. Il corpo pieno senza organi è l'improduttivo, lo sterile, l'ingenerato, l'inconsumabile. Antonin Artaud l'ha scoperto, là dov'era, senza forma e senza figura. Istinto di morte, tale è il suo nome, e la morte non è senza modello. Il desiderio infatti desidera *anche* questo, la morte, poiché il corpo pieno della morte è il suo motore immobile, poiché gli organi della vita sono la *working machine*. Non ci si chiederà come questo funzioni insieme: questa stessa questione è prodotto dell'astrazione. Le macchine desideranti non funzionano se non guastate, guastandosi incessantemente. Il presidente Schreber «è vissuto a lungo senza stomaco, senza intestini, quasi senza polmoni, con l'esofago dilaniato, senza vescica, con le costole stritolate; aveva talora in parte mangiato la sua propria laringe, e così via». Il corpo senza organi è l'improduttivo; e tuttavia è prodotto a suo tempo e luogo nella sintesi connettiva, come identità del produrre e del prodotto (la tavola schizofrenica è un corpo senza organi). Il corpo senza

organi non è il testimone di un nulla originale, più di quanto non sia il resto di una totalità perduta. Soprattutto non è una proiezione; nulla a che vedere con il corpo proprio, o con un'immagine del corpo. È il corpo senza immagine. Lui, l'improduttivo, esiste là ove è prodotto, nel terzo tempo della serie binaria-lineare. È continuamente reiniettato nella produzione. Il corpo catatonico è prodotto nell'acqua del bagno. Il corpo pieno senza organi è antiproduzione; ma, accoppiare la produzione all'antiproduzione, a un elemento di antiproduzione, è ancora un carattere della sintesi connettiva o produttiva.

2. *Il corpo senza organi.*

Tra le macchine desideranti e il corpo senza organi sorge un conflitto apparente. Ogni connessione di macchine, ogni produzione di macchina, ogni rumore di macchina è diventato insopportabile al corpo senza organi. Sotto gli organi sente larve e vermi ripugnanti, e l'azione di un Dio che lo sconcia o lo strangola organizzandolo. «Il corpo è il corpo | è solo | e non ha bisogno d'organo | il corpo non è mai un organismo | gli organismi sono i nemici del corpo»⁹. Altrettanti chiodi nella sua carne, altrettanti supplizi. Alle macchine-organi il corpo senza organi oppone la sua superficie scivolosa, opaca e tesa. Ai flussi legati, connessi e interrotti esso oppone il suo flusso amorfo indifferenziato. Alle parole fonetiche oppone soffi e grida che sono altrettanti blocchi inarticolati. Noi crediamo che la rimozione detta originaria non abbia altro senso: non un «controinvestimento», ma questa *ripulsione* delle macchine desideranti da parte del corpo senza organi. Ed è proprio quel che significa la macchina paranoica, l'azione d'effrazione delle macchine desideranti sul corpo senza organi e la reazione ripulsiva del corpo senza organi che le sperimenta globalmente come apparato di persecuzione. Così non possiamo seguire Tausk quando vede nella macchina paranoica una semplice proiezione del «corpo proprio» e degli organi genitali¹⁰. La genesi della macchina ha luogo sul posto, nell'opposizione tra processo di produzione delle macchine desideranti e stazione improduttiva del corpo senza organi. Lo testimoniano il carattere anonimo della macchina e l'indifferenziazione della sua superficie. La proiezione interviene solo secondariamente, come pure il controinvestimento, nella misura in cui il corpo senza organi investe un contro-dentro o un contro-fuori, sotto forma di un organo persecutore o di un agente esterno di persecuzione. Ma in sé la macchina paranoica è una incarnazione delle macchine desideranti: essa risulta dal rapporto tra le macchine desideranti e il corpo senza organi, in quanto questo non può più sopportarle.

Ma se vogliamo avere un'idea delle forze ulteriori del corpo senza organi nel processo non interrotto, dobbiamo istituire un parallelo tra la produzione desiderante e la produzione sociale. Un tale parallelo non è che fenomenologico; esso non pregiudica affatto la natura e il rapporto tra le due produzioni, né il fatto di sapere se ci siano effettivamente *due* produzioni. Semplicemente, le forme di produzione sociale implicano anch'esse una stazione improduttiva ingenerata, un elemento d'antiproduzione abbinato al processo, un corpo pieno determinato come *socius*. Può essere il corpo della terra, o il corpo dispotico, oppure il capitale. Di questo Marx dice: non è il prodotto del lavoro, ma appare come il suo presupposto naturale o divino. Non si accontenta infatti di opporsi alle forze produttive in se stesse, ma ripiega su tutta la produzione, costituisce una superficie ove si distribuiscono le forze e gli agenti di produzione, cosicché si appropria il plusprodotto e si

attribuisce l'insieme e le parti del processo che sembrano ora emanare da lui come una quasi-causa. Forze e agenti diventano la sua potenza in una forma miracolosa, sembrano da esso *miracolati*. In breve, il socius come corpo pieno forma una superficie ove tutta la produzione si registra e sembra emanare dalla superficie di registrazione. La società costruisce il proprio delirio registrando il processo di produzione; ma non è un delirio della coscienza, o meglio la falsa coscienza è vera coscienza di un falso movimento, vera percezione di un movimento oggettivo apparente, vera percezione del movimento che si produce sulla superficie di registrazione. Il capitale è sì il corpo senza organi del capitalista, o meglio dell'essere capitalistico; ma come tale non è soltanto sostanza fluida e pietrificata del danaro, e darà alla sterilità del danaro la forma sotto cui questo produce danaro. Esso produce il plusvalore, come il corpo senza organi si riproduce da sé, germina e si stende sino ai limiti dell'universo. Incarica la macchina di fabbricare un plusvalore relativo, mentre s'incarna in essa come « capitale fisso. E macchine e agenti s'aggrappano al capitale, al punto che il loro stesso funzionamento viene miracolato da esso. Tutto sembra (oggettivamente) prodotto dal capitale in quanto quasi-causa. Come dice Marx, *agli inizi* i capitalisti hanno necessariamente coscienza dell'opposizione tra lavoro e capitale, e dell'uso del capitale come mezzo per estorcere del pluslavoro. Ma presto s'instaura un mondo perverso stregato, nello stesso tempo in cui il capitale svolge il ruolo di superficie di registrazione che si stende su tutta la produzione (fornire plusvalore, o realizzarne, tale è il diritto di registrazione). «Man mano che il plusvalore relativo si sviluppa nel sistema specificamente capitalistico e la produttività sociale del lavoro aumenta, le forze produttive e le connessioni sociali del lavoro sembrano staccarsi dal processo produttivo e passare dal lavoro al capitale. Il capitale diviene così un essere assai misterioso, poiché tutte le forze produttive sembrano nascere nel suo seno e appartenergli»¹¹. E specificamente capitalistico è qui il ruolo del danaro e l'uso del capitale come corpo pieno per formare la superficie d'iscrizione o di registrazione. Ma un corpo pieno qualunque, corpo della terra o del despota, una superficie di registrazione, un movimento oggettivo apparente, un mondo perverso stregato feticistico appartengono a tutti i tipi di società come costante della riproduzione sociale.

Il corpo senza organi si ripiega sulla produzione desiderante, e l'attira, se l'appropria. Le macchine-organi si attaccano su di esso come su un gilè di fiorettista, o come medaglie sulla maglia di un lottatore che viene avanti facendole sobbalzare. Una macchina d'attrazione succede, può così succedere, alla macchina ripulsiva: una macchina miracolante dopo la macchina paranoica. Ma che vuol dire «dopo»? Le due coesistono, e l'umor nero si incarica non di risolvere le contraddizioni, ma di far sì che non ce ne siano, che non ce ne siano mai state. Il corpo senza organi, l'improduttivo, l'inconsumabile, serve da superficie per la registrazione di tutto il processo di produzione del desiderio, cosicché le macchine desideranti sembrano emanarne nel movimento oggettivo apparente che gliele riconduce. Gli organi vengono rigenerati, miracolati sul corpo del presidente Schreber che attira a sé i raggi di Dio. La vecchia macchina paranoica sussiste magari sotto forma di voci beffarde che cercano di «demiracolare» gli organi, e particolarmente l'ano del presidente. Ma l'essenziale è la costituzione d'una superficie incantata di iscrizione e di registrazione che si attribuisce tutte le forze produttive e gli organi di produzione, e che agisce come quasi-causa comunicando loro il movimento apparente (il feticcio). Tant'è vero che lo schizo fa dell'economia politica, e che tutta la sessualità è una faccenda d'economia.

Solo che la produzione non si registra più nel modo stesso in cui si produce. O meglio essa non si riproduce nel movimento oggettivo apparente nello stesso modo in cui si produceva nel processo di costituzione. Il fatto è che siamo passati insensibilmente in un campo della produzione di registrazione, la cui legge non è quella stessa della produzione di produzione. La legge di questa era

la sintesi connettiva o accoppiamento. Ma quando le *connessioni* produttive passano dalle macchine al corpo senza organi (come dal lavoro al capitale) si direbbe che rientrano sotto un'altra legge che esprime una *distribuzione* rispetto all'elemento non produttivo in quanto «presupposto naturale o divino» (le disgiunzioni del capitale). Sul corpo senza organi le macchine si agganciano come altrettanti punti di disgiunzione tra i quali s'intesse tutta una rete di sintesi nuove, e che reticolano la superficie. Il «sia ... sia» schizofrenico dà il cambio all'«e poi»: qualunque siano due organi considerati, il modo in cui sono agganciati sul corpo senza organi deve essere tale che tutte le sintesi disgiuntive tra i due siano la stessa cosa sulla superficie scivolosa. Mentre l'«oppure» pretende contrassegnare scelte decisive tra termini impermutabili, il «sia» designa il sistema di permutazioni possibili tra differenze che sono sempre lo stesso spostandosi, scivolando. Così per la bocca parlante e i piedi camminanti: «Gli capitava di fermarsi senza dir nulla. Sia che alla fine non avesse niente da dire. Sia che, pur avendo qualcosa da dire, alla fine vi rinunciassero... Altri casi principali si affacciano alla mente. Comunicazione continua immediata con ripartenza immediata. Stessa cosa con ripartenza ritardata. Comunicazione continua ritardata con ripartenza immediata. Stessa cosa con ripartenza ritardata. Comunicazione discontinua immediata con ripartenza immediata. Stessa cosa con ripartenza ritardata»¹². Così lo schizofrenico, detentore del capitale più magro e più commovente, come le proprietà di Malone, scrive sul suo corpo la litania delle disgiunzioni, e si costruisce un mondo di parate in cui la più minuscola permutazione è supposta rispondere alla situazione nuova o all'indiscreto interpellante. La sintesi disgiuntiva di registrazione vien dunque a sovrapporsi alle sintesi connettive di produzione. Il processo come processo di produzione si prolunga in procedimento come procedimento d'iscrizione. O meglio, se si definisce *libido* il «lavoro» connettivo della produzione desiderante, si deve dire che una parte di questa energia si trasforma in energia d'iscrizione disgiuntiva. (*Numen*). Trasformazione energetica. Ma perché chiamare divina, o *Numen*, la nuova forma di energia malgrado tutti gli equivoci sollevati da un problema dell'inconscio che è religioso solo in apparenza? Il corpo senza organi non è Dio, tutt'altro. Ma divina è l'energia che lo percorre, quando attira tutta la produzione e le serve da superficie incantata miracolante, iscrivendola in tutte le sue disgiunzioni. Di qui gli strani rapporti che Schreber intrattiene con Dio. A chi domanda: crede lei in Dio, dobbiamo rispondere in modo strettamente kantiano o schreberiano: certo, ma solo come nel padrone del sillogismo disgiuntivo, come nel principio *a priori* di questo sillogismo (Dio definisce l'*Omnitudo realitatis* da cui provengono per divisione tutte le realtà derivate).

Divino è dunque solo il carattere d'un'energia di disgiunzione. Il divino di Schreber è inseparabile dalle disgiunzioni nelle quali si divide in se stesso: imperi anteriori, imperi posteriori; imperi posteriori di un Dio superiore, e di un Dio inferiore. Freud sottolinea con forza l'importanza di queste sintesi disgiuntive nel delirio di Schreber in particolare, ma anche nel delirio in generale. «Una tale divisione è del tutto caratteristica delle psicosi paranoiche. Queste dividono, mentre l'isteria condensa. O *meglio* queste psicosi risolvono di nuovo nei loro elementi le condensazioni e le identificazioni realizzate nell'immaginazione inconscia»¹³. Ma perché Freud aggiunge così che, ripensandoci sopra, la nevrosi isterica è primaria e che le disgiunzioni non sono ottenute se non per proiezione di un condensato primordiale? È senza dubbio un modo per mantenere i diritti di Edipo nel Dio del delirio e nella registrazione schizo-paranoica. Per questo dobbiamo porre la questione più generale a tale proposito: la registrazione del desiderio passa attraverso i termini edipici? Le disgiunzioni sono la forma della genealogia desiderante; ma questa genealogia è edipica, si iscrive nella triangolazione di Edipo? Oppure Edipo non è forse un'esigenza o una conseguenza della riproduzione sociale, in quanto essa si propone di addomesticare una materia e una forma

genealogiche che le sfuggono da ogni parte? È certo infatti che lo schizofrenico viene interpellato, non cessa di esserlo. Appunto perché il suo rapporto con la natura non è un polo specifico, è interpellato nei termini del codice sociale in corso: nome, padre, madre? Nel corso dei suoi esercizi di produzione desiderante, Molloy viene interpellato da un poliziotto: «- Vi chiamate Molloy, - dice il commissario. - Sì, - dico io, mi viene in mente all'istante. - E vostra mamma? - dice il commissario. Non afferravo. — Si chiama anche lei Molloy? - dice il commissario. - Sì chiama anche lei Molloy? - dico io. — Sì, - dice il commissario. Rifletto.

— Vi chiamate Molloy, - dice il commissario. — Sì, — dico io. — E vostra mamma? — dice il commissario, — si chiama anche lei Molloy? — Rifletto». Non si può dire che la psicanalisi sia molto innovatrice a questo proposito: essa continua a fare le sue domande e a sviluppare le sue interpretazioni dal fondo del triangolo edipico, pur avvertendo, tuttavia, quanto i fenomeni detti di psicosi sconfinino da questo quadro di riferimento. La psicanalisi dice che si *deve* scoprire il papà sotto il Dio superiore di Schreber, e perché no il fratello maggiore sotto il Dio inferiore. Ora lo schizofrenico si spazientisce e chiede che lo si lasci in pace. Ora sta al gioco, rincara persino la dose, salvo a reintrodurre i suoi propri punti di riferimento nel modello che gli propongono e che lui fa scoppiare dal didentro (sì, è mia madre, ma mia madre è appunto la Vergine). Si immagina il presidente Schreber rispondere a Freud: ma sì, sì, sì, gli uccelli parlanti sono fanciulle, e il Dio superiore, è papà, e il Dio inferiore, mio fratello. Ma, piano piano, rimette incinte le fanciulle di tutti gli uccelli parlanti, e suo padre del Dio superiore, e suo fratello del Dio inferiore, tutte forme divine che si complicano o piuttosto «si desemplificano» man mano che traspaiono sotto i termini e le funzioni troppo semplici del triangolo edipico.

Non credo né a padre

né a madre

Io na na

a papà-mammà

La produzione desiderante forma un sistema lineare-binario. Il corpo pieno s'introduce come terzo termine nella serie, ma senza romperne il carattere: 2,1, 2,1 ... La serie è del tutto ribelle a una trascrizione che la farebbe passare e la modellerebbe in una figura specificamente ternaria e triangolare come quella di Edipo. Il corpo pieno senza organi è prodotto come Antiproduzione, non interviene cioè come tale che per ricusare ogni tentativo di triangolazione che implichi una produzione parentale. Come volete che sia prodotto da genitori, lui che attesta la sua autoproduzione, la sua generazione da se stesso. Ed è su di esso, là ove è, che il Numen si distribuisce e che le disgiunzioni si stabiliscono indipendentemente da ogni proiezione. *Sì, sono stato mio padre e sono stato mio figlio.* «Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio padre, mia madre, ed io». Lo schizo dispone di modi di orientazione che gli son propri, perché dispone innanzitutto d'un codice di registrazione particolare che non coincide col codice sociale o non coincide con esso se non per farne la parodia. Il codice delirante, o desiderante, presenta una straordinaria fluidità. Si direbbe che lo schizofrenico passi da un codice all'altro, che *confonda tutti i codici*, in un rapido scivolamento, a seconda delle domande che gli vengono poste, senza dare da un giorno all'altro la stessa spiegazione, senza invocare la stessa genealogia, senza registrare allo stesso modo lo stesso avvenimento, 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. I disegni di Adolf Wölfli mettono in scena orologi, turbine, dinamo, macchine-celesti, macchine-case, ecc. E la

loro produzione avviene in modo connettivo, dall'estremità al centro per strati o settori successivi. Ma le «spiegazioni» che vi allega, e che cambia a seconda dell'umore, si richiamano a serie genealogiche che costituiscono la registrazione del disegno. Anzi, la registrazione si piega sul disegno stesso, sotto forma di linee di «catastrofe» o di «caduta» che sono altrettante disgiunzioni circondate da spirali¹⁴. Lo schizo ricade sui suoi piedi sempre vacillanti, per la semplice ragione che è la stessa cosa da ogni parte, in tutte le disgiunzioni. Il fatto è che le macchine-organi hanno un bell'agganciarsi sul corpo senza organi, questo rimane nondimeno senza organi e non ridiventa un organismo nel significato consueto della parola. Conserva il suo carattere fluido e scivoloso. Parimenti, gli agenti di produzione si posano sul corpo di Schreber, si appendono a questo corpo, come i raggi del cielo che attira e che contengono migliaia di piccoli spermatozoi. Raggi, uccelli, voci, nervi rientrano in rapporti permutabili di genealogia complessa con Dio e con le forme divise di Dio. Ma tutto avviene e si registra sul corpo senza organi, anche le copulazioni degli agenti, anche le divisioni di Dio, anche le genealogie reticolanti e le loro permutazioni. Tutto è su questo corpo increato come i pidocchi nella criniera del leone.

3. Il soggetto e il godimento.

Secondo il significato del termine «processo», la registrazione ripiega sulla produzione, ma la produzione di registrazione è essa stessa prodotta dalla produzione di produzione. Parimenti, il consumo succede alla registrazione, ma la produzione di consumo è prodotta da e nella produzione di registrazione. Il fatto è che sulla superficie di registrazione qualcosa si lascia individuare, dell'ordine di un *soggetto*. È uno strano soggetto, senza identità fissa, che erra sul corpo senza organi, sempre a lato delle macchine desideranti, definito dalla parte che assume nel prodotto, che raccoglie ovunque il premio d'un divenire o d'una metamorfosi, e che nasce dagli stati che consuma e rinasce ad ogni stato. «Son dunque io, è dunque a me...» Anche soffrire, come dice Marx, è godere di sé. Certamente ogni produzione desiderante è già immediatamente consumo e consumazione, dunque «voluttà». Ma essa non lo è ancora per un soggetto, che non può orientarsi se non attraverso le disgiunzioni di una superficie di registrazione, nei resti di ogni divisione. Il presidente Schreber, sempre lui, ne ha la più viva consapevolezza: c'è un tasso costante di godimento cosmico, al punto che Dio esige di trovare della voluttà in Schreber, magari a prezzo di una trasformazione di Schreber in donna. Ma di questa voluttà, il presidente prova solo una parte residua, come il salario delle sue pene o il premio del suo divenir-donna. «È mio dovere offrire a Dio questo godimento; e se, con ciò, mi viene a toccare un po' di piacere sensuale, mi sento autorizzato ad accettarlo, a titolo d'un debole risarcimento per l'eccesso di sofferenze e di privazioni che sono state la mia sorte da tanti anni». Come una parte della *libido* in quanto energia di produzione si è trasformata in energia di registrazione (*Numen*), così una parte di questa si trasforma in energia di consumo (*Voluptas*). È proprio questa energia residua ad animare la terza sintesi dell'inconscio, la sintesi congiuntiva dell'«è dunque...» o produzione di consumo.

Dobbiamo considerare come si formi questa sintesi e come si produca il soggetto. Partivamo dall'opposizione tra macchine desideranti e corpo senza organi. La loro ripulsione, come appariva nella macchina paranoica della rimozione originaria, faceva posto ad un'attrazione nella macchina miracolante. Ma tra l'attrazione e la ripulsione l'opposizione persiste. Sembra che la riconciliazione

effettiva non possa avvenire se non a livello di una nuova macchina, che funziona come «ritorno del rimosso». Che una tale riconciliazione esista o possa esistere, tutto ne dà prova. Di Robert Gie, l'eccellente disegnatore di macchine paranoiche elettriche, ci dicono senza ulteriori precisazioni: «Sembra veramente che, non avendo saputo liberarsi dalle correnti che lo tormentavano, abbia per finire preso fortemente partito per esse, esaltandosi a rappresentarle nella loro totale vittoria, nel loro trionfo»¹⁵. Freud, più precisamente, sottolinea l'importanza della svolta della malattia in Schreber, quando questi si riconcilia col suo divenir-donna e s'avvia verso un processo d'autoguarigione che lo riconduce alla identità Natura = Produzione (produzione d'un'umanità nuova). Schreber in effetti viene sigillato in un atteggiamento e in un apparato da travestito, in un momento in cui è praticamente guarito e ha ritrovato tutte le sue facoltà: «Mi trovo talora installato davanti a uno specchio o altrove, col dorso seminudo, e ornato come una donna di nastri, di collane false, ecc.; questo del resto non avviene che quando sono solo...» Prendiamo a prestito il nome «macchina celibe» per designare questa macchina che succede alla macchina paranoica e alla macchina miracolante, e stringe una nuova alleanza tra le macchine desideranti e il corpo senza organi per la nascita d'un'umanità nuova o di un organismo glorioso. È come dire che il soggetto è prodotto come un resto, accanto alle macchine desideranti, o che lui stesso si confonde con questa terza macchina produttrice e con la riconciliazione residua eh'essa opera: sintesi congiuntiva di consumo nella forma meravigliata d'un'«Era dunque questo!»

Michel Carrouges ha isolato, sotto il nome di «macchine celibi», un certo numero di macchine fantastiche che scopriva nella letteratura. Gli esempi che invoca son assai vari, e non sembrano a prima vista poter rientrare sotto la stessa categoria: la *Mariée mise à nu...* di Duchamp, la macchina della *Colonia penale* di Kafka, le macchine di Raymond Roussel, quelle del *Supermaschio* di Jarry, certe macchine di Edgar Poe, l'*Eva futura* di Villiers, ecc.¹⁶. Tuttavia i tratti che fondano l'unità, di variabile importanza a seconda dell'esempio considerato, sono i seguenti: innanzitutto la macchina celibe porta testimonianza d'una vecchia macchina paranoica, coi suoi supplizi, le sue ombre, la sua vecchia Legge. In se stessa, tuttavia, non è una macchina paranoica. Tutto la distingue da questa, i suoi ingranaggi, carrello, forbici, lancette, magneti, raggi. Persino nei supplizi o nella morte che porta, essa manifesta qualcosa di nuovo, una potenza solare. In secondo luogo, questa trasfigurazione non può spiegarsi col carattere miracolante che la macchina deve all'iscrizione che cela, benché celi effettivamente le più alte iscrizioni (cfr. la registrazione posta da Edison nell'*Eva futura*). C'è un consumo attuale della nuova macchina, un piacere che si può qualificare d'autoerotico o piuttosto d'automatico in cui si celebrano le nozze d'una nuova alleanza, nuova nascita, estasi sfolgorante, come se l'erotismo macchinale liberasse altre potenze illimitate.

La questione diventa: cosa produce la macchina celibe, cosa si produce grazie ad essa? La risposta sembra essere: quantità intensive. C'è un'esperienza schizofrenica delle quantità intensive allo stato puro, a un punto quasi insopportabile, - una miseria e una gloria celibi provate al più alto grado, come un clamore sospeso tra la vita e la morte, un sentimento di passaggio intenso, stati d'intensità pura e cruda spogliati della loro figura e della loro forma. 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. Delirio e allucinazione sono secondari rispetto all'emozione veramente primaria che non prova dapprima che delle intensità, dei divenire, dei passaggi¹⁷. Donde provengono queste intensità pure? Da due forze precedenti, ripulsione e attrazione, e dall'opposizione di queste due forze. Non che le intensità siano

esse stesse in opposizione le une con le altre e s'equilibrano attorno ad uno stato neutro. Al contrario, esse sono tutte positive a partire dall'intensità = 0 che designa il corpo pieno senza organi. E formano delle cadute o dei rialzi relativi secondo il loro rapporto complesso e la proporzione d'attrazione e di repulsione insita nella loro causa. Insomma, l'opposizione delle forze d'attrazione e di ripulsione produce una serie aperta d'elementi intensivi, tutti positivi, che non esprimono mai l'equilibrio finale di un sistema, ma un numero illimitato di stati stazionari metastabili attraverso cui passa un soggetto. Profondamente schizoide è la teoria kantiana secondo cui le quantità intensive riempiono la *materia senza vuoto* per gradi diversi. Secondo la dottrina del presidente Schreber, *l'attrazione e la ripulsione producono intensi stati di nervi* che riempiono il corpo senza organi per gradi diversi, attraverso cui passa il soggetto Schreber, quando diventa donna, quando diventa non poche altre cose ancora secondo un circolo d'eterno ritorno. I seni sul torso nudo del presidente non sono né deliranti né allucinatori; essi designano innanzitutto una frangia d'intensità, una zona d'intensità sul suo corpo senza organi. Il corpo senza organi è un uovo: è attraversato da assi e da soglie, da latitudini, da longitudini, da geodetiche, è attraversato da *gradienti* che segnano i divenire e i passaggi, le destinazioni di colui che vi si sviluppa. Nulla qui è rappresentativo, ma tutto è vita e vissuto: l'emozione vissuta dei seni non rassomiglia a seni, non li rappresenta, più di quanto una zona predestinata nell'uovo non rassomigli all'organo che vi sarà indotto. Nient'altro che frange d'intensità, potenziali, soglie, gradienti. Esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intenso e vivente della materia: «quest'emozione situata fuori del punto particolare in cui lo spirito la ricerca... quest'emozione che rende allo spirito il suono sconvolgente della materia, tutta l'anima vi si cola e passa nel suo fuoco ardente»¹⁸.

Come si è potuto rappresentar lo schizo come straccio autistico, separato dal reale e tagliato fuori dalla vita? Peggio: come ha potuto la psichiatria farne praticamente uno straccio, ridurlo allo stato d'un corpo senza organi divenuto morto - lui che s'installava nel punto insopportabile ove lo spirito tocca la materia e ne vive ogni intensità, la consuma? E non bisognerebbe porre questo interrogativo in rapporto con un altro, in apparenza assai differente: come fa la psicanalisi per ridurre, il nevrotico questa volta, ad una povera creatura che consuma eternamente papà-mamma, e nient'altro? Come si è potuta ridurre la sintesi congiuntiva dell'«Era dunque questo!» del «Sono dunque io», all'eterna e tetra scoperta dell'Edipo, «È dunque mio padre, è dunque mia madre...» Non possiamo ancora rispondere a tali questioni. Vediamo solo a qual punto il consumo d'intensità pure sia estraneo alle figure familiari, e quanto il tessuto congiuntivo dell'«È dunque...» sia estraneo al tessuto edipico. Come riassumere tutto questo movimento vitale? Secondo un primo cammino (via breve): i punti di disgiunzione sul corpo senza organi formano cerchi di convergenza intorno alle macchine desideranti; allora il soggetto, prodotto come residuo accanto alla macchina, appendice o pezzo adiacente alla macchina, passa per tutti gli stati del cerchio e passa da un cerchio all'altro. Lui stesso non è al centro, occupato dalla macchina, ma ai limiti, senza identità fissa, sempre decentrato, *concluso* dagli stati attraverso cui passa. Così gli avvolgimenti tracciati dall'innominabile «ora bruschi e brevi, come valzati, ora d'un'ampiezza di parabola», con Murphy, Watt, Mercier come stati, senza che la famiglia centri per nulla. Oppure, altro cammino più complesso, ma che si riduce alla stessa cosa: attraverso la macchina paranoica e la macchina miracolante, le proporzioni di attrazione e di ripulsione sul corpo senza organi producono nella macchina celibe una serie di stati a partire da zero; e 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).

È quel che Klossowski ha ammirevolmente mostrato nel suo commento a Nietzsche: la presenza della *Stimmung* come emozione materiale, costitutiva del più alto pensiero e della percezione più acuta¹⁹. «Le forze centrifughe non fuggono per sempre il centro, ma vi si accostano di nuovo per allontanarsene da capo: tali sono le veementi oscillazioni che sconvolgono un individuo sinché non ricerca che il suo proprio centro e non vede il circolo di cui lui stesso fa parte; infatti le oscillazioni lo sconvolgono proprio perché ciascuna corrisponde a un individuo diverso da quello che crede di essere, dal punto di vista dell'introvabile centro. Un'identità quindi è essenzialmente fortuita e una serie di individualità devono essere percorse da ciascuna, perché il fortuito di questa o di quella le rendano tutte necessarie». Le forze d'attrazione e di ripulsione, di fioritura e di decadenza, producono una serie di stati intensivi a partire dall'intensità = 0 che designa il corpo senza organi («quel che è singolare, è che anche qui un nuovo afflusso è necessario, solo per significare quest'assenza»). Non c'è l'io-Nietzsche, professore di filologia, che perde d'un tratto la ragione, e che si identificherebbe a strani personaggi; c'è il soggetto-nietzschiano che passa per una serie di stati, e che identifica i nomi della storia a tali stati: *tutti i nomi della storia, sono io...* Il soggetto si stende sul contorno del circolo di cui l'io ha disertato il centro. Al centro c'è la macchina del desiderio, la macchina celibe dell'eterno ritorno. Soggetto residuo della macchina, il soggettonietzschiano trae un premio euforico (*Voluptas*) da tutto ciò ch'essa fa funzionare, e che il lettore aveva creduto fosse solo l'opera a frammenti di Nietzsche: «Nietzsche crede ormai di perseguire, non la realizzazione di un sistema, ma l'applicazione di un programma... nella forma dei residui del discorso nietzschiano, divenuti in qualche modo il repertorio del suo istrionismo». Non identificarsi a persone, ma identificare i nomi della storia a zone d'intensità sul corpo senza organi; e ogni volta il soggetto grida: «Sono io, sono dunque io!» Non si è mai fatta tanta storia come lo schizoide, né nel modo in cui egli la fa. In una sola volta consuma la storia universale. Cominciavamo col definirlo come *Homo natura*, ed eccolo per finire *Homo historia*. Dall'uno all'altro, il lungo cammino che va da Hölderlin a Nietzsche, e che precipita («Difficilmente l'euforia riuscirebbe a prolungarsi in Nietzsche così a lungo come l'alienazione contemplativa di Hölderlin... La visione del mondo accordata a Nietzsche non inaugura una successione più o meno regolare di paesaggi o di nature morte, che abbraccia una quarantina d'anni; è la parodia rammemorante di un evento: un solo attore per mimarla in una giornata solenne — poiché tutto si pronuncia e riscompare in una sola giornata - dovesse pure esser durata dal 31 dicembre al 6 gennaio - al di là del calendario ragionevole»),

4. *Psichiatria materialistica.*

La celebre tesi dello psichiatra Clerambault sembra ben fondata: il delirio, col suo carattere globale sistematico, è secondario rispetto a fenomeni d'automatismo parcellari e locali. Effettivamente, il delirio qualifica la registrazione che raccoglie il processo di produzione delle macchine desideranti; e benché abbia sintesi e affezioni proprie, come si vede nella paranoia e nelle forme paranoide della schizofrenia, non costituisce una sfera autonoma, ma è secondario rispetto al funzionamento e ai colpi a vuoto delle macchine desideranti. Tuttavia Clerambault si serviva del termine «automatismo (mentale)» per designare solo fenomeni atematici d'eco, di sonorizzazione, d'esplosione, di non senso, in cui vedeva l'effetto meccanico d'infezioni o di intossicazioni.

Spiegava una parte del delirio, a sua volta, come un effetto dell'automatismo; quanto all'altra parte, «personale», essa era di natura reattiva e rimandava al «carattere», le cui manifestazioni potevano del resto anticipare l'automatismo (il carattere paranoico, ad esempio)²⁰. Così, nell'automatismo Clerambault non vedeva che un meccanismo neurologico nel senso più generale della parola, e non un processo di produzione economico che mettesse in gioco macchine desideranti; e, per la storia, si accontentava di invocare il carattere innato o acquisito. Clerambault è il Feuerbach della psichiatria, nel senso in cui Marx dice: «Nella misura in cui Feuerbach è materialista, in lui non s'incontra la storia, e nella misura in cui prende in considerazione la storia, non è materialista». Una psichiatria veramente materialista è definita al contrario da una duplice operazione: introdurre il desiderio nel meccanismo, introdurre la produzione nel desiderio.

Non c'è una profonda differenza tra il falso materialismo e le forme tipiche dell'idealismo. La teoria della schizofrenia è contrassegnata da tre concetti che costituiscono la sua formula trinitaria: la dissociazione (Kraepelin), l'autismo (Bleuler), lo spazio-tempo o l'essere per il mondo (Binswanger). L'uno è un concetto esplicativo che pretende di indicare il disordine specifico o il deficit primario. L'altro è un concetto comprensivo che indica la specificità dell'effetto: il delirio stesso o il taglio, «il distacco dalla realtà accompagnato da una predominanza relativa o assoluta della vita interiore». Il terzo è un concetto espressivo, che scopre o riscopre l'uomo delirante nel suo mondo specifico. I tre concetti hanno in comune di ricondurre il problema della schizofrenia all'io, per il tramite dell'«immagine del corpo» (ultima incarnazione dell'anima, ove si confondono le esigenze dello spiritualismo e del positivismo). Tuttavia l'io, è come papà-mamma, è un pezzo che lo schizo non ci crede più. È al di là, dietro, sotto, altrove, ma non in quei problemi lì. E là ove è, ci sono problemi, sofferenze insormontabili, povertà insopportabili; ma perché volerlo ricondurre a ciò da cui è uscito, rimettere in quei problemi che non sono più i suoi, schernire la sua verità alla quale si è creduto di rendere un bastevole omaggio facendole idealmente tanto di cappello? Si dirà che lo schizo non può più dire io, e che bisogna restituirgli questa sacra funzione d'enunciazione. È quel ch'egli riassume dicendo: mi ri-sistemano. «Non dirò più io, non lo dirò mai più, è troppo stupido. Al posto metterò, ogni volta che lo sentirò, la terza persona, se ci penso, se li diverte. Questo non cambierà nulla». E se ridice io, neanche queste cambia qualcosa. Talmente fuori da questi problemi, talmente al di là. Neanche Freud esce da questo angusto punto di vista dell'io. E quel che glielo impediva era la sua propria formula trinitaria, l'edipica, la nevrotica: papà-mamma-io. Bisognerà chiedersi se l'imperialismo analitico del complesso di Edipo non abbia condotto Freud a ritrovare, a garantire con la sua autorità lo spiacevole concetto d'autismo applicato alla schizofrenia. Perché insomma, non bisogna nascondersi nulla - a Freud non piacciono gli schizofrenici, non gli piace la loro resistenza all'«edipizzazione», ha piuttosto tendenza a trattarli come bestie: prendono le parole per cose - dice — sono apatici, narcisisti, tagliati fuori dal reale, incapaci di transfert, somigliano a filosofi, «somialtanza indesiderabile». Ci si è spesso posti la questione del modo di concepire analiticamente il rapporto tra pulsioni e simboli, tra simbolo e simboleggiato. È un rapporto *causale*, oppure di *comprensione* o d'*espressione*) La questione è posta troppo teoricamente. Poiché, infatti, non appena ci mettono nell'Edipo, non appena ci misurano coll'Edipo, il gioco è fatto, e si è soppresso il solo rapporto autentico che era di produzione. La grande scoperta della psicanalisi è stata quella della produzione desiderante, delle produzioni dell'inconscio. Ma, con Edipo, questa scoperta è stata presto occultata da un nuovo idealismo: all'inconscio come fabbrica si è sostituito un teatro antico; alle unità di produzione dell'inconscio si è sostituita la rappresentazione; all'inconscio produttivo si è sostituito un inconscio che non poteva più che esprimersi (il mito, la tragedia, il sogno...)

Ogni volta che si riconduce all'io il problema dello schizofrenico, non si può più che «assaporare» un'essenza o specificità supposte dello schizo, magari con amore e pietà, o per risputarla con disgusto. Una volta come io dissociato, una volta come io scisso, un'altra volta, la più carina, come io che non aveva cessato di essere, che era — là specificamente, ma nel suo mondo, e che si lascia ritrovare da uno psichiatra scaltro, un superosservatore comprensivo, insomma un fenomenologo. Ricordiamoci ancora, qui, dell'avvertimento di Marx: dal gusto del frumento non si indovina chi l'ha coltivato, dal prodotto non si indovinano il regime e i rapporti di produzione. Il prodotto appare tanto più specifico, inenarrabilmente specifico, quanto più lo si riconduce a *forme ideali di causazione, di comprensione o di espressione*, ma non al *processo reale di produzione da cui dipende*. Lo schizofrenico appare tanto più specifico e personificato quanto più si arresta il processo, o se ne fa uno scopo, o lo si fa evolvere nel vuoto all'infinito, in modo da provocare «l'orribile estremità in cui l'anima e il corpo finiscono col perire» (l'Autista). Il famoso stato terminale di Kraepelin... Non appena, al contrario, si fissa il processo materiale di produzione, la specificità del prodotto tende a svanire, nello stesso tempo in cui appare la possibilità di un altro «compimento». Prima di essere l'affezione dello schizofrenico artificializzato, personificato nell'autismo, la schizofrenia è il processo della produzione del desiderio e delle macchine desideranti. Come si passa dall'uno all'altra, e questo passaggio è inevitabile? Questa resta la questione importante. Su questo punto, come su altri, Jaspers ha fornito le più preziose indicazioni, perché il suo «idealismo» era singolarmente atipico. Opponendo il concetto di processo a quelli di reazione o di sviluppo della personalità, egli pensa il processo come rottura, intrusione, al di fuori d'un rapporto fittizio coll'io, per sostituirvi un rapporto col «demonico» nella natura. Gli mancava solo questo, concepire il processo come realtà materiale economica, come processo di produzione nell'identità Natura = Industria, Natura = Storia.

In certo qual modo, 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 (*manque*), mancanza d'oggetto, mancanza dell'oggetto reale. È vero che l'altra parte, la parte «produzione», non è ignorata. È anzi merito di Kant l'aver operato nella teoria del desiderio una rivoluzione critica, definendolo come «la facoltà d'essere colle sue rappresentazioni causa della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni». Ma non a caso, per illustrare questa definizione, Kant invoca le credenze superstiziose, le allucinazioni e i fantasmi: sappiamo bene che l'oggetto reale non può essere prodotto che da una causalità e da meccanismi esterni, ma questo sapere non ci impedisce di credere al potere interno del desiderio di generare il suo oggetto, magari in forma irreali, allucinatoria o fantasmata, e di rappresentare questa causalità nel desiderio stesso²¹. La realtà dell'oggetto in quanto prodotto dal desiderio è dunque la *realtà psichica*. Si può dire allora che la rivoluzione critica non cambia nulla all'essenziale: questo modo di concepire la produttività non rimette in questione la concezione classica del desiderio come mancanza, ma poggia su di essa, si puntella su di essa, e si accontenta di approfondirla. In effetti, se il desiderio è mancanza dell'oggetto reale, la sua stessa realtà risiede in una «essenza della mancanza» che produce l'oggetto fantasmato. Il desiderio così concepito come produzione, ma produzione di fantasmi, è stato perfettamente illustrato dalla psicanalisi. Al livello più basso dell'interpretazione, ciò significa che l'oggetto reale di cui il desiderio è mancante rinvia per conto suo a una produzione naturale o sociale estrinseca, mentre il desiderio produce intrinsecamente un immaginario che fiancheggia la realtà, come se ci fosse «un oggetto sognato dietro ogni oggetto reale» o una produzione mentale dietro le produzioni reali. E

certo la psicanalisi non è costretta a sfociare così in uno studio dei gadgets e dei mercati nella forma più miserabile d'una psicanalisi dell'oggetto (psicanalisi del pacchetto di pasta, dell'automobile o del «coso»). Ma anche quando il fantasma è interpretato in tutta la sua estensione, non più come oggetto, ma come una macchina specifica che mette in scena il desiderio, questa macchina è solo teatrale, e lascia sussistere la complementarità di ciò che separa: allora è il bisogno ad essere definito dalla mancanza relativa e determinata del suo proprio oggetto, mentre il desiderio appare come ciò che produce il fantasma o produce se stesso staccandosi dall'oggetto, ma raddoppiando la mancanza portandola all'assoluto, facendone un'«incurabile insufficienza d'essere», una «mancanza-ad-essere» che è la vita. Di qui la presentazione del desiderio come *puntellato* sui bisogni, la produttività del desiderio continuando a farsi sullo sfondo dei bisogni, e del loro rapporto di mancanza coll'oggetto (teoria del puntellamento). In breve, quando si riduce la produzione desiderante a una produzione di fantasma, ci si accontenta di trarre tutte le conseguenze dal principio idealistico che definisce il desiderio come una mancanza, e non come produzione, produzione «industriale». Clément Rosset dice benissimo: ogni volta che si insiste su una mancanza di cui il desiderio mancherebbe per definire il suo oggetto «il mondo si vede raddoppiato da un altro mondo quale che sia, a favore dell'itinerario seguente: l'oggetto manca al desiderio; dunque il mondo non contiene tutti gli oggetti, ne manca almeno uno, quello del desiderio; dunque esiste un altrove che contiene la chiave del desiderio (di cui il mondo manca)»²².

Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di *sintesi passive* che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione. Il reale ne deriva, è il risultato delle sintesi passive del desiderio come autoproduzione dell'inconscio. Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. 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, in quanto macchina di macchina. Il desiderio è macchina, anche l'oggetto del desiderio è macchina collegata, cosicché il prodotto viene prelevato su del produrre, e qualcosa si stacca dal produrre al prodotto, qualcosa che darà un resto al soggetto nomade e vagabondo. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso²³. Non esiste forma d'esistenza particolare che si possa chiamare realtà psichica. Come dice Marx, non c'è mancanza, c'è passione come «essere oggetto naturale e sensibile». Non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma, al contrario, sono i bisogni che derivano dal desiderio: sono controprodotti nel reale prodotto dal desiderio. La mancanza è un contreffetto del desiderio; essa è deposta, sistemata, vacuolizzata nel reale naturale e sociale. Il desiderio si tien sempre vicino alle condizioni d'esistenza oggettiva, le assume e le segue, non sopravvive loro, si sposta con esse, e per questo è così facilmente desiderio di morire, mentre il bisogno segna l'allontanamento di un soggetto che ha perduto il desiderio perdendo la sintesi passiva di tali condizioni. Il bisogno come pratica del vuoto non ha altro senso: andare a cercare, a catturare, a parassitare le sintesi passive là ove stanno. Abbiamo un bel dire: non siamo erba, è un pezzo che abbiamo perduto le sintesi clorofilliane, bisogna pur mangiare... Il desiderio diventa allora questa abietta paura di mancare. Ma appunto, questa frase, non sono i poveri o i defraudati a pronunciarla. Loro, al contrario, sanno che son vicini all'erba, e che il desiderio ha «bisogno» di poche cose, *non le cose che si lasciano loro, ma le cose stesse di cui non si cessa di spossessarli*, e che non costituivano una mancanza nell'intimo del soggetto, ma piuttosto la oggettività dell'uomo, l'essere oggettivo dell'uomo per cui desiderare è produrre, produrre in realtà. Il reale non è impossibile, nel reale anzi, tutto è possibile, tutto diventa possibile. Non è il desiderio ad esprimere una mancanza molare nel soggetto, è l'organizzazione molare a destituire il desiderio dal

suo essere oggettivo. I rivoluzionari, gli artisti, i veggenti, si accontentano di essere oggettivi, nient'altro che oggettivi: sanno che il desiderio stringe la vita con una potenza produttrice, e che la riproduce in modo tanto più intenso quanto meno bisogni ha. E tanto peggio per chi crede che è facile a dirsi, o che è un'idea nei libri. «Dalle poche letture fatte, avevo tratto la conclusione che gli uomini che maggiormente s'immergevano nella vita, che la modellavano, che erano la vita stessa, mangiavano poco, dormivano poco, non possedevano che pochi beni, se ne avevano. Alimentavano poche illusioni in materia di dovere, di procreazione, ai fini limitati di perpetuare la famiglia o di difendere lo Stato... Il mondo dei fantasmi è quello che non abbiamo finito di conquistare. E' un mondo del passato, non dell'avvenire. Andare avanti aggrappandosi al passato, è trascinarsi dietro le palle del forzato»²⁴. Il vivente veggente, è Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano. Sappiamo bene donde proviene la mancanza - e il suo correlato oggettivo, il fantasma. La mancanza è disposta, organizzata, nella produzione sociale. Essa è controprodotta dall'istanza d'antiproduzione che si piega sulle forze produttive e se le appropria.

Non viene mai prima; la produzione non è mai organizzata in funzione di una mancanza anteriore, è la mancanza che viene a situarsi, a vacuolizzarsi, a propagarsi secondo l'organizzazione d'una produzione preliminare²⁵. Questa pratica del vuoto come economia di mercato, è l'arte di una classe dominante: organizzare la mancanza nell'abbondanza di produzione, far spostare tutto il desiderio verso la grande paura di mancare, far dipendere l'oggetto da una produzione reale che si suppone esterna al desiderio (le esigenze della razionalità), mentre la produzione del desiderio passa nel fantasma (nient'altro che il fantasma).

Non c'è da una parte una produzione sociale di realtà, e dall'altra una produzione desiderante di fantasma. Tra queste due produzioni non si stabilirebbero che legami secondari d'introiezione e di proiezione, come se alle pratiche sociali si abbinassero pratiche mentali interiorizzate, oppure come se le pratiche mentali si proiettassero nei sistemi sociali, senza che le une intacchino mai le altre. Sintantoché ci accontentiamo di stabilire un parallelo tra il danaro, l'oro, il capitale e il triangolo capitalistico da una parte e la libido, l'ano, il fallo e il triangolo familiare dall'altra, ci abbandoniamo a un piacevole passatempo; ma i meccanismi del danaro restano del tutto indifferenti alle proiezioni anali di coloro che lo maneggiano. Il parallelismo Marx-Freud resta del tutto sterile ed indifferente, mettendo in scena termini che si interiorizzano o si proiettano l'uno nell'altro senza cessare d'essere estranei, come nella famosa equazione da oro = = merda. In verità, *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, di alcuna operazione psichica, di alcuna trasformazione, per investire le forze produttive e i rapporti di produzione. *Non c'è che desiderio e socialità, e nient'altro*. Anche le forze più mortifere e repressive della riproduzione sociale sono prodotte dal desiderio, nell'organizzazione che ne deriva in tale o tal'altra condizione che dovremo analizzare. 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?» Come si arriva a gridare: «ancor più imposte, meno pane!» Come dice Reich, il sorprendente non è che della gente rubi, che altri facciano sciopero, ma piuttosto che gli affamati non rubino sempre e che gli sfruttati non facciano sempre sciopero: perché degli uomini sopportano da secoli lo sfruttamento, l'umiliazione, la schiavitù, al punto di *volerle* non solo per gli altri, ma anche per se stessi? Mai Reich è pensatore così grande come quando rifiuta di invocare un misconoscimento o un'illusione delle masse per spiegare il fascismo, e reclama una spiegazione tramite il desiderio, in termini di

desiderio: no, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo in tal momento, in tali circostanze, ed è questo che occorre spiegare, la perversione del desiderio, gregario²⁶. Reich tuttavia non riesce a dare una risposta sufficiente, perché a sua volta ripristina quel che stava abbattendo, distinguendo la razionalità così com'è o dovrebbe essere nel processo della produzione sociale, e l'irrazionale nel desiderio, il secondo soltanto essendo di competenza della psicanalisi. Riserva allora alla psicanalisi la spiegazione del «negativo», del «soggettivo», e dell'«inibito» nel campo sociale. Si riconduce necessariamente a un dualismo tra l'oggetto reale razionalmente prodotto, e la produzione fantasmatica irrazionale²⁷. Rinuncia a scoprire la *comune misura o la coestensività del campo sociale e del desiderio*. Il fatto è che, per fondare veramente una psichiatria materialistica, gli mancava la categoria di produzione desiderante, cui il reale fosse sottoposto tanto nelle forme dette razionali che in quelle irrazionali.

L'esistenza massiccia di una repressione sociale relativa alla produzione desiderante non intacca per nulla il nostro principio: il desiderio produce del reale, o anche: la produzione desiderante non è altro che la produzione sociale. Non si tratta di riservare al desiderio una forma particolare d'esistenza, una realtà mentale o psichica che si opporrebbe alla realtà materiale della produzione sociale. Le macchine desideranti non sono macchine fantasmatiche o oniriche, che si distinguerebbero dalle macchine tecniche e sociali, e che si affiancherebbero ad esse. I fantasmi sono piuttosto espressioni secondarie, che derivano dall'identità di due sorte di macchine in un ambiente dato. Così il fantasma non è mai individuale; è *fantasma di gruppo*, come ha saputo mostrare l'analisi istituzionale. E ci sono due sorte di fantasmi di gruppo, perché l'identità può essere letta nei due sensi, a seconda che le macchine desideranti siano prese nelle grandi masse gregarie che esse formano, o a seconda che le macchine sociali siano ricondotte alle forze elementari del desiderio che le formano. Può dunque capitare, nel fantasma di gruppo, che la libido investa il campo sociale esistente, anche nelle sue forme più repressive; oppure al contrario che essa proceda ad un contrinvestimento che innesta sul campo sociale esistente il desiderio rivoluzionario (le grandi utopie socialiste del XIX secolo, ad esempio, funzionano non come modelli ideali, ma come fantasmi di gruppo, cioè come agenti della produttività reale del desiderio che rendono possibile un disinvestimento o una «disistituzione» del campo sociale attuale, a profitto d'una istituzione rivoluzionaria del desiderio stesso). Ma, tra le due, tra le macchine desideranti e le macchine sociali tecniche, non c'è mai differenza di natura. C'è sì una distinzione, ma solo una distinzione di regime, secondo *rappporti di grandezza*. Sono le stesse macchine, eccettuato il regime; ed è quel che mostrano i fantasmi di gruppo.

Quando precedentemente abbozzavamo un parallelo tra la produzione sociale e la produzione desiderante, per mostrare nei due casi la presenza d'un'istanza d'antiproduzione pronta a piegarsi sulle forme produttive e ad appropriarsele, tale parallelismo non interferiva assolutamente nel rapporto tra esse. Potevamo solo precisare certi aspetti riguardanti la distinzione di regime. In primo luogo, le macchine tecniche non funzionano evidentemente se non a condizione di non essere guaste; il loro limite proprio è l'usura, non il guasto. Marx può fondarsi su questo principio semplice per mostrare che il regime delle macchine tecniche è quello d'una salda distinzione tra mezzo di produzione e prodotto, grazie a cui la macchina trasmette al prodotto il valore, e solo il valore che perde logorandosi. Le macchine desideranti al contrario non cessano di guastarsi funzionando, non funzionano che guaste: del produrre si innesta sempre sul prodotto, e i pezzi della macchina sono altresì il suo combustibile. L'arte utilizza spesso questa proprietà creando veri e propri fantasmi di gruppo che cortocircuitano la produzione sociale con una produzione desiderante, e introducono una funzione di guasto nella riproduzione di macchine tecniche. Così i violini bruciati d'Arman, e le

vetture compresse di César. Più generalmente, il metodo di paranoia critica di Dalí assicura l'esplosione di una macchina desiderante in un oggetto di produzione sociale. Ma già Ravel preferiva il guasto all'usura, e sostituiva al minimo o allo spegnimento graduale le fermate brusche, le esitazioni, le vibrazioni, i colpi a vuoto, le rotture²⁸. L'artista è il signore degli oggetti; egli reintegra nella sua arte oggetti rotti, bruciati, guasti per ricondurli al regime delle macchine desideranti il cui guasto fa parte del funzionamento stesso; presenta macchine paranoiche, miracolanti, celibi come altrettante macchine tecniche, salvo a minare le macchine tecniche con macchine desideranti. Ben più, l'opera d'arte è macchina desiderante essa stessa. L'artista ammuccia il suo tesoro per una prossima esplosione, e proprio per questo trova che le distruzioni, veramente, non giungono abbastanza presto.

Ne consegue una seconda differenza di regime: le macchine desideranti producono da sé dell'antiproduzione, mentre l'antiproduzione propria alle macchine tecniche è prodotta soltanto nelle condizioni estrinseche della riproduzione del processo (benché tali condizioni non vengano come un «dopo»). Per questo le macchine tecniche non sono una categoria economica, e rinviano sempre a un socius o macchina sociale che non si confonde con esse, e che condiziona tale riproduzione. Una macchina tecnica non è dunque causa, ma solo indice d'una forma generale della produzione sociale: così le macchine manuali e le società primitive, la macchina idraulica e la forma asiatica, la macchina industriale e il capitalismo. Quando dunque ponevamo il socius come l'analogo di un corpo pieno senza organi, sussisteva nondimeno una differenza importante. Le macchine desideranti infatti sono la categoria fondamentale dell'economia del desiderio, producono di per se stesse un corpo senza organi e non distinguono gli agenti dai loro propri pezzi, né i rapporti di produzione dai loro propri rapporti, né la socialità dalla tecnicità. Le macchine desideranti sono contemporaneamente tecniche e sociali. Proprio in questo senso la produzione desiderante è il luogo d'una rimozione originaria, mentre la produzione sociale è il luogo della repressione, e, da questa a quella, s'esercita qualcosa che somiglia alla rimozione secondaria «propriamente detta»: tutto dipende qui dalla situazione del corpo senza organi, o dal suo equivalente, a seconda che sia risultato interno o condizione estrinseca (cambia segnatamente il ruolo dell'istinto di morte).

Tuttavia sono le stesse macchine, a due regimi diversi — benché sia una strana avventura per il desiderio, desiderare la repressione. Non c'è che una produzione, quella del reale. E possiamo di certo esprimere quest'identità in due modi, ma questi due modi costituiscono l'autoproduzione dell'inconscio come ciclo. Possiamo dire che ogni produzione sociale deriva dalla produzione desiderante in determinate condizioni: dapprima l'*Homo natura*. Ma dobbiamo dire altresì, e più esattamente, che la produzione desiderante è innanzitutto sociale, e non tende a liberarsi che alla fine (dapprima l'*Homo historia*). Il fatto è che il corpo senza organi non è dato di per se stesso in un'origine, poi proiettato nelle varie sorte di socius, come se un grande paranoico, capo dell'orda primitiva, fosse alla base dell'organizzazione sociale. La macchina sociale o socius può essere il corpo della Terra, il corpo del Despota, il corpo del Danaro. Essa non è mai una proiezione del corpo senza organi. È piuttosto il corpo senza organi ad essere l'ultimo residuo di un socius deterritorializzato. Il problema del socius è sempre stato questo: codificare i flussi del desiderio, iscriverli, registrarli, fare in modo che nessun flusso scorra senza essere tamponato, canalizzato, regolato. Quando la *macchina territoriale* primitiva non è bastata più, la *macchina dispotica* ha instaurato una sorta di surcodificazione (*surcodage*). Ma la *macchina capitalistica*, in quanto s'insedia sulle rovine più o meno lontane di uno stato dispotico, si trova in una situazione tutta nuova: la decodificazione e la deterritorializzazione dei flussi. Tale situazione, il capitalismo non l'affronta dall'esterno, poiché ne vive, vi trova la sua condizione e la sua materia ad un tempo, e l'impone con

tutta la sua violenza. La sua produzione e la sua repressione sovrane possono esercitarsi solo a tal prezzo. Esso nasce infatti dall'incontro tra due sorte di flussi, flussi decodificati della produzione sotto forma di capitale-danaro, flussi decodificati del lavoro sotto forma di «libero lavoratore». Così, contrariamente alle precedenti macchine sociali, la macchina capitalistica è incapace di fornire un codice che si applichi all'insieme del campo sociale. All'idea stessa di codice, essa ha sostituito nel danaro un'assiomatica delle quantità astratte che va sempre più lontano nel movimento della deterritorializzazione del socius. Il capitalismo tende verso una soglia di decodificazione che disfa il socius a vantaggio di un corpo senza organi, e che, su questo corpo, libera i flussi del desiderio in un campo deterritorializzato. È esatto dire in questo senso che la schizofrenia è il prodotto della macchina capitalistica, come la mania depressiva e la paranoia sono il prodotto della macchina dispotica, come la isteria è il prodotto della macchina territoriale?²⁹

La decodificazione dei flussi, la deterritorializzazione del socius costituiscono così la tendenza più essenziale del capitalismo. Questo non cessa di approssimarsi al suo limite, che è un limite propriamente schizofrenico. Tende con tutte le sue forze a produrre lo schizo come il soggetto dei flussi decodificati sul corpo senza organi — più capitalista del capitalista, più proletario del proletario. Andare sempre più lontano nella tendenza, fino al punto in cui il capitalismo si spingerebbe nella luna con tutti i suoi flussi: in verità non si è ancora visto nulla. Quando si dice che la schizofrenia è la nostra malattia, la malattia del nostro tempo, non si deve voler dire solo che la vita moderna rende pazzi. Non si tratta di modo di vita, ma di processo di produzione. Non si tratta neppure d'un semplice parallelismo, benché, dal punto di vista del fallimento dei codici, sia già più esatto, per esempio, il parallelismo tra i fenomeni di scivolamento di senso negli schizofrenici e i meccanismi di discordanza crescente a tutti i piani della società industriale. Vogliamo dire infatti che il capitalismo, nel suo processo di produzione, produce una formidabile carica schizofrenica sulla quale fa portare tutto il peso della sua repressione, ma che non cessa di riprodursi come limite del processo. Il capitalismo non cessa infatti di contrariare, d'inibire la sua tendenza nel tempo stesso in cui vi si precipita: non cessa di respingere indietro il suo limite nel tempo stesso in cui vi tende. Il capitalismo instaura o restaura ogni sorta di territorialità residue e fittizie, immaginarie o simboliche, sulle quali tenta, bene o male, di ricodificare, di tamponare, le persone derivate dalle quantità astratte. Tutto ripassa o ritorna, gli Stati, le patrie, le famiglie. È ciò che fa del capitalismo, nella sua ideologia, «lo screziato dipinto di tutto ciò che è stato creduto». Il reale non è impossibile, è sempre più artificiale. Marx chiamava legge della tendenza contrariata il duplice movimento della caduta tendenziale del saggio del profitto e dell'accrescimento della massa assoluta di plusvalore. Come corollario a questa legge, c'è il duplice movimento della decodificazione o della deterritorializzazione dei flussi, e della loro riter-riterritorializzazione violenta e fittizia. Più la macchina capitalistica deterritorializza, decodificando e assiomatizzando i flussi per estrarne il plusvalore, più i suoi apparati annessi, burocratici e polizieschi, riterritorializzano a più non posso assorbendo una parte crescente di plusvalore.

Non è certo rispetto alle pulsioni che si possono dare definizioni sufficienti, attuali del nevrotico, del perverso e dello psicotico (dato che le pulsioni non sono che le macchine desideranti stesse) ma piuttosto rispetto alle territorialità moderne. Il nevrotico rimane installato nelle territorialità residue o fittizie della nostra società, e le piega tutte su Edipo come ultima territorialità che si ricostituisce nello studio dell'analista, sul corpo pieno dello psicanalista (sì, il padrone è il padre, è anche il Capo di Stato, e anche lei, dottore...) Il perverso è colui che prende l'artificio alla lettera: ne volete, ne avrete territorialità ancor più infinitamente artificiali di quelle che la società ci propone, nuove famiglie infinitamente artificiali, società segrete e lunari. Quanto allo schizo, col suo passo vacillante

che non cessa di migrare, di errare, di barcollare, egli si addentra sempre più nella deterritorializzazione, sul suo proprio corpo senza organi al limite estremo della decomposizione del socius, ed è forse questa la sua maniera propria di ritrovare la terra, la passeggiata dello schizo. Lo schizofrenico si tiene al limite del capitalismo: né è la tendenza sviluppata, il plusprodotto, il proletario e l'angelo sterminatore. Egli confonde tutti i codici, e porta i flussi decodificati del desiderio. Il reale fluisce. I due aspetti del *processo* si toccano: il processo metafisico che ci mette in contatto col « demonico » nella natura e nel cuore della terra, il processo storico della produzione sociale che restituisce alle macchine desideranti un'autonomia rispetto alla macchina sociale deterritorializzata. La schizofrenia è la produzione desiderante come limite della produzione sociale. La produzione desiderante, e la sua differenza di regime con la produzione sociale, vengono dunque alla fine, non all'inizio. Dall'una all'altra non c'è che un divenire che è il divenire stesso della realtà. E se la psichiatria materialistica si definisce per l'introduzione del concetto di produzione nel desiderio, essa non può evitare di porre in termini escatologici il problema del rapporto finale tra la macchina analitica, la macchina rivoluzionaria e le macchine desideranti.

5. *Le macchine.*

In cosa le macchine desideranti sono veramente macchine, indipendentemente da ogni metafora? Una macchina si definisce come un sistema di tagli (*coupures*). Non si tratta affatto del taglio considerato come separazione dalla realtà; i tagli operano in dimensioni variabili secondo il carattere considerato. Ogni macchina, in primo luogo, è in rapporto con un flusso materiale continuo (*hyle*) nel quale essa recide. Essa funziona come macchina per tagliare il prosciutto: i tagli operano dei prelievi sul flusso associativo. Così l'ano e il flusso di merda ch'esso taglia; la bocca e il flusso di latte, ma anche il flusso d'aria, e il flusso sonoro; il pene e il flusso d'orina, ma anche il flusso di sperma. Ogni flusso associativo deve essere considerato come ideale (*idéel*) flusso infinito d'una coscia di porco immensa. La *hyle* designa infatti la continuità pura che una materia possiede idealmente. Quando descrive le pallottoline e polveri da fiuto dell'iniziazione, Jaulin mostra che esse sono ogni anno prodotte come un insieme di prelievo su « una successione infinita che teoricamente non ha che un'unica origine », pallottolina unica estesa sino ai limiti dell'universo³⁰. Lungi dall'opporsi alla continuità, il taglio la condiziona, implica o definisce ciò che taglia come continuità ideale. Ogni macchina è infatti, come abbiam visto, macchina di macchina. La macchina non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest'altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. Ma non lo è se non in rapporto con una terza macchina che produce idealmente, cioè relativamente, un flusso continuo infinito. Così la macchina-ano e la macchina-intestino, la macchina-intestino e la macchina-stomaco, la macchina-stomaco e la macchina-bocca, la macchina-bocca e il flusso del gregge (« e poi, e poi, e poi... ») Insomma, ogni macchina è taglio di flusso rispetto a quella su cui è innestata, ma è essa stessa flusso o produzione di flusso rispetto a quella su di essa innestata. È questa la legge di produzione di produzione. Per questo, al limite delle connessioni trasversali o transfinito, l'oggetto parziale e il flusso continuo, il taglio e la connessione fanno un tutt'uno - ovunque tagli-flusso donde sgorga il desiderio, e che sono la sua produttività, operando sempre l'innesto del produrre sul prodotto (è curioso che Melanie Klein, nella sua profonda scoperta degli oggetti parziali, trascuri a questo

proposito lo studio dei flussi e li dichiara senza importanza: ella cortocircuita così tutte le connessioni)³¹.

Connecticut, Connecticut, esclama il piccolo Joey. Bettelheim traccia il quadro di questo bambino che non vive, non mangia, non defeca, o non dorme se non innestandosi su macchine provviste di motori, di fili, di lampade, di carburatori, di eliche e di volanti: macchina elettrica alimentare, macchina-auto per respirare, macchina luminosa anale. Pochi esempi manifestano così bene il regime della produzione desiderante, e il modo in cui la rottura fa parte del funzionamento stesso, o il taglio delle connessioni meccaniche (*ma-chiniques*). Si dirà magari che questa vita meccanica, schizofrenica, esprime l'assenza e la distruzione del desiderio più che il desiderio, e che presuppone certi atteggiamenti parentali estremi di negazione cui il bambino reagisce facendosi macchina. Ma anche Bettelheim, favorevole ad una causalità edipica o preedipica, riconosce che questa non può intervenire se non in risposta ad aspetti autonomi della produttività o dell'attività del bambino, salvo a determinare poi in lui una stasi improduttiva o un atteggiamento di ritiro assoluto. C'è dunque dapprima «una reazione autonoma all'esperienza totale della vita di cui la madre non è che una parte»³². Così, non bisogna credere che sono le macchine stesse a testimoniare la perdita o la rimozione del desiderio (quel che Bettelheim traduce in termini di autismo). Ritroviamo sempre lo stesso problema: come il processo di produzione del desiderio, come le macchine desideranti del bambino si sono messe a girare nel vuoto all'infinito, in modo da produrre il bambino-macchina? Come si è trasformato il processo in scopo? Oppure come è stato vittima di un'interruzione prematura, o di un'orribile esasperazione? È solo in rapporto al corpo senza organi (occhi chiusi, naso stretto, orecchie tappate) che qualcosa è prodotto, controprodotto, che devia o esaspera tutta la produzione di cui fa tuttavia parte. Ma la macchina resta desiderio, posizione di desiderio che prosegue la sua storia attraverso la rimozione originaria e il ritorno del rimosso, nella successione delle macchine paranoiche, delle macchine miracolanti e delle macchine celibi attraverso cui Joey passa, via via che la terapeutica di Bettelheim progredisce.

Ogni macchina comporta, in secondo luogo, una sorta di codice che si trova macchinato, immagazzinato in essa. Questo codice è inseparabile non solo dalla sua registrazione e dalla sua trasmissione nelle varie regioni del corpo, ma dalla registrazione di ognuna delle regioni nei suoi rapporti con le altre. Un organo può essere associato a più flussi secondo connessioni differenti; può esitare tra più regimi, e anche assumere il regime di un altro organo (la bocca anoressica). Si pone ogni sorta di questioni funzionali: quale flusso tagliare? ove tagliare? come e con quale modalità? Che posto lasciare ad altri produttori o antiproduttori (il posto del fratellino)? Bisogna, o non bisogna soffocarsi con ciò che si mangia, mandar giù l'aria, cacare con la bocca? Ovunque le registrazioni, le informazioni, le trasmissioni, formano un reticolo di disgiunzioni di tipo diverso rispetto alle connessioni precedenti. È merito di Lacan l'aver scoperto questo ricco campo di un codice dell'inconscio, che ingloba la o le catene significanti; e l'aver così trasformato l'analisi (il testo base resta, a tal proposito, la *Lettera rubata*). Ma come è strano questo campo in virtù della sua molteplicità, al punto che non si può quasi parlare *d'una* catena o anche di *un* codice desiderante. Le catene sono dette significanti perché sono fatte di segni, ma questi segni non sono significanti di per se stessi. Il codice somiglia meno a un linguaggio che a un gergo, formazione aperta e polivoca (*polyvoque*). I segni vi appaiono di natura qualunque, indifferenti al loro supporto (o non è forse il supporto che è loro indifferente? il supporto è il corpo senza organi). Non hanno programma, lavorano a tutti i piani e in tutte le connessioni; ognuno parla la sua lingua propria, e stabilisce con altre delle sintesi tanto più dirette in trasversale quanto più rimangono indirette nella dimensione degli elementi. Le disgiunzioni proprie a tali catene non implicano ancora alcuna esclusione, le

esclusioni non potendo sorgere che per un gioco di inibitori e di repressori che determinano il supporto e fissano un soggetto specifico e personale³³. Nessuna catena è omogenea, ma assomiglia a una sfilata di lettere d'alfabeti diversi, ove sorgono d'un tratto un ideogramma, un pittogramma, la figurina d'un elefante che passa o d'un sole che si leva. D'un tratto, nella catena che mescola (senza comporli), dei fonemi, dei morfemi, ecc., appaiono i baffi di papà, il braccio alzato della mamma, un nastro, una ragazzina, un poliziotto, una scarpa. Ogni catena cattura frammenti d'altre catene da cui trae un plusvalore, come il codice dell'orchidea «trae» la figura di una vespa: fenomeno di plusvalore di codice. È tutto un sistema di spostamenti e di estrazioni a sorte che formano fenomeni aleatori parzialmente dipendenti, analoghi a una catena di Markov. Le registrazioni e trasmissioni venute da codici interni, dall'ambiente esterno, da una regione all'altra dell'organismo, si incrociano secondo le vie perpetuamente ramificate della grande sintesi disgiuntiva.

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

Queste catene sono incessantemente la sede di stacchi (*détachements*) in tutte le direzioni; ovunque delle schize (*schizes*) che valgono per se stesse e che soprattutto non bisogna colmare. Questo è dunque il secondo carattere della macchina: tagli-stacchi, che non si confondono con i tagli-prelievi. Questi si esercitano sui flussi continui, e rimandano agli oggetti parziali. Quelli concernono le catene eterogenee, e procedono per segmenti staccabili, stock mobili, come blocchi o mattoni volanti. Bisogna concepire ogni mattone come emesso a distanza, e composto di elementi eterogenei: che rinchiude non solo un'iscrizione con segni d'alfabeti diversi, ma anche figure, e poi una o più pagliuzze, e forse un cadavere. Il prelievo di flusso implica lo stacco di catena; e gli oggetti parziali della produzione presuppongono gli stock o i mattoni di registrazione, nella coesistenza e nell'interazione di tutte le sintesi. Come ci potrebbe essere prelievo parziale su un flusso, senza stacco frammentario in un codice che informa il flusso? Se poco fa dicevamo che lo schizo è al limite dei flussi decodificati del desiderio, si alludeva necessariamente ai codici sociali in cui un Significante dispotico schiaccia tutte le catene, le linearizza, le bi-univocizza, e si serve dei mattoni come di altrettanti elementi immobili per una muraglia di Cina imperiale. Ma lo schizo li stacca sempre, li dissigilla, li porta con sé in tutti i sensi per ritrovare una nuova polivocità che è il codice del desiderio. Ogni composizione, ma anche ogni decomposizione, si fa con mattoni mobili. *Diaschisis* e *diaspasis*, diceva Monakow: sia che una lesione si stenda secondo fibre che la collegano ad altre regioni e vi provochi *a distanza* fenomeni incomprensibili da un punto di vista puramente meccanicistico (ma non macchinico); sia che un disturbo della vita umorale comporti una derivazione dell'energia nervosa e l'instaurazione di direzioni spezzate, frammentate nella sfera degli istinti. I mattoni sono i pezzi essenziali delle macchine desideranti dal punto di vista del procedimento di registrazione: parti componenti e prodotti di scomposizione insieme, che non si localizzano spazialmente se non a tale o tal'altro momento, rispetto alla grande macchina cronogena che è il sistema nervoso (macchina melodica del tipo «scatola armonica», a localizzazione non spaziale)³⁴. Ciò che costituisce il pregio incomparabile del libro di Monakow e Mourgue, ciò per cui supera di gran lunga tutto il jacksonismo cui si ispira, è la teoria dei mattoni, del loro stacco e della loro frammentazione, ma soprattutto ciò che una tale teoria presuppone — l'introduzione del desiderio nella neurologia.

Il terzo taglio della macchina desiderante è il taglio-resto o residuo, che produce un soggetto accanto alla macchina, pezzo adiacente alla macchina. E tale soggetto non ha identità specifica o personale e percorre il corpo senza organi senza spezzarne l'indifferenza, proprio perché non solo è una parte accanto alla macchina, ma una parte essa stessa divisa, cui toccano parti corrispondenti agli stacchi di catena e ai prelievi di flusso operati dalla macchina. Così esso consuma gli stati attraverso cui passa, e nasce da questi stati, sempre concluso da questi stati come una parte fatta di parti, di cui ciascuna riempie in un momento il corpo senza organi. È quel che consente a Lacan di sviluppare un gioco macchinico più che etimologico, *parere* (procurare), *separare* (separare), *se parere* (generare se stesso), marcando il carattere intensivo di un tal gioco: la parte non ha nulla a che fare col tutto, «gioca da sola la sua partita. Qui il soggetto procede alla sua partorizione dalla sua partizione...; ecco perché il soggetto può procurarsi quel che qui lo concerne, uno stato che qualificheremo come civile. Nulla nella vita di qualcuno mette più accanimento ad arrivarci. Per essere *pars*, sacrificerebbe volentieri gran parte dei suoi interessi...»³⁵. Il taglio soggettivo, come gli altri tagli, non designa una mancanza, ma al contrario una parte che spetta al soggetto come parte, un reddito che spetta al soggetto come resto (anche qui, com'è inadeguato il modello edipico della castrazione!) I tagli infatti non dipendono da un'analisi, ma sono essi stessi sintesi. Sono le sintesi che producono le divisioni. Si consideri l'esempio del ritorno del latte nel rutto del bambino; esso è al contempo restituzione di prelievo sul flusso associativo, riproduzione di stacco sulla catena significativa, residuo che spetta al soggetto come parte propria. La macchina desiderante non è una metafora; è ciò che taglia ed è tagliato secondo queste tre modalità. La prima rinvia alla sintesi connettiva, e mobilita la libido come energia di prelievo. La seconda rinvia alla sintesi disgiuntiva, e mobilita il Numen come energia di stacco. La terza rimanda alla sintesi congiuntiva, alla *Vo-luptas* come energia residua. Sotto questi tre aspetti il processo della produzione desiderante è simultaneamente produzione di produzione, produzione di registrazione, produzione di consumo. Prelevare, staccare, «restare», è produrre, ed è effettuare le operazioni reali del desiderio.

6. *Il tutto e le parti.*

Nelle macchine desideranti tutto funziona contemporaneamente, ma negli iati e rotture, nei guasti e colpi a vuoto, nelle intermittenze e corti circuiti, nelle distanze e frammentazioni, in una somma che non riunisce mai le sue parti in un tutto. Qui i tagli sono infatti produttivi, essi stessi riunioni. Le disgiunzioni, in quanto disgiunzioni, sono inclusive. I consumi stessi sono passaggi, dei divenire e dei tornare. Maurice Blanchot ha saputo porre il problema in tutto il suo rigore, a livello d'una macchina letteraria: come produrre, e pensare, dei frammenti che abbiano tra loro rapporti di differenza in quanto tale, che abbiano come rapporti tra loro la loro propria differenza, senza riferimento ad una totalità immaginaria anche perduta, o a una totalità risultante anche a venire³⁶? 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. Siamo all'epoca degli oggetti parziali, dei mattoni e dei resti. Non crediamo più ai falsi frammenti che, come i pezzi della statua antica, attendono di essere completati e reincollati per comporre un'unità che è per di più unità originaria. Non crediamo più in una totalità originaria né in una totalità di destinazione. Non

crediamo più nel grigiore d'una scipita dialettica evolutiva, che pretende pacificare i pezzi perché ne arrotonda gli estremi. Non crediamo in totalità se non *accanto*. E se ci imbattiamo in tale totalità accanto a 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. «Essa sorge, ma per applicarsi questa volta all'insieme, come un certo pezzo composto a parte, nato da un'ispirazione», dice Proust dell'unità dell'opera di Balzac, ma anche della propria. E colpisce, nella macchina letteraria della *Ricerca del tempo perduto*, a qual punto tutte le parti siano prodotte come lati dissimmetrici, direzioni spezzate, scatole chiuse, vasi non comunicanti, compartimentazioni, ove anche le contiguità sono distanze, e le distanze affermazioni, pezzi di rompicapo che non provengono dallo stesso, ma da rompicapo diversi, violentemente inseriti gli uni negli altri, sempre locali e mai specifici, con gli estremi discordanti sempre forzati, profanati, addentellati gli uni negli altri, sempre con dei resti. È l'opera schizoide per eccellenza: si direbbe che la colpevolezza, le dichiarazioni di colpevolezza stanno lì solo per ridere (in termini kleiniani, si direbbe che la posizione depressiva non sia che una copertura per una posizione schizoide più profonda). Poiché i rigori della legge non esprimono che in apparenza la protesta dell'Uno, e trovano al contrario il loro oggetto vero e proprio nella assoluzione degli universi frammentati, ove la legge non riunisce nulla in Tutto, ma al contrario misura e distribuisce gli scarti, le dispersioni, gli scoppi di ciò che attinge la propria innocenza nella follia - ecco perché, al tema apparente della colpevolezza, si annoda in Proust un tutt'altro tema che lo nega, quello dell'ingenuità vegetale nella compartimentazione dei sessi, negli incontri di Charlus come nei sonni di Albertine, là ove regnano i fiori e si rivela l'innocenza della follia, follia accertata di Charlus o follia supposta di Albertine.

Dunque Proust diceva che il tutto è prodotto, che è esso stesso prodotto come una parte accanto a parti, che esso non unifica né totalizza, ma che s'applica ad esse instaurando solamente comunicazioni aberranti tra vasi non comunicanti, unità trasversali tra elementi che conservano tutta la loro "differenza nelle loro dimensioni proprie. Così, nel viaggio ferroviario, non c'è mai totalità di quel che si vede né unità dei punti di vista, se non nella *trasversale* che il viaggiatore sgomento traccia da un finestrino all'altro, «per accostare, rintelare i frammenti intermittenti e contrapposti». Accostare, rintelare, è quel che Joyce definiva «re-embodiment». Il corpo senza organi è prodotto come un tutto, ma al suo posto, nel processo di produzione, accanto a parti che non unifica né totalizza. E quando si applica ad esse, quando si piega su di esse, induce comunicazioni trasversali, sommatorie transfinite, iscrizioni polivoche o transcorsive, sulla propria superficie ove i tagli funzionali degli oggetti parziali non cessano di essere intersecati dai tagli di catene significanti e da quelli di un soggetto che vi si orizzonta. Non solo il tutto coesiste con le parti, ma è ad esse contiguo, esso stesso prodotto a parte, e applicantesi ad esse: i genetisti lo mostrano a modo loro dicendo che «gli aminoacidi vengono individualmente assimilati nella cellula, poi disposti nell'ordine conveniente da un meccanismo analogo ad uno stampo nel quale la catena laterale caratteristica di ogni acido si pone nella sua posizione propria»³⁷. In via di massima, il problema dei rapporti parti-tutto resta mal posto tanto dal meccanicismo che dal vitalismo classico, finché si considera il tutto come totalità derivata dalle parti, o come totalità originaria da cui le parti emanano, o come totalizzazione dialettica. Il meccanicismo non ha compreso più del vitalismo la natura delle macchine desideranti, e la duplice necessità di introdurre tanto la produzione nel desiderio quanto il desiderio nella meccanica.

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. Ma come spiegare ch'essa non coglie tuttavia la logica di questi oggetti? Il fatto è che, all'inizio, li pensa come

fantasmi, e li giudica dal punto di vista del consumo, non d'una produzione reale. Ella fissa meccanismi di causazione (l'introiezione e la proiezione), di effettuazione (gratificazione e frustrazione), d'espressione (il buono e il cattivo) che le impongono una concezione idealistica dell'oggetto parziale. Né lo ricollega a un processo di produzione vero e proprio come quello delle macchine desideranti. In secondo luogo, 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 (l'Oggetto completo). Gli oggetti parziali le sembrano dunque prelevati su persone globali: non solo rientreranno in totalità integrative concernenti l'io, l'oggetto e le pulsioni, ma costituiscono già il primo tipo di relazione oggettuale tra l'io, la madre e il padre. Ora è proprio qui che in fin dei conti tutto si decide. È certo che gli oggetti parziali hanno in sé una carica sufficiente per far saltare Edipo, e destituirlo dalla sciocca pretesa di rappresentare l'inconscio, di triangolarlo, di captare tutta la produzione desiderante. La questione che qui si pone non è affatto quella d'un'importanza relativa di ciò che si può chiamare *preedipico* rispetto ad Edipo (giacché «preedipico» è ancora in riferimento evolutivo o strutturale con Edipo). La questione è quella del carattere assolutamente *anedipico* della produzione desiderante. Ma, poiché conserva il punto di vista del tutto, delle persone globali e degli oggetti completi - ed anche perché, forse, ci tiene ad evitare il peggio con l'Associazione psicanalitica internazionale che ha scritto sulla sua porta «qui non entra nessuno che non sia edipico» -, M. Klein non si serve degli oggetti parziali per far saltare le pastoie di Edipo; al contrario se ne serve o finge di servirsene per diluire l'Edipo, per miniaturizzarlo, moltiplicarlo, estenderlo sino alla primissima età.

Scegliamo l'esempio del meno edipizzante degli psicanalisti proprio per mostrare quale *forcing* deve fare per commisurare ad Edipo la produzione desiderante. Questo vale a maggior ragione per gli psicanalisti che non hanno neanche più coscienza del «movimento». Non è suggestione, è terrorismo. M. Klein scrive: «La prima volta che Dick venne da me, non manifestò alcuna emozione quando la bambinaia me lo affidò. Come gli mostrai i giocattoli che avevo preparato, li guardò senza il minimo interesse. Presi un gran treno che posi accanto ad un treno più piccolo e li *designai* col nome di "treno papà" e di "treno Dick". Allora prese il treno che avevo chiamato Dick, lo fece scorrere sino alla finestra e disse "Stazione". *Gli spiegai* che "la stazione è la mamma; Dick entra nella mamma". Lasciò il treno, corse a mettersi tra la porta interna e la porta esterna della stanza, si chiuse dentro dicendo "nero" e uscì tosto di corsa. Ripeté più volte questo armeggio. *Gli spiegai* che "fa buio nella mamma; Dick è nel buio di mamma"... *Col progredire dell'analisi... Dick scopri inoltre* che il lavandino simboleggiava il corpo materno, e manifestò una straordinaria paura di bagnarsi con l'acqua»³⁸. 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: la logica degli oggetti parziali viene così ridotta a nulla. Edipo diventa dunque per noi, ora, la pietra, di paragone della logica. Poiché, come lo presentavamo all'inizio, 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; sono pezzi nelle macchine desideranti, che rinviano a un processo e a rapporti di produzione irriducibili e primari rispetto a ciò che viene registrato nella figura di Edipo.

Quando si parla della rottura Freud-Jung si dimentica troppo spesso il punto di partenza modesto e pratico: Jung notava che lo psicanalista nel transfert appariva spesso come un diavolo, un dio, uno

stregone, e che i suoi ruoli andavano singolarmente al di là delle immagini parentali. Tutto è peggiorato in seguito, ma il punto di partenza era buono. Lo stesso dicasi per il gioco dei bambini. Un bambino non gioca solo a papà-mamma. Gioca anche allo stregone, al cowboy, al gendarme e al ladro, al treno e alle automobili. Il treno non è necessariamente papà, né la stazione la mamma.

Il problema non riguarda il carattere sessuale delle macchine desideranti, ma il carattere familiare di questa sessualità. Si riconosce che, diventato grande, il bambino si trova preso in relazioni sociali che non sono più familiari. Ma siccome queste relazioni sono supposte sopraggiungere *dopo*, non ci sono che due vie possibili: o si ammette che la sessualità si sublima o si neutralizza nelle relazioni sociali (*e* metafisiche), sotto forma d'un «dopo» analitico, oppure che tali relazioni mettono in gioco un'energia non sessuale, che la sessualità si accontentava a sua volta di simboleggiare come un «aldilà» anagogico. È qui che le cose si mettono male tra Freud e Jung. Hanno almeno in comune il fatto di credere che la libido non possa senza mediazione investire un campo sociale o metafisico. Le cose non stanno così. Consideriamo un bambino che gioca o che esplora strisciando le stanze della casa. Contempla una presa elettrica, macchina il suo corpo, si serve d'una gamba come di un remo, entra in cucina, nello studio, manipola le automobili. È evidente che la presenza dei genitori è costante, e che il bambino non ha nulla senza di loro. Ma non è questo il problema. Si tratta di sapere se tutto ciò che tocca è vissuto come rappresentante dei genitori. Sin dalla nascita, la culla, il seno, la mammella, gli escrementi sono macchine desideranti in connessione con le parti del suo corpo. Ci sembra contraddittorio dire allo stesso tempo che il bambino vive tra gli oggetti parziali, e che ciò che coglie negli oggetti parziali sono le persone parentali anche in pezzi. Che il seno sia prelevato sul corpo della madre non è a rigore vero, poiché esiste come pezzo di una macchina desiderante, in connessione con la bocca, e prelevato su un flusso di latte non personale, raro o denso. Una macchina desiderante, un oggetto parziale, non rappresentano nulla: non sono rappresentativi. Sono certo supporto di relazioni e distributori d'agenti; ma tali agenti non sono persone, più di quanto queste relazioni non siano intersoggettive. Sono rapporti di produzione come tali, agenti di produzione e di antiproduzione. Bradbury lo mostra bene quando descrive la bambinaia come luogo di produzione desiderante e di fantasma di gruppo, che non combina se non oggetti parziali e agenti³⁹. Il bimbo è senza posa in famiglia: ma in famiglia, e sin dall'inizio, conduce immediatamente una formidabile esperienza non-familiare che la psicanalisi si lascia sfuggire. Il quadro di Lindner.

Non si tratta di negare l'importanza vitale e amorosa dei genitori. Si tratta di sapere quali siano il loro posto e la loro funzione nella produzione desiderante, invece di fare il contrario e di ridurre tutto il gioco delle macchine desideranti nel codice ristretto di Edipo. Come si formano posti e funzioni che i genitori occuperanno a titolo d'agenti speciali, in rapporto con altri agenti? Edipo infatti non esiste sin dall'inizio se non aperto ai quattro angoli di un campo sociale, di un campo di produzione direttamente investito dalla libido. Sembra evidente che i genitori sopraggiungano sulla superficie di registrazione della produzione desiderante. Ma è appunto tutto il problema di Edipo: sotto l'azione di quali forze la triangolazione si chiude? In quali condizioni canalizza il desiderio su di una superficie che non la comportava in se stessa? Come forma un tipo d'iscrizione per esperienze e macchinazioni che traboccano da ogni parte? In questo senso, e solo in questo senso, il bambino *riconduce* il seno come oggetto parziale alla persona della madre, e non cessa di consultare il viso materno. «Ricondurre» non designa qui una relazione naturale produttiva, ma un resoconto, un'iscrizione nell'iscrizione, nel Numen. Il bambino, sin dalla più tenera età, ha tutta una vita desiderante, tutto un insieme di relazioni non familiari con gli oggetti e le macchine del desiderio, che non si riconduce ai genitori dal punto di vista della produzione immediata, ma che è ricondotto

loro (con amore o odio) dal punto di vista della registrazione del processo, e in certe particolarissime condizioni di tale registrazione, anche se queste reagiscono sul processo stesso (*feedback*).

Proprio tra gli oggetti parziali e nelle relazioni non familiari della produzione desiderante il bambino sperimenta la sua vita e si chiede cosa sia vivere, anche se la questione deve essere «ricondata» ai genitori e non può ricevere una risposta provvisoria se non nelle relazioni familiari. «Mi ricordo che sin dall'età di otto anni, e anche prima, mi sono sempre chiesto chi fossi, che cosa fossi e perché vivere, mi ricordo all'età di sei anni in una casa del viale della Blancharde a Marsiglia (n. 59 esattamente) di essermi chiesto all'ora della merenda, pane e cioccolata che una certa donna chiamata madre mi dava, di essermi chiesto cosa fosse, essere e vivere, che cosa fosse vedersi respirare, e di aver voluto respirarmi allo scopo di provare il fatto di vivere e di vedere se mi convenisse, e in cosa mi convenisse»⁴⁰. Qui è l'essenziale: una questione si pone al bambino, che sarà forse «ricondata» alla donna chiamata mamma, ma che non è prodotta in funzione di lei, ma nel gioco delle macchine desideranti, per esempio a livello della macchina bocca-aria o della macchina da merenda — cos'è vivere, cos'è respirare, cos'è io, cos'è la macchina da respirare sul mio corpo senza organi? Il bambino è un essere metafisico. Come per il cogito cartesiano, non sussistono genitori in questi interrogativi. Ed a torto si confonde il fatto che la questione venga ricondata ai genitori (nel senso di raccontata, espressa) con l'idea ch'essa si riconduce a loro (nel senso di un rapporto naturale con loro). Inquadrando la vita del bambino nell'Edipo, facendo delle relazioni familiari l'universale mediazione dell'infanzia, ci si condanna a misconoscere la produzione dell'inconscio stesso, e i meccanismi collettivi che riguardano immediatamente l'inconscio, specialmente tutto il gioco della rimozione originaria, delle macchine desideranti e del corpo senza organi. *L'inconscio è infatti orfano*, e produce se stesso nell'identità della natura e dell'uomo. L'autoproduzione dell'inconscio sorge nel punto stesso in cui il soggetto del cogito cartesiano si scopriva senza genitori, ed anche là dove il pensatore socialista scopriva nella produzione l'unità dell'uomo e della natura, là ove il ciclo scopre la sua indipendenza nei riguardi della regressione parentale indefinita.

Io na na
a papà-mammà

Abbiamo visto come i due sensi del «processo» si confondessero: il processo come produzione metafisica del demonico nella natura, e il processo come produzione sociale delle macchine desideranti nella storia. Le relazioni sociali e le relazioni metafisiche non costituiscono un dopo o un aldilà. Tali relazioni devono essere riconosciute in tutte le istanze psicopatologiche e la loro importanza sarà tanto maggiore quanto più si avrà a che fare con sindromi psicotiche che si presentano negli aspetti più abbruttiti e desocializzati. Ora, già nella vita del bambino, sin dai comportamenti più elementari del lattante, tali relazioni si intessono con gli oggetti parziali, gli agenti di produzione, i fattori d'antiproduzione, secondo le leggi della produzione desiderante nel suo insieme. Per non aver visto, sin dall'inizio, quale fosse la natura di questa produzione desiderante, e come, in quali condizioni, sotto quali pressioni la triangolazione edipica intervenisse nella registrazione del processo, ci troviamo presi nei lacci d'un edipismo diffuso e generalizzato che sfigura radicalmente la vita del bambino con quel che segue, i problemi nevrotici e psicotici dell'adulto, e l'insieme della sessualità. Ricordiamoci, non dimentichiamo la reazione di Lawrence alla psicanalisi. La sua reticenza, almeno, non proveniva da uno sgomento di fronte alla scoperta

della sessualità. Ma aveva piuttosto l'impressione, pura impressione, che la psicanalisi stesse rinchiudendo la sessualità in una bizzarra scatola con ornamenti borghesi, in una sorta di triangolo artificiale alquanto disgustoso, che soffocava tutta la sessualità come produzione di desiderio, per rifarne, su un nuovo registro, uno «sporco segretuccio», il segretuccio familiare, un teatro intimo al posto della fantastica fabbrica, Natura e Produzione. Aveva l'impressione che la sessualità non avesse più forza o potenzialità. E forse la psicanalisi riusciva a «disinfettare lo sporco segretuccio», ma non per questo era meglio, povero e sporco segreto d'Edipo - tiranno moderno. È possibile che la psicanalisi riprenda così un vecchio tentativo di abbassare, di avvilito, di renderci colpevoli? Michel Foucault ha potuto notare quanto il rapporto della follia con la famiglia fosse fondato su uno sviluppo che interessa l'insieme della società borghese nel XIX secolo, e che affida alla famiglia funzioni attraverso cui venivano valutate le responsabilità dei suoi membri e la loro eventuale colpevolezza. Ora, nella misura in cui la psicanalisi racchiude la follia in un «complesso parentale» e ritrova la confessione di colpevolezza nelle figure d'autopunizione che risultano dall'Edipo, non innova, *ma porta a termine ciò che la psichiatria del XIX secolo aveva iniziato*: far emergere un discorso familiare e moralizzato dalla patologia mentale, legare la follia «alla dialettica semireale semiimmaginaria della Famiglia», decifrarvi «l'attentato incessante contro il padre», «il sordo cozzare degli istinti contro la solidità dell'istituzione familiare e contro i simboli più arcaici»⁴¹. Allora, invece di partecipare ad un'impresa di liberazione effettiva, la psicanalisi prende parte all'opera di repressione borghese più generale, quella che consiste nel mantenere l'umanità europea (?) sotto il giogo di papà-mamma, *e nel non finirla mai con quel problema.*

Capitolo secondo. Psicanalisi e familiarismo: la sacra famiglia

I. *L'imperialismo di Edipo.*

Edipo ristretto è la figura del triangolo papà-mamma-io, la costellazione familiare in persona. Ma quando la psicanalisi ne fa il suo dogma, non ignora l'esistenza di relazioni dette preedipiche nel bambino, esoedipiche nello psicotico, paraedipiche in altri popoli. La funzione di Edipo come dogma, o «complesso nucleare», è inseparabile da un forcing grazie al quale il teorico psicanalista si eleva alla concezione di un Edipo generalizzato. Da una parte tiene conto, per ogni soggetto dell'uno o dell'altro sesso, d'una serie intensiva di pulsioni, affetti e relazioni che uniscono la forma normale e positiva del complesso alla sua forma inversa o negativa: Edipo di serie, come Freud lo presenta in *l'io e l'Es*, e che consente all'occorrenza di ricondurre le fasi preedipiche al complesso negativo. D'altra parte tiene conto della coesistenza in estensione dei soggetti stessi, e delle loro molteplici interazioni: Edipo di gruppo, che riunisce collaterali, discendenti e ascendenti (in tal modo la resistenza visibile dello schizofrenico alla edipizzazione, l'assenza evidente di legame edipico possono essere assorbite in una costellazione che comprende i nonni [*grand-parentale*], sia che si stimi necessario un accumulo di tre generazioni per fare uno psicotico, sia che si scopra un meccanismo d'intervento ancor più diretto dei nonni nella psicosi, e che si formino così degli Edipi di Edipo al quadrato: la nevrosi, è papà-mamma, ma la nonnina è la psicosi). La distinzione tra immaginario e simbolico, infine, consente di enucleare una struttura edipica come sistema di posti e di funzioni che non si confondono con la figura variabile di quelli che vengono ad occuparli in una determinata formazione sociale o patologica: Edipo di struttura (3 + 1) che non si confonde con un triangolo ma che opera tutte le triangolazioni possibili distribuendo in un determinato campo il desiderio, il suo oggetto e la legge.

È certo che i due modi di generalizzazione precedenti non assumono la loro portata vera e propria se non nell'interpretazione strutturale. È questa a fare dell'Edipo una sorta di simbolo cattolico universale, al di là di tutte le modalità immaginarie. Essa fa dell'Edipo un asse di riferimento tanto per le fasi preedipiche che per le varietà paraedipiche e per i fenomeni esoedipici: la nozione di reiezione (*forclusion*) ad esempio, sembra indicare una lacuna propriamente strutturale grazie a cui lo schizofrenico viene naturalmente risituato sull'asse edipico, rimesso nell'orbita edipica, nella prospettiva di tre generazioni, per esempio, ove la madre non ha potuto *porre* il suo desiderio nei confronti del proprio padre, né il figlio, di conseguenza, nei confronti della madre. Un discepolo di Lacan può scrivere: considereremo «le angolature attraverso cui l'organizzazione edipica svolge un ruolo nelle psicosi: poi quali siano le forme della pregenitalità psicotica e come possano mantenere il riferimento edipico». La nostra precedente critica dell'Edipo rischia dunque di essere giudicata del tutto superficiale e meschina, come se si applicasse solo ad un Edipo immaginario e riguardasse il ruolo delle figure parentali, senza intaccare per nulla la struttura e il suo ordine di posti e di funzioni simboliche. Tuttavia, per noi, il problema è sapere se è proprio qui che

la differenza passa. La vera differenza non passerebbe invece tra Edipo, sia strutturale che immaginario, e qualcos'altro, che tutti gli Edipi schiacciano e rimuovono: cioè la produzione desiderante — le macchine del desiderio che non si lasciano ridurre né alla struttura né alle persone, e che costituiscono il Reale in se stesso, al di là o al disotto tanto del simbolico che dell'immaginario? Non pretendiamo affatto di riprendere un tentativo come quello di Malinowski, mostrando che le figure variano secondo la forma sociale considerata. Crediamo anzi a ciò che ci vien detto quando si presenta l'E-dipo come una sorta di invariante. Ma la questione è del tutto altrove: c'è adeguazione tra le produzioni dell'inconscio e questo invariante (tra le macchine desideranti e la struttura edipica)? Oppure l'invariante non esprime che la storia di un lungo errore, attraverso tutte le sue variazioni e modalità, lo sforzo d'una repressione interminabile? Ciò che mettiamo in questione, è l'edipizzazione forzata cui la psicanalisi si abbandona, praticamente e teoricamente, con le risorse congiunte dell'immagine e della struttura. E malgrado i bei libri scritti di recente da certi discepoli di Lacan, ci chiediamo se il pensiero di Lacan vada proprio in questo senso. Si tratta solo di edipizzare anche lo schizo? O non si tratta di altro, ed anzi del contrario?¹. Schizofrenizzare, schizofrenizzare il campo dell'inconscio, e anche il campo sociale storico, in modo da far saltare le pastoie di Edipo e ritrovare ovunque la forza delle produzioni desideranti, riannodare a fior del Reale il legame della macchina analitica, del desiderio e della produzione? Poiché l'inconscio stesso non è più strutturale che personale, non simboleggia più che non immagini o raffiguri: esso macchina, è macchinico. Né immaginario, né simbolico, è il Reale stesso, il «reale impossibile» e la sua produzione.

Ma cos'è questa lunga storia, se la consideriamo solo nel periodo della psicanalisi? Essa non manca di dubbi, svolte, pentimenti. Laplanche e Pontalis notano che Freud «scopre» il complesso di Edipo nel 1897 nella sua autoanalisi; ma che non ne dà una prima formula teorica generalizzata se non nel 1923, in *l'io e l'Es*; e che, nel frattempo, Edipo conduce un'esistenza piuttosto marginale, «relegato per esempio in un capitolo a parte sulla scelta d'oggetto nella pubertà (*Tre saggi*) o sui sogni tipici (*l'Interpretazione del sogno*)». In realtà, dicono, un certo abbandono da parte di Freud della teoria del traumatismo e della seduzione non dà adito solo ad una determinazione univoca di Edipo, ma altresì alla descrizione d'una sessualità infantile spontanea di carattere endogeno. È come se «Freud non riuscisse ad articolare insieme Edipo e sessualità infantile», questa rimandando ad una realtà biologica dello sviluppo, quello ad una realtà psichica del fantasma: Edipo è ciò che ha corso il rischio d'andar perduto «a vantaggio d'un realismo biologico»².

Ma è esatto presentare le cose in questo modo? L'imperialismo di Edipo esigeva soltanto la rinuncia al realismo biologico? O non fu invece sacrificato ad Edipo qualcos'altro, infinitamente più potente? Infatti, ciò che Freud e i primi analisti scoprono, è il campo delle libere sintesi ove tutto è possibile, le connessioni senza fine, le disgiunzioni non esclusive, le congiunzioni senza specificità, gli oggetti parziali e i flussi. Le macchine desideranti ringhiano, rombano nel fondo dell'inconscio, l'iniezione di Irma, il tic-tac dell'Uomo dei lupi, la macchina da tossire di Anna, e anche tutti gli apparecchi esplicativi montati da Freud, tutte le macchine neurobiologico-desideranti. E questa scoperta dell'inconscio produttivo ha come due correlati: da una parte il confronto diretto tra questa produzione desiderante e la produzione sociale, tra le formazioni sintomatologiche e le formazioni collettive, tra la loro identità di natura e la loro differenza di regime insieme; dall'altra la repressione esercitata dalla macchina sociale sulle macchine desideranti e il rapporto di rimozione con tale repressione. Tutto questo andrà perduto, o verrà almeno singolarmente compromesso, coll'instaurazione d'Edipo sovrano. L'associazione libera, invece di immettere sulle connessioni polivoche, si rinchiude in un vicolo cieco d'univocità. Tutte le catene dell'inconscio vengono bi-

univocizzate, linearizzate, sospese ad un significante dispotico. Tutta la *produzione* desiderante viene schiacciata, sottoposta alle esigenze della *rappresentazione*, ai tetri giochi del rappresentante e del rappresentato nella rappresentazione. L'essenziale è qui: la riproduzione del desiderio fa posto ad una semplice rappresentazione, tanto nel processo della cura che nella teoria. L'inconscio produttivo fa posto ad un inconscio che non sa più che esprimersi - esprimersi nel mito, nella tragedia, nel sogno. Ma chi ci dice che il sogno, la tragedia, il mito siano adeguati alle formazioni dell'inconscio, anche tenuto conto del lavoro di trasformazione?

Groddeck, più di Freud, restava fedele ad un'autoproduzione dell'inconscio nella coestensione dell'uomo e della Natura. Come se Freud si fosse tirato indietro di fronte a questo mondo di produzione selvaggia e di desiderio esplosivo, e avesse voluto ad ogni costo mettervi un po' di ordine, un ordine diventato classico, da antico teatro greco. Che significa infatti: Freud scopre Edipo nella sua autoanalisi? Nella sua autoanalisi o nella sua cultura classica goethiana? Nella sua autoanalisi scopre qualcosa di cui dice tra sé: to', somiglia a Edipo! E questo qualcosa, lo considera dapprima come una variante del «romanzo familiare», registrazione paranoica grazie a cui il desiderio fa appunto saltare le determinazioni della famiglia. Solo a poco a poco fa del romanzo familiare, al contrario, una semplice dipendenza di Edipo, e nevrotizza tutto nell'inconscio nello stesso tempo in cui edipizza, in cui rinchiude il triangolo familiare su tutto l'inconscio. Lo schizo, ecco il nemico. La produzione desiderante è personalizzata, o meglio personologizzata, immaginarizzata, strutturalizzata (abbiamo visto che la vera differenza o la frontiera non passava tra questi termini, che sono forse complementari). La produzione non è più che produzione di fantasma, produzione d'espressione. L'inconscio cessa di essere ciò che è, una fabbrica, un'officina, per diventare un teatro, scena e messa in scena. E neanche un teatro d'avanguardia, come ce n'era al tempo di Freud (Wedekind), ma il teatro classico, l'ordine classico della rappresentazione. Lo psicanalista diventa regista per un teatro privato - invece di essere l'ingegnere o il meccanico che monta unità di produzione, che si batte con agenti collettivi di produzione e di antiproduzione.

La psicanalisi, è come la rivoluzione russa, non si sa quando comincia ad andar male. Bisogna sempre risalire più indietro. Con gli Americani? Con la Prima Internazionale? Col Comitato segreto? Con le prime rotture che segnano tanto rinunce di Freud quanto tradimenti di quelli che rompono con lui? Con Freud stesso, sin dalla «scoperta» d'Edipo? Edipo, è la svolta idealistica. E tuttavia non si può dire che la psicanalisi si sia messa ad ignorare la produzione desiderante. Le nozioni fondamentali dell'*economia* del desiderio, lavoro ed investimento, conservano la loro importanza, ma subordinate alle forme d'un inconscio espressivo e non più alle formazioni d'un inconscio produttivo. La natura *anedipica* della produzione del desiderio resta presente, ma ripiegata sulle coordinate d'Edipo che la traducono in «preedipica», in «paraedipica», in «quasi-edipica». Le macchine desideranti sono sempre lì, ma non funzionano più che dietro il muro dello studio. Dietro il muro o tra le quinte, questo è il posto che il fantasma originario lascia alle macchine desideranti, quando ripiega tutto sulla scena edipica³. Loro, nondimeno, continuano a fare un chiasso del diavolo. Lo psicanalista stesso non può ignorarlo. Così il suo atteggiamento è piuttosto di diniego: tutto ciò è sì vero, ma è pur sempre papà-mamma. Si scrive sul frontone dello studio: lascia le tue macchine desideranti alla porta, abbandona le tue macchine orfane e celibi, il tuo magnetofono e la tua bicicletta, entra e lasciati edipizzare. Tutto deriva da qui, a cominciare dall'inenarrabilità della cura, dalla sua interminabilità altamente contrattuale, flusso di parole per flusso di danaro. Allora basta quel che si chiama un episodio psicotico: uno sprazzo di schizofrenia, ci portiamo un giorno il magnetofono nello studio dell'analista, stop, intrusione di una macchina desiderante, e tutto è rovesciato, abbiamo rotto il contratto, non siamo stati fedeli al gran principio dell'esclusione del

terzo, abbiamo introdotto il terzo, la macchina desiderante in persona⁴. E tuttavia ogni psicanalista dovrebbe sapere che, sotto Edipo, attraverso Edipo, dietro Edipo, ha a che fare con macchine desideranti. Agli inizi, gli psicanalisti *non potevano non aver coscienza* del forcing operato per introdurre Edipo, iniettarlo in tutto l'inconscio. Poi Edipo s'è ripiegato, si è appropriato la produzione desiderante come se tutte le forze produttive del desiderio emanassero da lui. Lo psicanalista è diventata l'attaccapanni di Edipo, il grande agente dell'antiproduzione nel desiderio. La stessa storia del capitale, e del suo mondo incantato, miracolato (anche agli inizi, diceva Marx, i primi capitalisti non potevano non aver coscienza...)

2. Tre testi di Freud.

Risulta chiaro facilmente che il problema è innanzitutto pratico, e che riguarda in primo luogo la pratica della cura. Infatti, il processo d'edipizzazione forsennata si delinea proprio nel momento in cui Edipo non ha ancora ricevuto la sua piena formulazione teorica come «complesso nucleare» e conduce un'esistenza marginale. Che l'analisi di Schreber non sia *in vivo* non toglie nulla al suo valore esemplare dal punto di vista della pratica. Ora proprio in questo testo (1911) Freud incontra la questione più temibile: come osar ridurre al tema paterno un delirio così ricco, così differenziato, così «divino» come il delirio del presidente - una volta detto che il presidente nelle sue *Memorie* non fa che brevissimi accenni alla memoria del padre? A più riprese il testo di Freud sottolinea a qual punto egli avverta la difficoltà: innanzitutto sembra difficile assegnare come causa, magari occasionale, della malattia un «accesso di libido omosessuale» sulla persona del medico Flechsig; ma, quando sostituiamo il medico col padre, e incarichiamo il padre di spiegare il Dio del delirio, facciamo noi stessi fatica a seguire tale ascensione, ci prendiamo dei diritti che non possono giustificarsi se non per i loro vantaggi dal punto di vista della nostra comprensione del delirio (296, 298). Tuttavia, più Freud enuncia tali scrupoli, più li respinge, più li spazza via con una risposta sicura di sé. E questa risposta è duplice : non è colpa mia se la psicanalisi manifesta una grande monotonia, e ritrova ovunque il padre, in Flechsig, nel Dio, nel sole; è colpa della sessualità e del suo ostinato simbolismo (301). D'altra parte, non è sorprendente che il padre torni costantemente nei deliri attuali nelle forme meno riconoscibili e più nascoste, poiché ritorna appunto ovunque e nel modo più visibile nei miti antichi e nelle religioni, che esprimono forze o meccanismi che agiscono eternamente nell'inconscio (298, 323). Si deve constatare che il presidente Schreber non conobbe solo il destino di essere sodomizzato da vivo dai raggi del cielo, ma quello, postumo, di venir edipizzato da Freud. Dell'enorme contenuto politico, sociale e storico del delirio di Schreber, *non una parola viene presa in considerazione*, come se la libido non si occupasse di quelle cose lì. Vengono solo invocati un argomento sessuale, che consiste nell'operare la saldatura tra sessualità e complesso familiare, e un argomento mitologico, che consiste nello stabilire l'adeguazione della potenza produttrice dell'inconscio alle «forze creatrici dei miti e delle religioni».

Quest'ultimo argomento è molto importante, e non a caso Freud dichiara qui il suo accordo con Jung. Questo accordo, in certo qual modo, sussiste dopo la loro rottura. Infatti, se si considera che l'inconscio non si esprime adeguatamente se non nei miti e nelle religioni (tenuto conto sempre, beninteso, del lavoro di trasformazione), ci sono due modi di leggere tale adeguazione, ma questi due modi hanno in comune il postulato che commisura l'inconscio al mito e che, in partenza, ha sostituito

alle formazioni produttive semplici forme espressive. La questione fondamentale: *perché tornare al mito?* perché prenderlo a modello? è ignorata, respinta. Allora la supposta adeguazione può essere interpretata in modo detto anagogico, verso l'«alto». Oppure, inversamente, in modo analitico, verso il «basso», riconducendo il mito alle pulsioni - ma, siccome le pulsioni vengono decalcate dal mito, defalcate dal mito tenendo conto delle trasformazioni... Vogliamo dire che proprio a partire dallo stesso postulato Jung è condotto a restaurare la religiosità più diffusa, più spiritualizzata, e Freud trova una conferma al suo ateismo più rigoroso. Freud non ha meno bisogno di negare l'esistenza di Dio che Jung di affermare l'essenza del divino, per interpretare l'adeguazione comunemente postulata. Ma rendere la religione inconscia o rendere l'inconscio religioso, è sempre iniettare religiosità nell'inconscio (e cosa sarebbe l'analisi freudiana, senza i famosi sentimenti di colpa attribuiti all'inconscio?) E cosa è successo nella storia della psicanalisi? Freud teneva al suo ateismo, a mo' d'un eroe.

Ma intorno a lui, sempre più, lo si lasciava parlare rispettosamente, si lasciava parlare il vecchio salvo a preparare alle spalle la riconciliazione delle chiese e della psicanalisi, il momento in cui la Chiesa avrebbe formato i propri psicanalisti, e in cui si sarebbe potuto scrivere, nella storia del movimento: ed in questo anche noi siamo ancora pii! Ricordiamoci la grande dichiarazione di Marx: colui che nega Dio non fa che una «cosa secondaria» poiché nega Dio per porre l'esistenza dell'uomo, per mettere l'uomo al posto di Dio (tenuto conto della trasformazione)⁵. Ma chi sa che il posto dell'uomo è del tutto altrove, nella coestensività dell'uomo e della natura, non lascia sussistere neppure la *possibilità di una questione* relativa «ad un essere estraneo, ad un essere posto al disopra della natura e dell'uomo»: non ha più bisogno di questa mediazione, il mito, 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. E probabilmente l'esame del primo argomento ci condurrebbe ad una conclusione simile. Poiché, saldando la sessualità col complesso familiare, facendo d'Edipo il criterio della sessualità nell'analisi, la prova d'ortodossia per eccellenza, Freud stesso ha posto l'insieme delle relazioni sociali e metafisiche come un dopo o un aldilà, che il desiderio era incapace di investire immediatamente. Risulta allora abbastanza indifferente che questo aldilà derivi dal complesso familiare per trasformazione analitica del desiderio o sia da esso significato in una simbolizzazione anagogica.

Consideriamo un altro testo di Freud, più tardivo, in cui Edipo è già designato come «complesso nucleare»: *Si batte un bambino* (1919). Il lettore non può premunirsi contro un'impressione d'inquietante stranezza. Mai il tema paterno è stato meno visibile, e tuttavia mai è stato affermato con tanta passione, con tanta risolutezza: l'imperialismo di Edipo si fonda qui sull'assenza. Poiché insomma, dei tre tempi supposti del fantasma nella bambina, il primo è tale che il padre non vi appare ancora, nel terzo il padre non appare più: resta allora il secondo, in cui il padre splende di tutte le luci, «nettamente e senza equivoco» - ma appunto «questa seconda fase non ha mai esistenza reale; rimasta inconscia, non può mai per questo essere evocata dal ricordo e non è dunque che una ricostruzione analitica, benché necessaria». Di cosa si tratta infatti in questo fantasma? Dei ragazzi sono picchiati da qualcuno, il maestro per esempio, sotto gli occhi delle ragazzine. Si assiste sin dall'inizio ad una duplice riduzione freudiana, che non è per nulla imposta dal fantasma ma richiesta da Freud come presupposto. Da una parte Freud vuol deliberatamente ridurre il carattere di *gruppo* del fantasma ad una dimensione puramente individuale: bisogna che i bambini picchiati siano in certo qual modo l'io («sostituti del soggetto stesso») e che chi picchia sia il padre («sostituto del padre»). D'altra parte bisogna che le variazioni del fantasma si organizzino in disgiunzioni il cui uso deve

essere strettamente esclusivo: ci sarà così una serie-ragazza e una serie-ragazzo, ma dissimmetriche, comportando il fantasma femminile tre tempi di cui l'ultimo è «dei ragazzi sono picchiati dal maestro», mentre il fantasma maschile non ha che due tempi di cui l'ultimo è «mia madre mi picchia». Il solo tempo comune (il secondo delle ragazze e il primo dei ragazzi) afferma senza equivoci la prevalenza del padre nei due casi, ma è il famoso tempo inesistente. È sempre così in Freud. Occorre qualcosa di comune ai due sessi, ma che manchi all'uno come all'altro, per distribuire la mancanza in due serie non simmetriche, e fondare l'uso esclusivo delle disgiunzioni: sei ragazza o ragazzo. È così per Edipo e per la sua «risoluzione», diversi nel ragazzo e nella ragazza. È così per la castrazione, e per il suo rapporto con Edipo nei due casi. La castrazione è la sorte comune, cioè il Fallo prevalente e trascendente, e nello stesso tempo l'esclusiva distribuzione che si presenta nelle ragazze come desiderio del pene, e nei ragazzi come paura di perderlo o rifiuto d'atteggiamento passivo. Questo qualcosa di comune deve fondare l'uso esclusivo delle disgiunzioni dell'inconscio - e insegnarci la rassegnazione: rassegnazione a Edipo, rassegnazione alla castrazione, rinuncia per le ragazze al desiderio del pene, rinuncia per i ragazzi alla protesta maschile, insomma «assunzione del sesso»⁶. Questo qualcosa di comune, il grande Fallo, la Mancanza a due facce non sovrapponibili, è puramente mitico: è come l'Uno della teologia negativa; introduce la mancanza nel desiderio, e fa emanare le serie esclusive cui fissa un fine, un'origine e un corso rassegnato.

Bisognerebbe dire il contrario: non c'è nulla di comune tra i due sessi, e nello stesso tempo non cessano di comunicare l'uno con l'altro, trasversalmente: ogni soggetto li possiede entrambi, ma compartimentati, e comunica con *l'uno o l'altro di un altro soggetto*. È questa la legge degli oggetti parziali. Nulla manca, nulla può essere definito come mancanza; e le disgiunzioni nell'inconscio non sono mai esclusive, ma sono oggetto di un uso propriamente inclusivo che dovremo analizzare. E, per dire questo contrario, Freud disponeva di un concetto, quello di bisessualità; ma non è un caso se non ha mai potuto, o voluto, dare a questo concetto la posizione e l'estensione analitica che esigeva. Senza arrivare sin qui, una viva controversia è sorta quando certi analisti, seguendo Melanie Klein, cercarono di definire le forze inconscie dell'organo sessuale femminile, con caratteri positivi in funzione degli oggetti parziali e dei flussi: questo leggero slittamento che non sopprimeva la castrazione mitica, ma la faceva dipendere secondariamente dall'organo più di quanto l'organo fosse supposto dipendere da essa, incontrò in Freud una grande opposizione⁷. Freud manteneva che l'organo, dal punto di vista dell'inconscio, non poteva essere compreso se non a partire da una mancanza o da una privazione primaria, e non il contrario. C'è qui un paralogismo propriamente analitico (che si ritroverà a livello superiore nella teoria del significante) e che consiste nel passare dall'oggetto parziale staccabile alla posizione di un oggetto completo come staccato (fallo). Questo passaggio implica un soggetto determinato come io fisso con questo o quel sesso, che vive necessariamente come una mancanza la sua subordinazione all'oggetto completo tirannico. Le cose vanno forse altrimenti quando l'oggetto parziale è posto di per se stesso sul corpo senza organi avendo come solo soggetto, non un «io», ma la pulsione che forma con lui la macchina desiderante, e che intrattiene rapporti di connessione, di disgiunzione, di congiunzione con altri oggetti parziali, in seno alla molteplicità corrispondente di cui ogni elemento non può definirsi che *positivamente*. Bisogna parlare di «castrazione» nello stesso senso di edipizzazione, di cui essa è il coronamento: essa designa l'operazione con cui la psicanalisi castra l'inconscio, inietta la castrazione nell'inconscio. La castrazione come operazione pratica sull'inconscio è ottenuta quando i mille tagli-flusso di macchine desideranti, tutti positivi, tutti produttori, vengono proiettati in uno stesso luogo mitico, il tratto unario (*unaire*) del significante. Non abbiamo finito di intonare la litania delle ignoranze dell'inconscio; ignora la castrazione quanto l'Edipo, come ignora i genitori, gli dei, la

legge, la mancanza... I movimenti di liberazione della donna hanno ragione di dire: non siamo castrate, andate a fa 'n culo⁸. E lungi dal potercela cavare con la miserabile astuzia consistente per gli uomini nel rispondere che è proprio questa la prova che lo sono - o anche nel consolarle dicendo che anche gli uomini lo sono, rallegrandosi che lo siano nell'altra faccia, quella non sovrapponibile - si deve riconoscere che i movimenti di liberazione femminili portano ad uno stato più o meno ambiguo ciò che appartiene ad ogni esigenza di liberazione: la forza dell'inconscio stesso, l'investimento del campo sociale da parte del desiderio, il disinvestimento delle strutture repressive. E non si dirà neppure che la questione non è di sapere se le donne siano castrate o meno, ma solo se l'inconscio stesso «vi creda», poiché tutta l'ambiguità risiede proprio qui: che significa credenza applicata all'inconscio, che cos'è un inconscio che non fa più che «credere» invece di produrre, quali sono le operazioni, gli artifici che iniettano «credenze» nell'inconscio - credenze neppure irrazionali, ma al contrario troppo ragionevoli e conformi all'ordine stabilito?

Torniamo al fantasma «battono un bambino, dei bambini vengono battuti»: è tipicamente un fantasma di gruppo, ove il desiderio investe il campo sociale e le sue stesse forme repressive. Se c'è messa in scena, è la messa in scena d'una macchina sociale-desiderante di cui non dobbiamo considerare i prodotti astrattamente, separando il caso della ragazza e del ragazzo, come se ciascuno fosse un piccolo io che fa i fatti suoi col suo papà e la sua mamma. Dobbiamo al contrario considerare l'insieme e la complementarietà ragazza-ragazzo, genitori-agenti di produzione e d'antiproduzione in ogni individuo e nello stesso tempo nel socius che presiede all'organizzazione del fantasma di gruppo. Contemporaneamente, infatti, i ragazzi si fanno battere-iniziare dal maestro sulla scena erotica della bambina (macchina per vedere) e si procurano godimento masochisticamente sulla mamma (macchina anale). Cosicché essi non possono vedere che diventando bambine, mentre le bambine non possono provare il piacere della punizione che diventando ragazzi. È tutto un coro, un montaggio: di ritorno al villaggio dopo una spedizione nel Vietnam, in presenza delle sorelle sconsolate, i farabutti *Marines* si fanno battere dall'istruttore, sulle cui ginocchia è seduta la mamma, e traggono godimento per esser stati così cattivi, per aver così ben torturato. È proprio male, ma quant'è bello! Ci si ricorda forse una sequenza del film *Diciassettesimo parallelo*: si vede il colonnello Patton, il figlio del generale, mentre dichiara che i suoi ragazzi sono formidabili, che amano il loro padre, la loro madre, la loro patria, che piangono alle funzioni religiose per i loro commilitoni morti, bravi ragazzi — poi il viso del colonnello cambia, fa una smorfia, rivela un grande paranoico in uniforme che grida per finire: e, con tutto ciò, veri assassini... È evidente che, quando la psicanalisi tradizionale spiega che l'istruttore è il padre, e che anche il colonnello è il padre, e che la stessa madre è ancora il padre, piega tutto il desiderio su una determinazione familiare che non ha più nulla a che vedere col campo sociale realmente investito dalla libido. Certo, qualcosa del padre o della madre è sempre preso nella catena significante, i baffi del padre, il braccio alzato della madre, ma essi stanno in un certo posto furtivo tra gli agenti collettivi. I termini di Edipo non formano un triangolo, ma esistono esplosi in tutti gli angoli del campo sociale, la madre sulle ginocchia del maestro, il padre accanto al colonnello. Il fantasma di gruppo è innestato, macchinato sul socius. Essere inculati dal socius, desiderare di essere inculati dal socius, non deriva dal padre e dalla madre, benché il padre e la madre vi abbiano la loro parte come agenti subalterni di trasmissione o di esecuzione.

Quando la nozione di fantasma di gruppo è stata elaborata nella prospettiva dell'analisi istituzionale (nei lavori dell'équipe di La Borde, intorno a Jean Oury), il primo compito fu di sottolinearne la differenza di natura col fantasma individuale. Apparve allora che il fantasma di gruppo non poteva essere separato dalle articolazioni «simboliche» che definiscono un campo

sociale in quanto reale, mentre il fantasma individuale ripiegava l'insieme di tale campo su dati «immaginari». Se si prolunga questa prima distinzione, si vede che anche il fantasma individuale è innestato sul campo sociale esistente, pur cogliendolo in qualità immaginarie che gli conferiscono una sorta di trascendenza o di immortalità al cui riparo l'individuo, l'io, gioca il suo pseudodestino: che importa che io muoia, dice il generale, dal momento che l'esercito è immortale. La dimensione immaginaria del fantasma individuale ha un'importanza decisiva sulla pulsione di morte, in quanto l'immortalità conferita all'ordine sociale esistente coinvolge nell'io tutti gli investimenti di repressione, i fenomeni di identificazione, di «superegoizzazione» e di castrazione, tutte le rassegnazioni-desideri (diventar generale, diventar piccolo, medio o grande quadro), ivi compresa la rassegnazione di morire al servizio di questo ordine, mentre la pulsione stessa è proiettata sull'esterno e rivolta contro gli altri (morte allo straniero, a quelli che non sono di casa nostra!) Il polo rivoluzionario del fantasma di gruppo appare al contrario nella capacità di vivere le istituzioni stesse come mortali, di distruggerle o di cambiarle secondo le articolazioni del desiderio e del campo sociale, facendo della pulsione di morte una vera e propria creatività istituzionale. E proprio qui infatti risiede il criterio almeno formale di distinzione tra l'istituzione rivoluzionaria e l'enorme inerzia che la legge comunica alle istituzioni in un ordine stabilito. Come dice Nietzsche, chiese, eserciti, stati, quale di questi cani vuol morire? Ne deriva una terza differenza tra il fantasma di gruppo e il fantasma detto individuale: questo ha come soggetto l'io in quanto determinato dalle istituzioni legali e legalizzate nelle quali «si immagina», al punto che, anche nelle sue perversioni, l'io si conforma all'uso esclusivo delle disgiunzioni imposte dalla legge (omosessualità edipica, ad esempio). Ma il fantasma di gruppo non ha più come soggetto che le istituzioni stesse, e le macchine desideranti che queste formano con l'istituzione rivoluzionaria. Il fantasma di gruppo *include* le disgiunzioni, nel senso in cui ciascuno, destituito della sua identità personale, ma non delle sue singolarità, entra in rapporto con l'altro secondo la comunicazione propria agli oggetti parziali: ciascuno passa nel corpo dell'altro sul corpo senza organi. Klossowski ha ben mostrato a questo proposito il rapporto inverso che rompe il fantasma in due direzioni, a seconda che la legge economica stabilisca la perversione negli «scambi psichici» o che gli scambi psichici al contrario promuovano una sovversione della legge: «Anacronistico, in relazione al livello istituzionale della gregarietà, lo stato singolare può secondo la sua intensità più o meno forte effettuare una disattualizzazione dell'istituzione stessa e denunciarla a sua volta come anacronistica»⁹. I due tipi di fantasma, o meglio i due regimi, si distinguono dunque a seconda che la produzione sociale dei «beni» imponga la sua regola al desiderio tramite un io la cui unità fittizia è garantita dai beni stessi, o a seconda che la produzione desiderante degli affetti imponga la sua regola a istituzioni i cui elementi non sono più che pulsioni. Se si deve ancora parlare di utopia in quest'ultimo senso, alla Fourier, non è certo come modello ideale, ma come azione e passione rivoluzionarie. E, nelle sue opere recenti, Klossowski ci indica il solo mezzo per superare il parallelismo sterile in cui ci dibattiamo tra Freud e Marx: 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.

Lo sviluppo delle distinzioni tra fantasma di gruppo e fantasma individuale mostra a sufficienza, insomma, che non c'è fantasma individuale. Ci sono piuttosto due sorte di gruppi, i gruppi-soggetti e i gruppi assoggettati, Edipo e la castrazione formando la struttura immaginaria nella quale i membri del gruppo assoggettato vengono determinati a vivere o a fantasmare individualmente la loro appartenenza al gruppo. Bisogna però dire che le due sorte di gruppi sono in perpetuo slittamento, un

gruppo-soggetto essendo sempre minacciato d'assoggettamento, un gruppo-assoggettato potendo in certi casi essere costretto ad assumere un ruolo rivoluzionario. Per questo è ancor più inquietante vedere come l'analisi freudiana non conservi del fantasma che le sue linee di disgiunzione esclusiva e lo schiacci sulle sue dimensioni individuali o pseudoindividuali che lo riconducono per natura a gruppi assoggettati, invece di fare l'operazione contraria, e delineare nel fantasma l'elemento sottostante d'una potenzialità rivoluzionaria di gruppo. 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. Essa lo interiorizza sotto forma di una dualità castratrice tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione, caratteristica del fantasma pseudoindividuale. («Io, come uomo, vi capisco, ma come giudice, come padrone, come colonnello, cioè come padre, vi condanno»). Ma questa dualità è artificiale, derivata, e presuppone un rapporto diretto dell'enunciato con agenti collettivi d'enunciazione nel fantasma di gruppo.

Tra il manicomio repressivo, l'ospedale legalista da una parte, e la psicanalisi contrattuale dall'altra, l'analisi istituzionale cerca di tracciare il suo difficile cammino. Sin dall'inizio, il rapporto psicanalitico si è modellato sulla relazione contrattuale della medicina borghese più tradizionale: la finta esclusione del terzo, il ruolo ipocrita del danaro cui la psicanalisi portava nuove giustificazioni buffe, la pretesa limitazione nel tempo che si smentisce da sé riproducendo un debito all'infinito, alimentando un inesauribile transfert, nutrendo sempre nuovi «conflitti». Ci si stupisce nel sentir dire che un'analisi terminata è per ciò stesso un'analisi fallita, anche se tale proposizione è accompagnata da un sottile sorriso dell'analista. Ci si stupisce sentendo un analista accorto accennare ad uno dei suoi «malati» che sogna ancora di essere invitato a colazione o a prendere l'aperitivo a casa sua, dopo parecchi anni di analisi, come se non ci fosse qui il segno minuscolo d'un'abietta dipendenza cui l'analisi riduce i pazienti. Come scongiurare nella cura l'abietto desiderio di essere amati, il desiderio isterico e piagnucolante che ci fa piegar le ginocchia, ci corica sul divano ove ci fa restare. Consideriamo un terzo ed ultimo testo di Freud, *Analisi terminata e analisi interminabile* (1937). Non dobbiamo seguire un suggerimento recente¹⁰ secondo il quale sarebbe meglio tradurre «Analisi finita, analisi infinita». Poiché finito/infinito è quasi matematica o logica, per un problema singolarmente pratico e concreto: quella storia ha mai una fine, si può finirla con un'analisi, il processo della cura può terminare, sì o no, può compiersi o è condannato ad una continuazione all'infinito? Come dice Freud, si può esaurire un «conflitto» attualmente dato, si può premunire il malato contro ulteriori conflitti, se ne possono addirittura destare di nuovi a scopo preventivo? Una grande bellezza anima questo testo di Freud: un non so che di disperato, di disincantato, di spossato, e nello stesso tempo una serenità, una certezza d'opera compiuta. È il testamento di Freud. Sta per morire, lo sa. Sa che qualcosa non va nella psicanalisi: la cura tende sempre più ad essere interminabile! Sa che non ci sarà più, tra breve, per vedere come andranno le cose. Allora fa il censimento degli ostacoli alla cura, con la serenità di chi sente quale sia il tesoro della sua opera; ma ormai vi si sono insinuati i veleni. Tutto andrebbe bene se il problema economico del desiderio fosse solo quantitativo: si tratterebbe di rafforzare l'io contro le pulsioni. Il famoso io forte e maturato, il «contratto», il «patto» tra un io malgrado tutto normale e l'analista... Solo, ci sono *fattori qualitativi* nell'economia desiderante, che ostacolano appunto la cura e di cui Freud si rimprovera di non aver tenuto conto a sufficienza.

Il primo di questi fattori, è il «masso» della castrazione, il masso con due versanti non simmetrici, che introduce in noi un alveolo incurabile, e contro il quale viene a cozzare l'analisi. Il

secondo, è un'attitudine qualitativa al conflitto, che fa sì che la quantità di libido non si distribuisca in due forze variabili corrispondenti all'eterosessualità e all'omosessualità, ma crei, nei più, opposizioni irriducibili tra le due forze. Il terzo, infine, di importanza economica tale che relega in disparte le considerazioni dinamiche e topiche, riguarda un genere di resistenze non localizzabili: si direbbe che certi soggetti abbiano una libido così *viscosa*, oppure al contrario così *liquida* che nulla riesce ad «attaccare» su di loro. A torto si vedrebbe in questa osservazione di Freud una semplice osservazione di dettaglio, un aneddoto. Si tratta infatti di ciò che è più essenziale nel fenomeno del desiderio, cioè i flussi qualitativi della libido. André Green, in belle pagine, ha di recente ripreso la questione facendo il quadro di tre tipi di «sedute», di cui i primi due comportano controindicazione, solo il terzo costituendo la seduta ideale in analisi¹¹. Secondo il tipo I (viscosità, resistenza di forma isterica), «la seduta è dominata da un clima pesante, greve, paludoso. I silenzi sono di piombo, il discorso è dominato dall'attualità,... è uniforme, è una narrazione descrittiva, in cui non si può scorgere alcun rinvio al passato; essa si svolge secondo un filo continuo, che non può permettersi alcuna rottura... I sogni sono recitati,... l'enigma che è il sogno viene preso nell'elaborazione secondaria che fa primeggiare il sogno come narrazione e come avvenimento sul sogno come lavoro su pensieri... Transfert invischiato...» Secondo il tipo II (liquidità, resistenza di forma ossessiva) «la seduta è dominata da un'estrema mobilità di rappresentazioni di ogni sorta,... la lingua è sciolta, rapida, quasi torrenziale,... tutto vi passa,... il paziente potrebbe anche dire tutto il contrario di quel che dichiara senza che questo cambi alcunché di fondamentale alla situazione analitica... Tutto ciò è senza conseguenze, poiché l'analisi scivola sul divano come l'acqua sulle penne di un'anatra. Non c'è alcun uncinamento da parte dell'inconscio, alcun ormeggio nel transfert. Il transfert qui è volatile...» Resta allora solo il terzo tipo, i cui caratteri definiscono una *buona* analisi: il paziente «parla per costituire il processo d'una catena di significanti. La significazione non è connessa al significato cui rimanda ognuno dei significanti enunciati, ma è costituita dal processo, dalla sutura, dalla concatenazione degli elementi agganciati... Ogni interpretazione fornita [dal paziente] può darsi come un già-significato in attesa della sua significazione. A questo riguardo la interpretazione è sempre retrospettiva, come la significazione percepita. *Voleva dunque dir questo...*»

Il grave è che Freud non mette mai in questione il processo della cura. Per lui magari è troppo tardi, ma in seguito...? Quelle cose lì, le interpreta come ostacoli alla cura, e non come insufficienze della cura stessa, o come effetti, controeffetti del suo procedimento. Infatti la castrazione come stato analizzabile (o inanalizzabile, masso ultimo) è piuttosto l'effetto della castrazione come atto psicanalitico. E l'omosessualità edipica (attitudine qualitativa al conflitto) è piuttosto l'effetto dell'edipizzazione, che la cura non inventa certo, ma che precipita e accentua nelle condizioni artificiali del suo esercizio (transfert). E, inversamente, quando i flussi di libido resistono alla pratica della cura, più che di una resistenza dell'io, si tratta dell'immenso clamore di tutta la produzione desiderante. Sappiamo già che il perverso si lascia mal edipizzare: perché mai accetterebbe supinamente, dal momento che s'è inventato altre territorialità, ancor più artificiali e lunari di quelle di Edipo? Sappiamo che lo schizo non è edipizzabile, poiché è fuor di territorialità, perché porta i suoi flussi sin nel deserto. Ma cosa resta, quando apprendiamo che «resistenze» di forma isterica o ossessiva manifestano la dualità anedipica dei flussi di desiderio sulla terra stessa d'Edipo? È proprio quel che mostra l'economia qualitativa: dei flussi trasudano, passano attraverso il triangolo, ne disgiungono le sommità. Il tampone edipico non «prende» su quei flussi, non più che sulla marmellata o sull'acqua.

Contro le pareti del triangolo, verso l'esterno, essi esercitano l'irresistibile pressione della lava o l'invincibile trasudazione dell'acqua. Quali sono le buone condizioni della cura, dicono? Un *flusso*

che si lascia tamponare da Edipo; *oggetti parziali* che si lasciano sussumere sotto un oggetto completo anche assente, fallo della castrazione; *tagli-flusso* che si lasciano proiettare in un luogo mitico; catene polivoche che si lasciano bi-univocizzare, linearizzare, attaccare ad un significante; un inconscio che si lascia esprimere; sintesi connettive che si lasciano prendere in un uso globale e specifico; sintesi disgiuntive che si lasciano prendere in un uso esclusivo, limitativo; sintesi congiuntive che si lasciano prendere in un uso personale e segregativo... Che significa infatti: «Voleva dunque dir questo?» Schiacciamento del «dunque» su Edipo e la castrazione. Sospiro di sollievo: vedi, il colonnello, l'istruttore, il maestro, il padrone, tutto *questo* voleva dir *quello*, Edipo e la castrazione, «tutta la storia in una nuova versione»... Noi non diciamo che Edipo e la castrazione non siano nulla; ci edipizzano, ci castrano, e non è la psicanalisi ad aver inventato queste operazioni cui presta solo le risorse e i procedimenti nuovi del suo genio. Ma basta questo per far tacere il clamore della produzione desiderante: siamo tutti degli schizo! siamo tutti dei perversi! siamo tutti delle Libido troppo viscoso o troppo fluide... e non per gusto, ma là ove ci hanno condotto i flussi deterritorializzati... Quale nevrotico un po' grave non si appoggia al masso della schizofrenia, masso questa volta mobile, aerolito? Chi non visita le territorialità perverse, al di là dei giardini infantili d'Edipo? Chi non sente nei flussi del proprio desiderio la lava e l'acqua? E soprattutto, di cosa siamo malati? Della schizofrenia come processo? Oppure della nevrotizzazione forsennata cui ci abbandonano, e per la quale la psicanalisi ha inventato nuovi mezzi, Edipo e la castrazione? Siamo malati della schizofrenia come processo Oppure della continuazione del processo all'infinito, nel vuoto, orribile esasperazione (la produzione dello schizofrenico-entità), o ancora della confusione del processo con un fine (la produzione del perverso-artificio) o infine dell'interruzione prematura del processo (la produzione del nevrotico-analisi). Ci confrontano di forza ad Edipo e alla castrazione, ci piegano su di loro: o per misurarci a quella croce, o per constatare che non siamo misurabili. Ma in ogni modo il male è fatto, la cura ha scelto la strada dell'edipizzazione, tutta cosparsa di rifiuti, contro la schizofrenizzazione che deve guarirci dalla cura.

3. La sintesi connettiva di produzione.

Date le sintesi dell'inconscio, il problema pratico è quello del loro uso, legittimo o meno, e delle condizioni che definiscono un uso di sintesi come legittimo o illegittimo. Poniamo l'esempio dell'omosessualità (ma è ben altro che un esempio). Notiamo come, in Proust, le celebri pagine di *Sodoma e Gomorra* intreccino due temi apertamente contraddittori, uno sulla fondamentale colpevolezza delle «razze maledette», l'altro sulla radicale innocenza dei fiori. Si fa presto ad applicare a Proust la diagnosi di un'omosessualità edipica, per fissazione alla madre, a dominante depressiva e colpevolezza sadomasochistica. Più generalmente, si fa troppo presto nei fenomeni di lettura a scoprire contraddizioni, o a dichiararle irriducibili, o a risolverle e mostrare che sono solo apparenti, a seconda dei gusti. In verità non ci sono mai contraddizioni, apparenti o reali, ma solo gradi d'umore. E, siccome la lettura stessa ha i suoi gradi d'umore, dal bianco al nero, coi quali valuta i gradi coesistenti di ciò che legge, il solo problema è sempre quello d'una ripartizione su una scala d'intensità che assegna il posto e l'uso di ogni cosa, di ogni essere o di ogni scena: c'è questo e poi quello, e sbrogliamocela, tanto peggio se non ci piace. È possibile, a questo proposito, che il monito canagliesco di Charlus sia profetico: «Ce ne infischiamo proprio della vecchia nonna, eh, mascalzoncello!» Ed infatti cosa succede nella *Recherche*, unica ed identica storia infinitamente

variata? È chiaro che il narratore non vede nulla, non sente nulla, è un corpo senza organi, o meglio una sorta di ragno ripiegato, irrigidito sulla sua tela; non osserva nulla, ma risponde ai minimi segni, alla minima vibrazione, avventandosi sulla preda. Tutto comincia con nebulose, insiemi statistici dai contorni incerti, formazioni *molari* o collettive che comportano singolarità distribuite a caso (un salotto, un gruppo di fanciulle, un paesaggio...) Poi, in queste nebulose o in questi collettivi, si profilano delle «parti», si organizzano delle serie, in cui prendono forma delle *persone*, sotto strane leggi di mancanza, di assenza, d'asimmetria, d'esclusione, di non comunicazione, di vizio e colpevolezza. Poi, ancora, tutto si confonde di nuovo, si disfa, ma questa volta in una molteplicità pura e *molecolare*, ove gli oggetti parziali, le «scatole» e i «vasi» hanno tutti egualmente le loro determinazioni positive, ed entrano in una comunicazione aberrante secondo una trasversale che percorre tutta l'opera, immenso flusso che ogni oggetto parziale produce e ritaglia, riproduce e taglia ad un tempo. Più che il vizio, dice Proust, sono la follia e la sua innocenza ad inquietare. Se la schizofrenia è l'universale, il grande artista è proprio colui che supera il muro schizofrenico, e raggiunge la patria sconosciuta, là ove non è più alcun tempo, alcun ambiente, alcuna scuola.

Così in un passo esemplare, il primo bacio di Albertine. Il viso di Albertine è dapprima una nebulosa, appena estratta dal collettivo delle fanciulle. Poi si profila la persona di Albertine, attraverso una serie di piani che sono come le sue personalità distinte, il viso di Albertine passando da un piano all'altro, via via che le labbra del narratore si accostano alla guancia. Alla fine, nella prossimità eccessiva, tutto si disfa come una visione sulla sabbia, il viso di Albertine scoppia in oggetti parziali molecolari, mentre quelli del viso del narratore tornano al corpo senza organi, occhi chiusi, naso stretto, bocca riempita. Ma, ancor più, è l'amore tutto intero che racconta la stessa storia. Dalla nebulosa statistica, dall'insieme molare degli amori uomo-donna, si staccano le due serie maledette e colpevoli che attestano una stessa castrazione sotto due facce non sovrapponibili, la serie di Sodoma e la serie di Gomorra, ove ciascuna esclude l'altra. E tuttavia non è l'ultima parola, poiché il tema vegetale, l'innocenza dei fiori, ci porta ancora un altro messaggio e un altro codice: ognuno è bisessuato, ognuno ha i due sessi, ma compartimentati, incomunicanti; l'uomo è solo colui nel quale la parte maschile domina statisticamente, la donna colei nella quale la parte femminile domina statisticamente. Cosicché, a livello delle combinazioni elementari, bisogna far intervenire almeno due uomini e due donne per costituire la molteplicità nella quale si stabiliscono comunicazioni trasversali, connessioni d'oggetti parziali e di flussi: la parte maschile di un uomo può comunicare con la parte femminile di una donna, ma anche con la parte maschile di una donna, o con la parte femminile di un altro uomo, o inoltre con la parte maschile dell'altro uomo, ecc. Qui cessa ogni colpevolezza, poiché non può aggrapparsi a questi fiori. All'alternativa delle esclusioni «o... oppure» si contrappone il «sia» delle combinazioni e permutazioni ove le differenze si riducono allo stesso senza cessare di essere delle differenze.

Siamo eterosessuali statisticamente e moralmente, ma omosessuali personalmente, senza saperlo o sapendolo, e infine transessuati elementarmente, molecolarmente. Ecco perché Proust, il primo a smentire ogni interpretazione edipizzante delle proprie interpretazioni, contrappone due tipi di omosessualità, o meglio due regioni, di cui solo una è edipica, esclusiva e depressiva, mentre l'altra è schizoide, anedi-pica, inclusa ed inclusiva: «Gli uni, quelli che probabilmente hanno avuto l'*infanzia più timida*, quasi non si curano del tipo materiale di piacere che ricevono, purché possano ricondurlo ad un *viso maschile*. Mentre altri, con sensi senz'altro più violenti, danno al loro piacere materiale imperiose *localizzazioni*. Questi scandalizzerebbero forse con le loro dichiarazioni la *media delle persone*. Vivono forse *meno esclusivamente* sotto il satellite di Saturno, poiché per loro le donne non sono interamente escluse come per i primi... I secondi cercano quelle che amano le

donne, esse possono procurar loro un giovane, aumentare il piacere che provano nel trovarsi con lui; *ancor più*, possono, *allo stesso modo*, trovare con esse lo stesso piacere che con un uomo... Poiché nei rapporti che hanno con loro, svolgono, per la donna che ama le donne, il ruolo di un *'altra donna*, e la donna offre loro nello stesso tempo pressappoco quel che trovano *nell'uomo...*»¹².

Quel che si contrappone, qui, sono due usi della sintesi connettiva: un uso globale e specifico, un uso parziale e non specifico. Nel primo uso, il desiderio riceve nello stesso tempo un soggetto fisso, io specificato sotto questo o quel sesso, e oggetti completi determinati come persone globali. La complessità e i fondamenti di una simile operazione appaiono meglio se si considerano le mutue operazioni tra le varie sintesi dell'inconscio dopo tale o tal'altro uso. In effetti, è la sintesi di registrazione a porre dapprima, sulla sua superficie d'iscrizione nelle condizioni di Edipo, un io determinabile o differenziabile rispetto a immagini parentali che servono da coordinate (madre, padre). C'è qui una triangolazione che implica, nella sua essenza, un interdetto costitutivo, e che condiziona la differenziazione delle persone: proibizione di compiere l'incesto con la madre, e di prendere il posto del padre. Ma per uno strano ragionamento si conclude che, poiché è interdetto, *ciò stesso era* desiderato. In verità, le persone globali, la forma stessa delle persone, non preesistono agli interdetti che gravano su di loro e che le costituiscono, e tantomeno alla triangolazione nella quale rientrano: il desiderio infatti riceve nello stesso tempo i suoi primi oggetti completi, e se li vede proibire. È dunque proprio la stessa operazione edipica a fondare la possibilità della propria « soluzione », per via della differenziazione delle persone conformemente all'interdetto, e la possibilità del suo scacco o del suo ristagno per caduta nell'indifferenziato come rovescio delle differenziazioni create dall'interdetto (incesto per identificazione al padre, omosessualità per identificazione alla madre...) La materia personale della trasgressione, così come la forma delle persone, non preesistono all'interdetto. Ecco dunque la proprietà che l'interdetto possiede di spostarsi da sé, poiché sin dall'inizio sposta il desiderio. Si sposta da sé, nel senso che l'iscrizione edipica non s'impone nella sintesi di registrazione senza reagire sulla sintesi di produzione e trasformare profondamente le connessioni di questa sintesi introducendo nuove persone globali. Queste nuove immagini di persone sono la sorella e la sposa, dopo il padre e la madre. Si è spesso notato, in effetti, che l'interdetto esisteva in due forme, una negativa che concerne innanzitutto la madre e impone la differenziazione, l'altra positiva che riguarda la sorella e presiede allo scambio (obbligo di prendere come moglie qualcun'altra che mia sorella, obbligo di riservare mia sorella a qualcun'altro; lasciare mia sorella a un cognato, ricevere mia moglie da un suocero)¹³. E, benché nuove stasi o cadute si producano a questo livello, come nuove figure d'incesto e di omosessualità, è certo che il triangolo edipico non avrebbe modo alcuno di trasmettersi e di riprodursi senza questo secondo grado: il primo grado elabora la forma del triangolo, ma solo il secondo assicura la trasmissione di questa forma. Prendo una donna diversa da mia sorella per costituire la base differenziata di un nuovo triangolo il cui vertice, testa all'ingiù, sarà mio figlio - quel che si chiama uscire da Edipo, ma altresì riprodurlo, trasmetterlo piuttosto che crepar da solo, incesto, omosessuale e zombi.

Così dunque l'uso parentale e familiare della sintesi si prolunga in un uso coniugale, o d'alleanza, delle sintesi connettive di produzione: un regime di coniugazione delle persone si sostituisce alla connessione degli oggetti parziali. Nell'insieme, le connessioni delle macchine-organi proprie alla produzione desiderante fanno posto ad una coniugazione delle persone sotto le regole della riproduzione familiare. Gli oggetti parziali sembrano ora prelevati su persone, invece di esserlo su dei flussi non personali che passano dagli uni agli altri. Il fatto è che le persone sono derivate da quantità astratte, al posto dei flussi. Gli oggetti parziali, invece di un'appropriazione connettiva, diventano i possessi di una persona e, al caso, la proprietà di un'altra. Kant, allo stesso

modo che trae la conclusione da secoli di meditazione scolastica definendo Dio come principio del sillogismo disgiuntivo, trae le conclusioni da secoli di meditazione giuridica romana quando definisce il matrimonio come il legame secondo il quale una persona diventa proprietaria degli organi sessuali di un'altra persona¹⁴. 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. Le connessioni della produzione desiderante obbediscono magari ad una regola binaria; ed abbiamo anzi visto che un terzo termine interveniva in questa binarietà, il corpo senza organi che reinietta del produrre nel prodotto, prolunga le connessioni di macchine e serve da superficie di registrazione. Ma, appunto, non si produce qui alcuna operazione biunivoca che pieghi la produzione su dei rappresentanti; a questo livello non appare alcuna triangolazione che riconduca gli oggetti del desiderio a persone globali, o il desiderio a un soggetto specifico. Il solo soggetto, è il desiderio stesso sul corpo senza organi, in quanto congegna oggetti parziali e flussi, prelevando e tagliando gli uni cogli altri, passando da un corpo all'altro, secondo connessioni e appropriazioni che distruggono ogni volta l'unità fattizia d'un io possessore o proprietario (sessualità anedipica).

Il triangolo si forma nell'uso parentale, e si riproduce nell'uso coniugale. Non sappiamo ancora quali forze determinino questa triangolazione, che s'introduce nella registrazione del desiderio per trasformarne tutte le connessioni produttive. Ma possiamo seguire almeno, sommariamente, il modo di procedere di tali forze. Ci dicono che gli oggetti parziali sono colti in un'intuizione di totalità precoce, come l'io in un'intuizione d'unità che ne precede il compimento. (Anche in Melanie Klein l'oggetto parziale schizoide è ricondotto a un tutto che prepara l'avvento dell'oggetto completo nella fase depressiva). È chiaro che una tale totalità-unità non poggia che su una certa modalità di assenza, come ciò di cui «mancano» gli oggetti parziali e i soggetti di desiderio. Da questo momento, il gioco è fatto: si ritrova ovunque l'operazione analitica che consiste nell'estrapolare un qualcosa di trascendente e di comune, ma che non è un universale-comune se non per introdurre la mancanza nel desiderio, per fissare e specificare delle persone e un io sotto tale o tal'altra faccia della sua assenza, e imporre alla disgiunzione dei sessi un senso esclusivo. Così in Freud: per Edipo, per la castrazione, per il secondo tempo del fantasma *Un bambino è battuto*, o anche per il famoso periodo di latenza ove culmina la mistificazione analitica. Questo qualcosa di comune, di trascendente o di assente, lo si chiamerà fallo o legge, per designare «il» significante che distribuisce nell'insieme della catena gli effetti di significazione e vi introduce le esclusioni (dove le interpretazioni edipizzanti del lacanismo). Ora è lui ad agire come causa formale della triangolazione, cioè a rendere possibile e la forma del triangolo e la sua riproduzione: così Edipo ha come formula $3 + 1$, l'Uno del fallo trascendente senza il quale i termini considerati non formerebbero un triangolo¹⁵. È come se la catena detta significante, fatta di elementi essi stessi non significanti, d'una scrittura polivoca e di frammenti staccabili, fosse oggetto d'un trattamento speciale, d'uno schiacciamento che ne estrae un oggetto staccato, significante dispotico alla cui legge tutta la catena sembra da allora sospesa, ogni anello triangolato. C'è qui un curioso paralogismo che implica un uso trascendente delle sintesi dell'inconscio: *si passa dagli oggetti parziali staccabili all'oggetto completo staccato, da cui derivano le persone globali per assegnazione di mancanza*. Per esempio, nel codice capitalistico e nella sua formula trinitaria, il danaro come catena staccabile è convertito in capitale come oggetto staccato, che non esiste se non sotto l'aspetto feticistico dello stock e della

mancanza. Lo stesso dicasi per il codice edipico : la libido come energia di prelievo e di stacco è convertita in fallo come oggetto staccato, questo ultimo non esistendo se non nella forma trascendente di stock e di mancanza (qualcosa di comune e di assente che non manca meno agli uomini che alle donne). Questa conversione fa spostare tutta la sessualità nel quadro edipico, proiezione di tutti i tagli-flusso su di uno stesso luogo mitico, di tutti i segni non significanti su uno stesso significante maggiore. «La triangolazione effettiva consente la specificazione dalla sessualità al sesso. Gli oggetti parziali non hanno minimamente perduto in virulenza ed efficacia. Tuttavia il riferimento al pene dà alla castrazione il suo senso pieno. Grazie ad essa prendono significato, a cose fatte, tutte le esperienze esterne legate alla privazione, alla frustrazione, alla *mancanza* degli oggetti parziali. Tutta la storia anteriore è rifusa in una nuova versione alla luce della castrazione»¹⁶.

È proprio questo che ci preoccupa, questa rifusione della storia, e questa mancanza attribuita agli oggetti parziali. E come gli oggetti parziali non avrebbero perduto la loro virulenza e la loro efficacia una volta introdotti in un uso di sintesi che rimane fundamentalmente illegittimo a loro riguardo? Noi non neghiamo che ci siano una sessualità edipica, un'eterosessualità ed un'omosessualità edipica, una castrazione edipica - oggetti completi, immagini globali ed io specifici. Neghiamo invece che siano produzioni dell'inconscio. Ancor più, la castrazione e l'edipizzazione ingenerano un'illusione fondamentale che ci fa credere che la produzione desiderante reale cade sotto la giurisdizione di più alte formazioni che la integrano, la sottomettono a leggi trascendenti e le fanno servire una produzione sociale e culturale superiori: appare allora una sorta di «scollamento» del campo sociale, rispetto alla produzione di desiderio, in nome del quale tutte le rassegnazioni vengono giustificate in anticipo. Ora la psicanalisi, sul piano più concreto della cura, appoggia con tutte le sue forze tale movimento apparente. Essa stessa assicura questa conversione dell'inconscio. In ciò che chiama preedipico, essa vede uno stadio che deve essere superato nel senso di un'integrazione evolutiva (verso la posizione depressiva sotto il regno dell'oggetto completo), o organizzato nel senso di un'integrazione strutturale (verso la posizione d'un significante dispotico, sotto il regno del fallo). La disposizione al conflitto di cui parlava Freud, l'opposizione qualitativa tra omosessualità ed eterosessualità, è in effetti una conseguenza di Edipo: lungi dall'essere un ostacolo alla cura incontrato dall'esterno, essa è un prodotto dell'edipizzazione, e un controeffetto della cura che la rafforza.

Il problema, in verità, non riguarda per nulla stadi preedipici che avrebbero ancora Edipo come asse, ma l'esistenza e la natura d'una sessualità anedipica, di un'eterosessualità e di un'omosessualità anedipiche, d'una castrazione anedipica: i tagli-flusso della produzione desiderante non si lasciano proiettare in un luogo mitico, i segni del desiderio non si lasciano estrapolare in un significante, la transessualità non lascia sorgere alcuna opposizione qualitativa tra un'eterosessualità e un'omosessualità *locali e non-specifiche*. Ovunque, in questa reversione, l'innocenza dei fiori, invece della colpa di conversione. Ma invece di assicurare, di tendere ad assicurare la reversione di tutto l'inconscio nella forma e nel contenuto anedipici della produzione desiderante, la teoria e la pratica analitica non cessano di promuovere la conversione dell'inconscio ad Edipo, come forma e contenuto (vedremo infatti cosa la psicanalisi chiami «risolvere» Edipo). Essa promuove dunque tale conversione facendo innanzitutto delle sintesi connettive un uso globale e specifico. Tale uso può essere definito come trascendente, e implica un primo paralogismo nell'operazione psicanalitica. Si utilizzano una volta di più termini kantiani per la semplice ragione che Kant si proponeva, in ciò che definiva rivoluzione critica, di scoprire criteri immanenti alla conoscenza per distinguere l'uso legittimo e l'uso illegittimo delle sintesi della coscienza. In nome d'una filosofia trascendentale (immanenza dei criteri) egli denunciava dunque l'uso trascendente delle sintesi così come esso si

mostrava nella metafisica. Allo stesso modo dobbiamo dire che la psicanalisi ha la sua metafisica, cioè Edipo. E una rivoluzione, questa volta materialistica, non può passare se non attraverso una critica di Edipo, nella denuncia dell'uso illegittimo delle sintesi dell'inconscio o della sua manifestazione nella psicanalisi edipica, in modo da ritrovare un inconscio trascendentale definito dall'immanenza dei suoi criteri, e una pratica corrispondente come schizoanalisi.

4. *La sintesi disgiuntiva di registrazione.*

Quando Edipo si insinua nelle sintesi disgiuntive della registrazione desiderante, impone loro l'ideale di un certo uso, limitativo o esclusivo, che si confonde con la forma della triangolazione — essere papà, mammaop bambino. È il regno dell'*oppure* nella funzione differenziarne della proibizione dell'incesto: qui è la mamma che comincia, qui è papà, e qui sei tu. Resta al tuo posto. Il guaio di Edipo è appunto di non sapere più ove chi cominci, né chi sia chi. E «essere genitore o bambino» va di pari passo anche con due altre differenziazioni sugli angoli del triangolo, «essere uomo o donna», «essere morto o vivo». Edipo non deve sapere se sia vivo o morto, uomo o donna, così come non deve sapere se sia genitore o bambino. Incesto, sarai zombi ed ermafrodito. In questo senso appunto le tre grandi nevrosi dette familiari sembrano corrispondere a cedimenti edipici della funzione differenziante o della sintesi disgiuntiva: il fobico non può più sapere se sia genitore o bambino, l'ossesso se sia vivo o morto, l'isterico se sia uomo o donna¹⁷. Insomma, la triangolazione familiare rappresenta il minimo di condizioni perché un «io» riceva le coordinate che lo differenziano nello stesso tempo quanto alla generazione, quanto al sesso e quanto allo stato. E la triangolazione religiosa conferma questo risultato in altro modo: così nella trinità, l'attenuazione della immagine femminile a vantaggio d'un simbolo fallico mostra come il triangolo si sposti verso la propria causa e tenti di integrarla. Si tratta questa volta del massimo di condizioni perché le persone si differenzino. Ecco perché ci importava la definizione kantiana che pone Dio come principio a priori del sillogismo disgiuntivo, in quanto ogni cosa ne deriva per limitazione d'una realtà più grande (*omnitudo realitatis*): *humour* di Kant che fa di Dio il signore di *un* sillogismo.

È tipico della registrazione edipica introdurre un uso esclusivo, limitativo, negativo, della sintesi disgiuntiva. Siamo talmente formati da Edipo che stentiamo ad immaginare un altro uso; e neanche le tre nevrosi familiari ne escono, benché soffrano di non poterlo più applicare. Abbiamo visto esercitarsi ovunque, nella psicanalisi, in Freud, questo gusto delle disgiunzioni esclusive. 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. Una disgiunzione che resta disgiuntiva, e che tuttavia afferma i termini disgiunti, li afferma attraverso tutta la loro distanza, *senza limitare l'uno coll'altro né escludere il secondo dal primo*, è forse il più profondo paradosso. «Sia... sia», invece di «oppure». Lo schizofrenico non è uomo e donna. È uomo o donna, ma appunto è dalle due parti, uomo dalla parte degli uomini, donna dalla parte delle donne. Aimable Jayet (Albert Désiré, matricola 54161001) sciorina la litania delle serie parallele del maschile e del femminile, e si mette da ambo le parti: «Mat Albert 5416 ricu-lo sultano Romano vesino», «Mat Désiré 1001 ri-cu-la romana vesina»¹⁸. Lo schizofrenico è morto o vivo, non le due cose al contempo, ma ciascuna delle due al termine d'una distanza che sorvola scivolando. È bambino o genitore, non l'uno e l'altro, ma l'uno in capo all'altro

come le due estremità di un bastone in uno spazio indecomponibile. È questo il senso delle disgiunzioni ove Beckett iscrive i suoi personaggi e gli avvenimenti che capitano loro: *tutto si divide, ma in se stesso*. Fare come se lo schizofrenico sostituisse alle disgiunzioni vaghe sintesi d'identificazione dei termini contraddittori come l'ultimo dei filosofi hegeliani, sarebbe misconoscere interamente quest'ordine di pensiero. Non sostituisce sintesi dei termini contraddittori alle sintesi disgiuntive, ma, all'uso esclusivo e limitativo della sintesi disgiuntiva, ne sostituisce uno affermativo. È e rimane nella disgiunzione: non sopprime la disgiunzione identificando i termini contraddittori per approfondimento, ma la afferma al contrario per sorvolo d'una distanza indivisibile. Non è semplicemente bisessuato, né tra i due, né intersessuato, ma transessuato. È transvivomorto, trans-genitorbambino. Non identifica due contrari allo stesso, ma afferma la loro distanza come ciò che li riconduce l'uno all'altro in quanto differenti. Non si chiude su termini contraddittori; al contrario si apre, e, come un sacco gonfiato di spore, le allenta come altrettante singolarità ch'esso rinchiudeva indebitamente, pretendendo di escludere le une, di trattenere le altre, e che diventano ora dei punti-segno, tutti affermati dalla loro nuova distanza. Inclusiva, la disgiunzione non si chiude sui suoi termini, ma è al contrario illimitativa. «Allora non ero più la scatola chiusa cui dovevo d'essermi così ben conservato, ma un tramezzo cadeva giù», che libera uno spazio in cui Molloy e Moran non designano più persone, ma singolarità accorse da ogni parte, evanescenti agenti di produzione. È la disgiunzione libera; le posizioni differenziali sussistono perfettamente, acquistano anche un valore libero, ma sono tutte occupate da un soggetto senza viso e trans-posizionale. Schreber è uomo e donna, genitore e bambino, morto e vivo: è cioè ovunque vi sia una singolarità, in tutte le serie e in tutte le ramificazioni segnate da un punto singolare, perché è lui stesso questa distanza che lo trasforma in donna e in capo alla quale è già madre di un'umanità nuova e può finalmente morire.

Ecco perché il Dio schizofrenico ha così poco a che vedere col Dio della religione, benché si occupino dello stesso sillogismo. Nel *Baphomet* Klossowski opponeva a Dio come padrone delle esclusioni e delle limitazioni nella realtà che ne deriva, un anticristo, principe delle modificazioni, che determina al contrario il passaggio di un soggetto attraverso tutti i predicati possibili. Sono Dio non sono Dio, sono Dio sono Uomo: non si tratta di una sintesi che supererebbe in una realtà originaria dell'Uomo-Dio le disgiunzioni negative della realtà derivata, ma di una disgiunzione inclusiva che opera essa stessa la sintesi derivando da un termine all'altro e osservando la distanza. Non c'è nulla di originario. E' come il celebre: «È mezzanotte. La pioggia sferza i vetri. Non era mezzanotte. Non pioveva». Nizinskij scriveva: Sono Dio non ero Dio sono il clown di Dio; «Sono Api, sono un Egiziano, un Indiano pellerossa, un negro, un Cinese, un Giapponese, uno straniero, uno sconosciuto, sono l'uccello di mare e quello che sorvola la terra ferma, sono l'albero di Tolstoj con le sue radici». «Sono lo sposo e la sposa, amo mia moglie, amo mio marito»¹⁹. Quel che conta non sono le appellazioni parentali, né le appellazioni razziali o le appellazioni divine. È solo l'uso che se ne fa. Niente problema di senso, ma solo d'uso. Nessun elemento originario o derivato, ma una derivata generalizzata. Si direbbe che lo schizo liberi una materia genealogica greggia, illimitativa, ove può mettersi, iscriversi, rintracciarsi in tutte le diramazioni contemporaneamente, da ogni parte. Fa saltare la genealogia edipica.. Sulle relazioni ravvicinate da elemento ad elemento, opera dei sorvoli assoluti di distanze indivisibili. Il genealogista pazzo seziona il corpo senza organi con un reticolo disgiuntivo. Così Dio, che non designa nient'altro che l'energia di registrazione, può essere il più gran nemico dell'iscrizione paranoica, ma anche il più grande amico nell'iscrizione miracolante. In ogni modo, la questione di un essere superiore alla natura e all'uomo non si pone affatto. Tutto giace sul corpo senza organi, ciò che è iscritto e l'energia che iscrive. Sul corpo non

generato, le distanze indecomponibili sono necessariamente sorvolate, e nello stesso tempo i termini disgiunti, tutti affermati. Sono la lettera e la penna e la carta (in questo modo Nizinskij teneva il suo diario) - sì, sono stato mio padre e sono stato mio figlio.

La sintesi disgiuntiva di registrazione ci conduce dunque allo stesso risultato della sintesi connettiva: anch'essa è atta a due usi, uno immanente, l'altro trascendente. E perché anche qui la psicanalisi appoggia l'uso trascendente che introduce ovunque le esclusioni, le limitazioni nel reticolo disgiuntivo, e fa passare l'inconscio in Edipo. E perché è appunto questo, l'edipizzazione? Il fatto è che il rapporto esclusivo introdotto da Edipo non opera solo tra le varie disgiunzioni concepite come differenziazioni, *ma tra l'insieme di tali differenziazioni che esso impone e un indifferenziato che suppone*. Edipo ci dice: se non segui le linee di differenziazione, papà-mamma-io, e le esclusioni che le delimitano, cadrai nella notte nera dell'indifferenziato. Sforziamoci di capire che le disgiunzioni esclusive non sono affatto le stesse di quelle inclusive: Dio non vi ha lo stesso uso, né le appellazioni parentali. Queste non designano più degli stati intensivi attraverso cui il soggetto passa sul corpo senza organi e nell'inconscio che resta orfano (sì, sono stato...), ma persone globali che non preesistono agli interdetti che le fondano, e le differenziano tra di loro e rispetto all'io. Cosicché la trasgressione dell'interdetto diventa correlativamente una confusione di persone, un'identificazione dell'io alle persone, nella perdita delle regole differenzianti e delle funzioni differenziali. Ma di Edipo dobbiamo dire che li crea entrambi, *e le differenziazioni che ordina e l'indifferenziato di cui ci minaccia*. Sulla stessa spinta il complesso di Edipo introduce il desiderio nella triangolazione e vieta al desiderio di appagarsi coi termini della triangolazione. Forza il desiderio a prendere come oggetto le persone parentali differenziate, e vieta all'io correlativo di appagare il suo desiderio su queste persone, in nome delle stesse esigenze di differenziazione, agitando allora le minacce dell'indifferenziato. Ma questo indifferenziato, *è lui a crearlo come il rovescio delle differenziazioni che crea*. Edipo ci dice: o interiorizzerai le funzioni differenziali che presiedono alle disgiunzioni esclusive, e così «risolverai» Edipo, o cadrai nella notte nevrotica delle identificazioni immaginarie. O seguirai le linee del triangolo che strutturano e differenziano i tre termini, oppure farai sempre agire un termine come se fosse di troppo rispetto agli altri due, e riprodurrai in tutti i sensi i rapporti duali d'identificazione nell'indifferenziato. Ma, da una parte come dall'altra, c'è sempre Edipo. E tutti sanno cosa la psicanalisi intenda per *risolvere* Edipo: interiorizzarlo per meglio ritrovarlo al difuori nell'autorità sociale, e di qui farlo sciamare, passarlo ai piccoli. «Il bambino diventa uomo solo risolvendo il complesso di Edipo, risoluzione che lo introduce nella società ove trova, nella figura dell'Autorità, l'obbligo di riviverlo, questa volta con tutte le vie d'uscita sbarrate. Tra l'impossibile ritorno a ciò che precede lo stato di cultura e il malessere sempre maggiore ch'esso provoca, non è neanche sicuro che un punto d'equilibrio possa essere trovato»²⁰. Edipo, è come il labirinto, non se ne esce che entrandovi (o facendovi entrare qualcuno). Edipo come problema θ come soluzione, sono le due estremità di un legamento che arresta tutta la produzione desiderante. Si stringono i dadi, nulla può più passare nella produzione, salvo un rumore. Si è schiacciato, triangolato l'inconscio, lo si è posto davanti ad una scelta che non era la sua. Tutte le vie d'uscita ostruite: non c'è più uso possibile delle disgiunzioni esclusive, illimitative. Hanno fatto dei genitori all'inconscio!

Bateson chiama *double bind* l'emissione simultanea di due ordini di messaggi di cui l'uno contraddice l'altro (per esempio, il padre che dice al figlio: dai, criticami, ove è vivamente sottinteso che ogni critica effettiva, o almeno un certo tipo di critica, sarebbe fuori luogo). Bateson vi vede una situazione particolarmente schizofrenizzante, che interpreta come un «non senso» dal punto di vista della teoria dei tipi di Russell²¹. A noi sembra piuttosto che il *double bind*, il duplice vicolo

cieco, sia una situazione corrente, edipizzante per eccellenza. E, salvo a formalizzarla, essa rinvia ad un altro genere di non senso russelliano: un'alternativa, una disgiunzione esclusiva è determinata rispetto ad un principio che ne costituisce tuttavia i due termini o i due sottoinsiemi, e che rientra esso stesso nell'alternativa (caso del tutto diverso rispetto a ciò che si verifica quando la disgiunzione è inclusiva). È questo il secondo paralogismo della psicanalisi. Insomma, *il «double bind» non è altro che l'insieme di Edipo*. In questo senso appunto Edipo deve essere presentato come una serie, o oscilla tra i due poli: l'identificazione nevrotica, e l'interiorizzazione detta normativa. Da una parte come dall'altra il duplice vicolo cieco è Edipo. E se uno schizo è qui prodotto come entità, è solo come unico mezzo per sfuggire a questa duplice via, ove la normatività, non meno della nevrosi, è senza sbocco, e la soluzione non meno ostruita del problema: allora ci si ripiega sul corpo senza organi.

Sembra che lo stesso Freud abbia avuto una viva consapevolezza del fatto che Edipo è inseparabile da un duplice vicolo cieco ove precipita l'inconscio. Così, nella lettera del 1936 a Romain Rolland: «È come se l'essenziale nel successo fosse andare più lontano del padre, e come se fosse sempre proibito superare il padre». Lo si vede ancor meglio quando Freud espone tutta la serie storico-mitica: a un capo Edipo è legato dall'identificazione omicida, all'altro capo è legato di nuovo dal ripristino e dall'interiorizzazione dell'autorità paterna («ristabilimento dell'ordine antico su un nuovo piano»)²². Tra i due, la latenza, la famosa latenza, probabilmente la più grande mistificazione psicanalitica: questa società di «fratelli» che proibiscono a se stessi i frutti del crimine, e passano tutto il tempo che occorre ad interiorizzare. Ma ci prevengono: la società dei fratelli è ben tetra, instabile, pericolosa, essa deve preparare il ritrovamento di un equivalente d'autorità parentale, deve farci passare all'altro polo. Secondo un suggerimento di Freud, la società americana con anonimato della gestione e scomparsa del potere personale, ecc., ci è presentata come una reviviscenza della «società senza padri». A suo carico, beninteso, di trovare dei modi originali per il ripristino dell'equivalente (la stupefacente scoperta di Mitscherlich, ad esempio, secondo cui la famiglia reale inglese, non è, dopo tutto, una cattiva cosa...)²³. È dunque inteso che non si lascia un polo d'Edipo che per passare all'altro. Uscirne, nevrosi o normalità, neanche pensarci. La società dei fratelli non ritrova nulla della produzione e delle macchine desideranti; al contrario, essa stende il velo della latenza. Quanto a quelli che non si lasciano edipizzare, in una forma o nell'altra, a un capo o all'altro, lo psicanalista è lì pronto a chiamare in aiuto il manicomio o la polizia. La polizia con noi! Mai la psicanalisi ha mostrato meglio la sua propensione ad appoggiare il movimento della repressione sociale e a parteciparvi con tutte le sue forze. Non si creda che alludiamo ad aspetti folkloristici della psicanalisi. Dalla parte di Lacan, si ha certo un'altra concezione della psicanalisi; ma non bisogna per questo considerare come scarsamente importante il tono regnante nelle associazioni più affermate: guardate il dottor Mendel, i dottori Stéphane, la rabbia che li prende, e l'appello letteralmente poliziesco, all'idea che qualcuno pretenda sottrarsi alla trappola per topi d'Edipo. Edipo è come quelle cose che diventano tanto più pericolose quanto più si cessa di credervi; allora i poliziotti son lì pronti a sostituire i sommi sacerdoti. Il primo esempio profondo di un'analisi di *double bind*, in questo senso, potrebbe esser trovato nella *Questione ebraica* di Marx: tra la famiglia e lo Stato, l'Edipo dell'autorità familiare e l'Edipo dell'autorità sociale.

Edipo non serve rigorosamente a nulla, salvo ad allacciare l'inconscio da ambo le parti. Vedremo in che senso Edipo sia rigorosamente «indecidibile», secondo il linguaggio dei matematici. Siamo profondamente stanchi delle storie secondo cui si è in buona salute tramite Edipo, malati d'Edipo, e delle varie malattie sotto Edipo. Capita che un analista ne abbia abbastanza di questo mito che fa il ricovero e il cibo quotidiano della psicanalisi e torni alle fonti: «Freud non è insomma

uscito dal mondo del padre né della colpevolezza... Ma, dando la possibilità di costruire una *logica* della relazione col padre, è il primo ad aprire la strada alla liberazione da questo dominio del padre sull'uomo. La possibilità di vivere *al di là* della legge del padre, al di là di ogni legge, è forse la possibilità più essenziale offerta dalla psicanalisi freudiana. Ma, paradossalmente, e forse a causa dello stesso Freud, tutto lascia credere che questa liberazione, consentita dalla psicanalisi, si compirà, si compie già, al di fuori di essa»²⁴. Noi non possiamo tuttavia condividere né questo pessimismo né questo ottimismo. C'è infatti non poco ottimismo nel pensare che la psicanalisi renda possibile una vera e propria soluzione di Edipo: Edipo, è come Dio; il padre, è come Dio; il problema non è risolto se non quando si sopprimono *e il problema e la soluzione*. La schizoanalisi non si propone di risolvere Edipo, non pretende di risolverlo meglio di quanto non si faccia nella psicanalisi edipica. Essa si propone di disedipizzare l'inconscio, per toccare i veri problemi. Essa si propone di raggiungere le regioni dell'inconscio orfano, appunto «al di là di ogni legge», ove il problema non può neanche più esser posto. Al tempo stesso, non condividiamo neppure il pessimismo che consiste nel credere che tale cambiamento, tale liberazione non possano compiersi se non al di fuori della psicanalisi. Noi crediamo, al contrario, nella possibilità di una reversione interna, che fa della macchina analitica un pezzo indispensabile dell'apparato rivoluzionario. Ancor più, le condizioni oggettive per questo sembrano attualmente date.

È dunque come se Edipo avesse di per sé due poli: un polo di figure immaginarie identificatorie, un polo di funzioni simboliche differenzianti. Ma, comunque sia, si è edipizzati: se non si ha Edipo come crisi, lo si ha come struttura. Allora si trasmette la crisi ad altri, e via da capo. Tale è la disgiunzione edipica, il movimento del pendolo, la ragione inversa esclusiva. Ecco perché, quando ci invitano a superare una concezione semplicistica di Edipo fondata sulle immagini parentali per definire le funzioni simboliche in una struttura, si ha un bel sostituire il papà-mamma tradizionale con una funzione-madre, con una funzione-padre, non si vede bene quel che ci si guadagna, se non di fondare l'universalità d'Edipo al di là della variabilità delle immagini, di saldare ancor più il desiderio alla legge e all'interdetto, e di portare al limite il processo di edipizzazione dell'inconscio. Edipo incontra qui i suoi due estremi, *il suo minimo e il suo massimo*, a seconda che lo si consideri come tendente verso un valore indifferenziato delle sue immagini variabili, o verso il potere di differenziazione delle sue funzioni simboliche. «Quando ci si accosta all'immaginazione materiale, la funzione differenziale diminuisce, si tende verso equivalenze; quando ci si accosta a elementi formatori, la funzione differenziale aumenta, si tende verso valori distintivi»²⁵. Ci si stupirà appena apprendendo che Edipo come struttura è la trinità cristiana, mentre Edipo come crisi è una trinità familiare insufficientemente strutturata dalla fede: sempre i due poli in ragione inversa, Edipo *for ever!*²⁶. Quante interpretazioni del lacanismo, apertamente o segretamente pie, hanno così invocato un Edipo strutturale per formare e chiudere il duplice vicolo cieco, ricondurci alla questione del padre, edipizzare anche lo schizo, e mostrare che un buco nel simbolico ci rimandava all'immaginario, e che inversamente sbavature o confusioni immaginarie ci rimandavano alla struttura. Come diceva un celebre predecessore ai suoi animali, è sempre la solita solfa... Ecco perché non possiamo, dal canto nostro, far passare alcuna differenza di natura, alcuna frontiera, alcun limite tra l'immaginario e il simbolico, non più che tra l'Edipo-crisi e l'Edipo-struttura, o tra il problema e la soluzione. Si tratta solo di un duplice e correlativo vicolo cieco, d'un movimento di pendolo incaricato di spazzare tutto l'inconscio, e che, senza tregua, rinvia da un polo all'altro. Una duplice presa che schiaccia l'inconscio nella sua disgiunzione esclusiva.

La vera differenza di natura non passa tra il simbolico e l'immaginario, ma tra l'elemento reale del macchinico, che costituisce la produzione desiderante, e l'insieme strutturale dell'immaginario e

del simbolico, che forma solo un mito e le sue varianti. 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. In tal modo bisognava intendere gli avvertimenti di Lacan sul mito freudiano di Edipo, che «non potrebbe tener indefinitamente il cartellone nelle forme di società ove si perde sempre più il senso della tragedia...: un mito non basta più a se stesso, non sopportando alcun rito, e la psicanalisi non è il rito dell'Edipo». E anche se si risale dalle immagini alla struttura, dalle figure immaginarie alle funzioni simboliche, dal padre alla legge, dalla madre al grande Altro, in realtà *la questione è solamente spostata indietro*²⁷. E se si considera il tempo impiegato in questo spostamento, Lacan dice ancora: il solo fondamento della società dei fratelli, della fraternità, è la «segregazione» (che vuol dire?). Non conveniva in ogni caso stringere i dadi, là dove Lacan li aveva appena allentati; edipizzare lo schizo, là dove aveva al contrario schizofrenizzato anche la nevrosi, facendo passare un flusso schizofrenico capace di sovvertire il campo della psicanalisi. L'oggetto *a* (minuscola) fa irruzione in seno all'equilibrio strutturale a mo' di macchina infernale, la macchina desiderante. Sopraggiunge una seconda generazione di discepoli di Lacan, sempre meno sensibili al falso problema di Edipo. Ma i primi, non hanno forse tentato di richiudere il giogo d'Edipo proprio in quanto Lacan stesso sembrava mantenere una sorta di proiezione delle catene significanti su un significante dispotico, e attaccare tutto a un termine mancante, mancante a se stesso e reintroduttore la mancanza nelle serie del desiderio cui imponeva un uso esclusivo? Era possibile denunciare Edipo come mito, e tuttavia mantenere che il complesso di castrazione, dal canto suo, non era un mito, ma al contrario qualcosa di reale? (Non era riprendere l'esclamazione di Aristotele: «bisogna pur fermarsi», questa *ananke* freudiana, questo masso?)

5. La sintesi congiuntiva di consumo.

Abbiamo visto come, nella terza sintesi, sintesi connettiva di consumo, il corpo senza organi fosse veramente un uovo, attraversato da assi, listato da zone, localizzato da aree o da campi, misurato da gradienti, percorso da potenziali, marcato da soglie. In questo senso crediamo alla possibilità d'una biochimica della schizofrenia (collegata colla biochimica delle droghe), che sarà sempre più in grado di determinare la natura di quest'uovo e la ripartizione campo-gradiente-soglia. Si tratta di rapporti d'intensità attraverso cui il soggetto passa sul corpo senza organi, e opera dei divenire, delle cadute e dei rialzi, delle migrazioni e degli spostamenti. Laing ha del tutto ragione di definire il processo schizo come un viaggio iniziatico, un'esperienza trascendentale della perdita dell'io che fa dire a un soggetto: «Ero in qualche modo giunto al presente a partire dalla forma più primitiva della vita» (il corpo senza organi), «guardavo, no, piuttosto *sentivo* davanti a me un viaggio spaventoso»²⁸. Qui, non c'è più metafora nel parlare di un viaggio che poc'anzi nel parlare dell'uovo, e di ciò che succede in esso e su di esso, movimenti morfogenetici, spostamenti di gruppi cellulari, distensioni, corrugamenti, migrazioni, variazioni locali di potenziali. Non bisogna neppure contrapporre un viaggio interno ai viaggi esterni: la passeggiata di Lenz, la passeggiata di Nizinskij, le passeggiate delle creature di Beckett sono realtà effettive, ma ove il reale della materia ha abbandonato ogni estensione, come il viaggio interno ha lasciato ogni forma e qualità per non far brillare più, all'interno come all'esterno, se non pure intensità abbinate, quasi insopportabili,

attraverso cui passa un soggetto nomade. Non è un'esperienza allucinatoria né un pensiero delirante, ma un sentimento, una serie d'emozioni e di sentimenti, come consumo di quantità intensive che formano il materiale delle allucinazioni e dei deliri successivi. L'emozione intensiva, l'affetto, è insieme radice comune e principio di differenziazione dei deliri e delle allucinazioni. Così si crederebbe che tutto si mescoli in questi divenire, passaggi e migrazioni intense, tutta questa deriva che risale e discende il tempo - paesi, razze, famiglie, appellazioni parentali, appellazioni divine, appellazioni storiche, geografiche, ed anche fatti di cronaca. (*Sento che*) divento Dio, divento donna, ero Giovanna d'Arco e sono Eliogabalo, il Gran Mogol, un cinese, un pellerossa, un Templare, sono stato mio padre e sono stato mio figlio. E tutti i criminali, tutta la lista dei criminali, i criminali onesti e disonesti: Szondi piuttosto che Freud e il suo Edipo. «Forse proprio volendo essere Worm sarò finalmente Mahood! Allora non avrò più che da essere Worm. Ci arriverò senz'altro sforzandomi di essere Pincopallino. Allora non avrò più che da essere Pincopallino». Ma è in intensità che tutto si mescola così, e non c'è confusione di spazi e di forme dal momento che questi sono appunto disfatti, a vantaggio di un nuovo ordine, l'ordine intenso, intensivo.

Di che ordine si tratta? Ciò che si distribuisce innanzitutto sul corpo senza organi sono le razze, le culture e i loro dei. Non si è abbastanza notato a qual punto lo schizo facesse storia, allucinasse e delirasse la storia universale, e facesse sciamare le razze. Ogni delirio è razziale, il che non vuol dire di necessità razzista. Non che le regioni del corpo senza organi «rappresentino» razze e culture. Il corpo pieno non rappresenta assolutamente nulla. Anzi, sono le razze e le culture che designano delle regioni su questo corpo, cioè zone di intensità, campi di potenziali. All'interno di tali campi si verificano fenomeni d'individualizzazione, di sessualizzazione. Si passa da un campo all'altro varcando delle soglie: non si cessa di migrare, si cambia d'individuo come di sesso, e partire diventa semplice come nascere e morire. Capita che si lotti contro altre razze, che si distruggano civiltà, alla maniera dei grandi migranti dietro a cui non spunta più niente quando passano — benché queste distruzioni, come vedremo, possano prodursi in due modi assai diversi. Come non implicherebbe, il superamento di una soglia, dei disastri altrove? Il corpo senza organi si richiude sui posti abbandonati. Il teatro della crudeltà, non possiamo separarlo dalla lotta contro la nostra cultura, dall'affrontarsi delle «razze» e dalla grande migrazione di Artaud verso il Messico, le sue potenze e le sue religioni: le individuazioni non si producono che in campi di forze espressamente definiti da vibrazioni intensive, e che non animano personaggi crudeli se non come organi indotti, pezzi di macchine desideranti (i manichini)²⁹. Una stagione all'inferno, come scinderla dalla denuncia delle famiglie d'Europa, dall'appello a distruzioni che non arrivano abbastanza presto, dall'ammirazione per il forzato, dall'intenso varcare soglie della storia, dalla prodigiosa migrazione, dal divenir-donna, divenir scandinavo e mongolo, dallo «spostamento di razze e continenti», dal sentimento d'intensità brutta che presiede al delirio come all'allucinazione, e soprattutto dalla volontà deliberata, ostinata, materiale di essere «di razza inferiore sin dall'origine dei tempi»: «Ho conosciuto ogni figlio di famiglia,... non sono mai stato di questo popolo, non sono mai stato cristiano,... sì, ho gli occhi chiusi alla vostra luce. Sono una bestia, un negro...»

E Zaratustra, lo si può forse dissociare dalla «grande politica» e dall'animazione delle razze che fa dire a Nietzsche: non sono un tedesco, sono un polacco. Anche qui le individuazioni non avvengono se non in complessi di forze che determinano le persone come altrettanti stati intensivi incarnati in un «criminale», e che non cessano di varcare una soglia distruggendo l'unità artificiale d'una famiglia e d'un io: «Sono Prado, sono il padre di Prado, oso dire che sono Lesseps: volevo dare ai miei parigini che amo una nuova nozione, quella d'un criminale onesto. Sono Chambige, altro criminale onesto... Ciò che è spiacevole e turba la mia modestia, è che, in fondo, *ogni nome della*

storia sono io»³⁰. Non si tratta mai tuttavia di identificarsi a personaggi, come a torto si dice di un pazzo che «crede di essere...». Si tratta di tutt'altro: identificare le razze, le culture, gli dei a campi d'intensità sul corpo senza organi, identificare i personaggi a stati che riempiono questi campi, a affetti che balenano e attraversano questi campi. Donde il ruolo dei nomi, nella loro magia propria: non c'è un io che si identifica a razze, popoli, persone, su una scena della rappresentazione, ma nomi propri che identificano razze, popoli e persone a regioni, soglie o effetti in una produzione di quantità intensive. La teoria dei nomi propri non deve concepirsi in termini di rappresentazione, poiché rinvia alla classe degli «effetti»: questi non sono una semplice dipendenza da cause, ma il riempimento di un campo, l'effettuazione di un sistema di segni. Lo si riscontra bene in fisica ove i nomi propri designano effetti di tal sorta in campi di potenziali (effetto Joule, effetto Seebeck, effetto Kelvin). Per la storia è come per la fisica: un effetto Giovanna d'Arco, un effetto Eliogabalo — tutti i *nomi* della storia, e non il nome del padre...

Sulla scarsa realtà, la perdita di realtà, la mancanza di contatto con la vita, l'autismo e l'atimia, si è detto tutto, gli schizofrenici stessi hanno detto tutto - pronti ad immergersi nello stampo clinico atteso. Mondo nero, deserto crescente: il ronzio di una macchina solitaria sulla spiaggia, una centrale atomica installata nel deserto. Ma se il corpo senza organi è proprio questo deserto, lo schizo sorvola allora una sorta di distanza indivisibile, indecomponibile, per essere ovunque venga prodotto del reale, ovunque del reale è stato e sarà prodotto. È vero che la realtà ha cessato di essere un principio. Secondo tale principio, 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. L'indivisibile è avvolto, e significa che ciò che lo avvolge non si divide senza cambiar natura o forma. Lo schizo è senza principi: non è qualcosa se non essendo altro. Non è Mahood che essendo Worm, e Worm essendo Pincopallino. Non è una fanciulla che essendo un vecchio che mima o simula di essere la fanciulla. O meglio, essendo uno che simula di essere un vecchio che sta simulando di essere una fanciulla. O meglio, fingendo di essere uno che..., ecc. Era già l'arte tutta orientale degli imperatori romani, i dodici paranoici di Svetonio. In un meraviglioso libro di Jacques Besse, si ritrova, ancora una volta, la doppia passeggiata dello schizo, il viaggio esterno geografico secondo distanze indecomponibili, il viaggio interno storico secondo intensità avvolgenti: Cristoforo Colombo calma il suo equipaggio ammutinato e non ridiventa ammiraglio se non simulando di essere un (falso) ammiraglio che simula una puttana che danza³¹. Ma la simulazione, bisogna intenderla come poco fa l'identificazione. Essa esprime le distanze indecomponibili sempre avvolte nelle intensità che si dividono le une nelle altre cambiando forma. Se l'identificazione è una nominazione, una designazione, la simulazione è la scrittura che le corrisponde, scrittura stranamente polivoca a fior del reale. Essa porta il reale fuori dal suo principio nel punto in cui esso è effettivamente prodotto dalla macchina desiderante. Il punto in cui la copia cessa d'essere una copia per diventare il Reale *e il suo artificio*. Cogliere un reale intensivo così com'è prodotto nella coestensione della natura e della storia, frugare nell'impero romano, nelle città messicane, negli dei greci e nei continenti scoperti per estrarne questo sempre-più di realtà, e formare il tesoro delle torture paranoiche e delle glorie celibi - tutti i pogrom della storia sono io, ed anche tutti i trionfi, come se alcuni avvenimenti semplici, univoci, si districassero da quest'estrema polivocità: tale è l'«istrionismo» dello schizofrenico, secondo la formula di Klossowski, il vero programma d'un teatro della crudeltà, la messa in scena di una macchina per produrre il reale. 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, e che fa dire a Reich: «Ciò che caratterizza la schizofrenia, è l'esperienza di questo elemento

vitale;... per quanto riguarda il loro sentimento della vita, il nevrotico e il perverso stanno allo schizofrenico come il bottegaio sordido al grande avventuriero»³². Allora ritorna la questione: cosa riduce lo schizofrenico alla sua figura autistica, ospitalizzata, dissociata dalla realtà? È il processo, o al contrario l'interruzione del processo, la sua esasperazione, la sua continuazione nel vuoto? Cosa costringe lo schizofrenico a ripiegarsi su un corpo senza organi ridiventato sordo, cieco e muto?

Dicono: si prende per Luigi XVII. Niente affatto. Nell'affare Luigi XVII o meglio nel caso più bello, quello del pretendente Richemond, c'è al centro una macchina desiderante o celibe: il cavallo a zampe corte articolate, nel quale sarebbe stato messo il delfino, per farlo fuggire. E poi, tutt'intorno, ci sono agenti di produzione e di antiproduzione, gli organizzatori dell'evasione, i complici, i sovrani alleati, i nemici rivoluzionari, gli zii ostili e gelosi, che non sono persone, ma altrettanti stati di risollevarmento e di caduta attraverso cui passa il pretendente. Ancor più, il lampo di genio del pretendente Richemond, non è semplicemente di «render conto» di Luigi XVII, né di render conto degli altri pretendenti denunciandoli come falsi. È di render conto degli altri pretendenti assumendoli, autenticandoli, cioè facendo di loro stessi degli stati attraverso cui è passato: sono Luigi XVII, ma sono, anche Hervagault e Mathurin Bruneau che dicevano di essere Luigi XVII³³. Non c'è io al centro, più di quanto non vi siano persone distribuite sul contorno. Nient'altro che una serie di singolarità nella rete disgiuntiva, o stati intensivi nel tessuto congiuntivo, e un soggetto trasposizionale su tutto il cerchio, che passa per tutti gli stati, che trionfa degli uni come dei propri nemici, che assapora gli altri come propri alleati, che raccoglie ovunque il premio fraudolento delle sue incarnazioni. Oggetto parziale: una cicatrice locale, del resto incerta, è una prova migliore di tutti i ricordi d'infanzia di cui il pretendente manca. La sintesi congiuntiva può allora esprimersi: sono dunque io il re! A me dunque spetta il regno. Ma questo io è solo il soggetto residuo che percorre il cerchio e si conclude colle sue oscillazioni.

Ogni delirio ha un contenuto storico-mondiale, politico, razziale; esso comporta e mescola razze, culture, continenti, regni: si chiede se questa lunga deriva non costituisca che un derivato d'Edipo. L'ordine familiare va in pezzi, le famiglie sono rifiutate, figlio, padre, madre, sorella — «intendo famiglie come la mia, che hanno ricevuto tutto dalla dichiarazione dei diritti dell'uomo!», «se cerco il mio contrario più profondo, trovo sempre mia madre e mia sorella; vedermi apparentato con simile canaglia tedesca fu un blasfema nei confronti della divinità,... l'obiezione più profonda contro il mio pensiero dell'eterno ritorno! » Si tratta di sapere se lo storico-politico, razziale e culturale faccia solo parte di un contenuto manifesto e dipenda formalmente da un lavoro d'elaborazione, o se debba al contrario essere seguito come il filo del latente che l'ordine delle famiglie ci nasconde. La rottura con le famiglie deve forse essere tenuta per una sorta di «romanzo familiare» che, appunto, ci ricondurrebbe ancora alle famiglie, ci rimanderebbe a un avvenimento o a una determinazione strutturali interni alla famiglia stessa? Oppure è segno che il problema deve essere posto del tutto diversamente, perché *si* pone altrove per lo schizo stesso, al di fuori della famiglia? I «nomi della storia» sono forse dei derivati del nome del padre, e le razze, le culture, i continenti, dei sostituti di papà-mamma, delle dipendenze della genealogia edipica? Ha forse la storia come significante il padre morto? Consideriamo ancora una volta il delirio del presidente Schreber. Certo, l'uso delle razze, la mobilitazione o la nozione della storia sono principi del tutto diversi rispetto a quelli degli autori cui ci richiamavamo precedentemente. Rimane il fatto che le *Memorie* di Schreber sono percorse da una teoria dei popoli eletti da Dio e dei pericoli corsi dal popolo attualmente eletto, i Tedeschi, minacciati dagli Ebrei, dai cattolici e dagli Slavi. In tali metamorfosi e passaggi intensi, Schreber diventa scolaro dai gesuiti, borgomastro di una città in cui i Tedeschi si battono contro gli Slavi, fanciulla che difende l'Alsazia contro i Francesi; alla fine supera il gradiente o la soglia ariana

per diventare principe mongolo. Che significa questo diventar-scolaro, borgomastro, fanciulla, mongolo? Non c'è delirio paranoico che non smuova tali masse storiche, geografiche e razziali. Il torto consisterebbe nel concludere, ad esempio, che i fascisti sono semplici paranoici; un torto, appunto, perché, allo stato attuale delle cose, ciò significherebbe ancora ricondurre il contenuto storico e politico del delirio a una determinazione familiare interna. E troviamo ancor più inquietante che tutto questo enorme contenuto scompaia interamente dall'analisi fatta da Freud: non ne rimane traccia, tutto è schiacciato, macinato, triangolato nell'Edipo, tutto è ripiegato sul padre, in modo da rivelare quanto più crudamente l'insufficienza d'una psicanalisi edipica.

Consideriamo ancora un delirio paranoico a carattere politico particolarmente ricco, come lo riferisce Maud Mannoni. L'esempio ci pare tanto più sorprendente in quanto abbiamo una grande ammirazione per l'opera di Maud Mannoni e per il modo in cui sa porre i problemi istituzionali e antipsichiatrici. Ecco dunque un Martinicano che si situa nel suo delirio nei confronti degli Arabi e della guerra d'Algeria, dei Bianchi e degli avvenimenti del Maggio (1968), ecc. «Mi sono ammalato per via del problema algerino. Ho fatto la stessa loro sciocchezza (piacere sessuale). Mi hanno adottato come fratello di razza. Ho il sangue mongolo. Gli Algerini mi hanno controbattuto in tutte le realizzazioni. Ho avuto idee razziste... Discendo dalla dinastia dei Galli. A questo titolo ho valore di nobiltà... Si determini il mio nome, lo si determini scientificamente e potrò quindi costituire un harem». Ora, pur riconoscendo il carattere di «rivolta» e di «verità per tutti» implicato nella psicosi, Maud Mannoni vuole che il rompersi delle relazioni familiari a vantaggio di temi che il soggetto stesso dichiara razzisti, politici e metafisici, tragga origine all'interno della struttura familiare in quanto matrice. Questa origine è dunque rintracciata nel vuoto simbolico o nella «reiezione (*forclusion*) iniziale del significante del padre». Il nome da determinare scientificamente, e che assilla la storia, non è più che il nome paterno. In questo caso come in altri, l'utilizzazione del concetto lacania-no di reiezione tende all'edipizzazione forzata del ribelle: l'assenza di Edipo viene interpretata come una *mancanza* da parte paterna, un buco nella struttura; poi, in nome di questa mancanza, ci rimandano all'altro polo edipico, quello delle identificazioni immaginarie nell'indifferenziato materno. La legge del *double bind* funziona spietatamente, rimandandoci da un polo all'altro, nel senso che ciò che viene respinto (*forclos*) nel simbolico deve riapparire nel reale in forma allucinatoria. Ma, in tal modo, è *tutto il tema storico-politico ad essere interpretato come un insieme d'identificazioni immaginarie* sotto la dipendenza di Edipo, o di ciò che «manca» al soggetto per lasciarsi edipizzare³⁴. E certo la questione non è di sapere se le determinazioni o le indeterminazioni familiari svolgono un ruolo. È evidente che ne hanno uno. Ma è un ruolo iniziale d'organizzazione (o di disorganizzazione) simbolica, donde deriverebbero i contenuti fluttuanti del delirio storico come altrettanti frantumi d'uno specchio immaginario. Il vuoto del padre, e lo sviluppo canceroso della madre e della sorella, è tutto questo la formula trinitaria dello schizo che lo riconduce a Edipo, costretto e forzato? E tuttavia, abbiam visto, se c'è un problema che non si pone nella schizofrenia, è quello delle identificazioni... E se guarire è edipizzare, si comprendono i sussulti del malato che «non vuol guarire», e che tratta l'analista come un alleato della famiglia, e poi della polizia. 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)?

L'uovo schizofrenico è come l'uovo biologico: hanno una storia simile, e la loro conoscenza s'è imbattuta nelle stesse difficoltà, nelle stesse illusioni. Si è supposto, dapprima, nello sviluppo e nella differenziazione dell'uovo, che dei veri e propri «organizzatori» determinassero il destino delle parti. Ma ci si è accorti, da una parte, che ogni sorta di sostanze variabili avevano la stessa azione

dello stimolo considerato, e dall'altra che le parti stesse avevano competenze o potenzialità specifiche che sfuggivano allo stimolo (esperienza d'innesti). Donde l'idea che gli stimoli non siano organizzatori, ma semplici induttori: al limite, induttori di natura qualsiasi. Ogni sorta di sostanze, ogni sorta di materiali, uccisi, bolliti, trituriati, hanno lo stesso effetto. Erano gli *inizi* dello sviluppo ad aver consentito l'illusione: la semplicità dell'inizio, consistente per esempio in divisioni cellulari, poteva far credere ad una sorta d'adeguazione tra l'indotto e l'induttore. Ma sappiamo bene che una cosa si giudica sempre male dai suoi inizi, perché è costretta, per apparire, a mimare stati strutturali, a immergersi in stati di forze che le servono da maschere. Ancor più: *sin dall'inizio* si può riconoscere che essa ne fa un tutt'altro uso, e che investe già sotto la maschera, attraverso la maschera, le forme terminali e gli stati superiori specifici che ulteriormente porrà in modo autonomo. Di tal sorta è la storia d'Edipo: le figure parentali non sono per nulla organizzatori, ma induttori o stimoli di valore qualsiasi che mettono in movimento processi di tutt'altra natura, dotati di una sorta d'indifferenza allo stimolo. E magari si può *credere* che, all'inizio (?), lo stimolo induttore edipico sia un vero e proprio organizzatore. Ma credere, è un'operazione della coscienza o del preconcio, una percezione estrinseca e non un'operazione dell'inconscio su se stesso. E, sin dagli inizi della vita del bambino, è già una tutt'altra impresa a filtrare attraverso la maschera d'Edipo, un altro flusso a sgorgare attraverso tutte le sue fenditure, un'altra avventura: quella della produzione desiderante. Ora, non si può dire che in un certo modo la psicanalisi non abbia riconosciuto tutto questo. Nella sua teoria del fantasma originario, delle tracce di un'eredità arcaica e delle fonti endogene del superego, Freud afferma costantemente che i fattori attivi non sono i genitori reali, e neppure i genitori come il fanciullo li immagina. Allo stesso modo e a maggior ragione i discepoli di Lacan, quando riprendono la distinzione tra immaginario e simbolico, quando oppongono il nome del padre all'imgo, e la reiezione che riguarda il significante ad un'assenza o ad una carenza reale del personaggio paterno. Non si può riconoscere meglio che le figure parentali sono induttori qualsiasi, e che il vero organizzatore è altrove, dalla parte dell'indotto e non dell'induttore. Ma proprio qui comincia la questione, la stessa che per l'uovo biologico. In queste condizioni, infatti, non v'è altra via d'uscita che quella di ripristinare l'idea di un «terreno», o sotto forma di un'innità filogenetica di preformazione o sotto forma di un a priori simbolico culturale legato alla prematurazione. Peggio ancora: è evidente che invocando un tale a priori non si esce affatto dal familiarismo, nel senso più stretto del termine, che grava su tutta la psicanalisi: ci si sprofonda dentro, al contrario, e lo si generalizza. Si son messi i genitori al loro vero posto nell'inconscio, che è quello d'induttori qualsiasi, ma si continua ad affidare il ruolo d'organizzatori a elementi simbolici o strutturali che sono ancora quelli della famiglia o della sua matrice edipica. Una volta di più non se n' esce: si è solo trovato il modo di rendere la famiglia trascendente.

È proprio questo l'incurabile familiarismo della psicanalisi, che inquadra l'inconscio nell'Edipo, che lo lega da ambo le parti, che schiaccia la produzione desiderante, che condiziona il paziente a rispondere papà-mamma, a consumare sempre papà-mamma. Foucault aveva dunque interamente ragione quando diceva che la psicanalisi portava a termine, in certo qual modo, attuava quel che la psichiatria manicomiale del XIX secolo s'era proposta, con Pinel e Tuke: saldare la follia a un complesso parentale, legarla «alla dialettica semireale, semiimmaginaria della famiglia» — costituire un microcosmo ove si simboleggiano «le grandi strutture massicce della società borghese e dei suoi valori», Famiglie-Bambini, Colpa-Castigo, Follia-Disordine - fare in modo che la disalienazione passasse per la stessa via dell'alienazione, con Edipo alle due estremità, e fondare così l'autorità morale del medico come Padre e Giudice. Famiglie e Legge - per approdare alla fine al paradosso seguente: «Mentre il malato mentale è interamente alienato nella persona reale del suo

medico, il medico dissipa la realtà della medicina mentale nel concetto critico di follia»³⁵. Pagine luminose. Aggiungiamo che, *avvolgendo* la malattia in un complesso familiare interno al paziente, poi il complesso familiare stesso nel transfert o nel rapporto paziente-medico, la psicanalisi freudiana faceva della famiglia un certo uso intensivo. Certo, quest'uso sfigurava la natura delle quantità intensive nell'inconscio, ma rispettava ancora in parte il principio generale d'una produzione di tali quantità. Al contrario, quando ci si è dovuti di nuovo confrontare alla psicosi, tosto la famiglia s'è ridispiegata in estensione, ed è stata considerata in sé come il gradimetro delle forze d'alienazione e di disalienazione. Così lo studio di famiglie di schizofrenici ha rilanciato Edipo facendolo regnare nell'ordine estensivo d'una famiglia dispiegata, ove non solo ciascuno combinava più o meno bene il suo triangolo con quello degli altri, ma ove l'insieme della famiglia estesa oscillava tra i due poli d'una «sana» triangolazione, strutturante e differenziante, e delle forme di triangoli pervertiti, che operavano le loro fusioni nell'indifferenziato.

Jacques Hochmann analizza interessanti varietà di famiglie psicotiche sotto uno stesso «postulato fusionale»: la famiglia propriamente fusionale, ove la differenziazione non esiste più che tra il dentro e il fuori (quelli che non sono della famiglia); la famiglia scissionale che instaura in sé dei blocchi, dei clan e delle coalizioni; la famiglia tubolare, ove il triangolo si moltiplica all'infinito, ciascun membro avendo il suo che si incastra con altri senza che si possano riconoscere i limiti d'una famiglia nucleare; la famiglia ricettiva, ove la differenziazione si trova contemporaneamente inclusa e scongiurata in uno dei suoi membri eliminato, annullato, reietto³⁶. Si comprende che un concetto come quello di reiezione funzioni in questo quadro estensivo d'una famiglia ove più generazioni, tre almeno, costituiscono la condizione di fabbricazione d'uno psicotico: per esempio, i disturbi della madre nei confronti del proprio padre fanno sì che il figlio, a sua volta, non possa neanche «porre il suo desiderio» nei confronti della madre. Donde la strana idea che se lo psicotico sfugge ad Edipo, è solo perché vi è dentro al quadrato, in un campo d'estensione che comprende i nonni. Il problema della cura si avvicina abbastanza ad una operazione di calcolo differenziale, ove si procede per depotenzializzazione per ritrovare le prime funzioni e restaurare il triangolo caratteristico o nucleare — sempre una santa trinità, l'accesso ad una situazione a tre... È evidente che questo familiarismo in estensione, ove la famiglia riceve le potenze proprie dell'alienazione e della disalienazione, comporta un abbandono delle posizioni di base della psicanalisi riguardo alla sessualità, nonostante il mantenimento formale di un vocabolario analitico. Vera e propria regressione a vantaggio d'una tassonomia delle famiglie. Lo si vede bene nei tentativi di psichiatria comunitaria o di psicoterapia detta familiare, che rompono effettivamente l'esistenza manicomiale, ma ne conservano tuttavia i presupposti, riallacciandosi fondamentalmente alla psichiatria del XIX secolo, secondo lo slogan proposto da Hochmann: «dalla famiglia all'istituzione ospedaliera, dall'istituzione ospedaliera all'istituzione familiare,... ritorno terapeutico alla famiglia»!

Ma, anche nei settori progressisti o rivoluzionari dell'analisi istituzionale da una parte, dell'antipsichiatria dall'altra, sussiste il pericolo di questo familiarismo in estensione, coerentemente col duplice vicolo cieco d'un Edipo esteso, tanto nella diagnosi di famiglie patogene in se stesse quanto nella costituzione di quasi-famiglie terapeutiche. Una volta detto che non si tratta più di riformare dei quadri d'adattamento o d'integrazione familiare e sociale, ma d'istituire forme originali di gruppi attivi, si pone la questione di sapere sino a qual punto questi gruppi di base somiglino a famiglie artificiali, fino a qual punto si prestino ancora all'edipizzazione. Tali questioni sono state profondamente studiate da Jean Oury. Esse mostrano che la psichiatria rivoluzionaria ha un bel rompere con gli ideali d'adattamento comunitario, con tutto ciò che Maud Mannoni chiama polizia d'adattamento, essa rischia ancora ad ogni istante di venir ripiegata nel quadro d'un Edipo strutturale

di cui si diagnostica la lacuna e di cui si restaura l'integrità, santa trinità che continua a strangolare la produzione desiderante e a soffocare i suoi problemi. Il contenuto politico e culturale, storico-mondiale e razziale, rimane schiacciato nel macinino edipico. In realtà si continua a trattare la famiglia come una matrice, o, meglio, come un microcosmo, un ambiente *espressivo* che vale di per sé e che, per quanto in grado sia di esprimere l'azione delle forze alienanti, le «mediatizza» appunto sopprimendo le vere e proprie categorie di *produzione* nelle macchine del desiderio. Ci sembra che un tal punto di vista resti presente anche in Cooper (Laing a tal proposito si districa meglio del familiarismo grazie alle risorse d'un flusso venuto da Oriente). «Le famiglie — scrive Cooper — operano una mediazione tra la realtà sociale e i bambini. Se la realtà sociale in questione è ricca di forme sociali alienate, allora tale alienazione sarà mediatizzata per il bambino e sperimentata da lui come estraneità nelle relazioni familiari... Una persona può dire, ad esempio, che il suo spirito è controllato da una macchina elettrica o da uomini d'un altro pianeta. Queste costruzioni, tuttavia, sono in gran parte incarnazioni del processo familiare, che ha le apparenze della realtà sostanziale, ma non è altro che la forma alienata dell'azione o della prassi dei membri della famiglia, prassi che domina letteralmente lo spirito del soggetto psicotico. Questi *uomini metaforici del cosmo* sono, letteralmente, la madre, il padre e i fratelli che prendono posto attorno alla tavola della colazione in compagnia del supposto psicotico»³⁷. Anche la tesi essenziale dell'antipsichiatria, che pone al limite un'identità di natura tra l'alienazione sociale e l'alienazione mentale, deve essere intesa in funzione d'un familiarismo conservato, e non della sua confutazione. Appunto in quanto esprime l'alienazione sociale, si suppone che la famiglia-microcosmo, la famiglia-gradometro «organizzi» l'alienazione mentale nello spirito dei suoi membri, o del suo membro psicotico (e, tra tutti i membri, «qual è quello buono»?)

Nella concezione generale dei rapporti microcosmo-macrocosmo, Bergson introduceva una rivoluzione discreta cui occorre tornare. L'assimilazione del vivente a un microcosmo è un luogo comune antico. Ma il vivente era simile al mondo, si diceva, proprio perché era o tendeva ad essere un sistema isolato, naturalmente chiuso: il paragone tra microcosmo e macrocosmo era dunque il paragone tra due figure chiuse, di cui l'una esprimeva l'altra e s'iscriveva nell'altra. All'inizio dell'*Evoluzione creatrice* Bergson muta interamente la portata del paragone aprendo le due totalità. Così il vivente somiglia al mondo, al contrario, nella misura in cui s'apre sull'apertura del mondo; ed è un tutto nella misura in cui il tutto, quello del mondo come quello del vivente, sta sempre facendosi, producendosi o progredendo, sta sempre iscrivendosi in una dimensione temporale irriducibile e non-chiusa. Noi pensiamo che sia lo stesso per il rapporto famiglia-società. Non c'è triangolo edipico: Edipo è sempre aperto in un campo sociale aperto. Edipo esposto ai quattro venti, ai quattro angoli del campo sociale (neanche $3 + 1$, ma $4 + n$). Triangolo mal chiuso, triangolo poroso o sgocciolante, triangolo scoppiato donde sfuggono i flussi del desiderio verso altri luoghi. È curioso che si siano dovuti aspettare i sogni di colonizzati per accorgersi che, sulle cime dello pseudotriangolo, la mamma ballava col missionario, il papà si faceva inculare dal collettore delle imposte, l'io battere da un Bianco. È appunto questo accoppiamento di figure parentali con agenti d'altra natura, la loro stretta come lottatori, ad impedire al triangolo di rinchiudersi, di valere di per sé, con la pretesa di esprimere o rappresentare questa diversa natura degli agenti che sono in discussione nell'inconscio stesso. Quando Fanon si imbatte in un caso di psicosi di persecuzione legato alla morte della madre, si chiede dapprima se non sia «in presenza d'un complesso di colpa inconscio come Freud ne ha descritti in *Lutto e malinconia*»; ma viene presto a sapere che la madre è stata uccisa da un soldato francese, e che il soggetto stesso ha assassinato la moglie di un colono, il cui fantasma sventrato si trascina perpetuamente dietro, e dilania, il ricordo della madre³⁸. Si può

sempre dire che queste situazioni-limite di traumatismo di guerra, di stato di colonizzazione, d'estrema miseria sociale, ecc., sono poco propizie alla costruzione di Edipo - e appunto per questo favoriscono uno sviluppo o un'esplosione psicotici; noi avvertiamo pur sempre che il problema è altrove. Poiché, oltre a riconoscere che occorre un certo comfort della famiglia borghese per fornire soggetti edipizzati, si sposta sempre più in là la questione su *ciò che è realmente investito* nelle condizioni confortevoli di un Edipo supposto normale o normativo.

Il rivoluzionario è il primo a poter dire di diritto: Edipo, chi è?, perché i pezzi disgiunti rimangono attaccati a tutti gli angoli del campo sociale storico, come campo di battaglia e non scena di teatro borghese. Tanto peggio se gli psicanalisti ruggiscono. Ma Fanon notava che i periodi agitati non avevano solo effetti inconsci sui militanti attivi, ma anche sui neutri e su coloro che pretendono di restare fuori causa, di non impicciarsi di politica. Si dirà altrettanto dei periodi apparentemente pacifici: grottesco errore credere che l'inconscio-bambino non conosca che papà-mamma, e non sappia «a suo modo» che il padre ha un padrone che non è un padre di padre, o inoltre che è lui stesso un padrone che non è un padre... Cosicché, per tutti i casi, pensiamo alla regola seguente: il padre e la madre non esistono che in pezzi, e non si organizzano mai in una struttura o in una figura in grado di rappresentare contemporaneamente l'inconscio, e di rappresentare in esso i vari agenti della collettività, ma volano sempre in frantumi che fiancheggiano tali agenti, s'affrontano, si oppongono o si conciliano con loro come in un corpo a corpo. Il padre, la madre e l'io sono alle prese e in presa diretta con gli elementi della situazione storica e politica, il soldato, il poliziotto, l'occupante, il collaborazionista, il contestatore o il resistente, il padrone, la moglie del padrone, che spezzano ad ogni istante qualsiasi triangolazione, e impediscono all'insieme della situazione di ripiegarsi sul complesso familiare e di interiorizzarsi in esso. Insomma, la famiglia non è mai un microcosmo in quanto figura autonoma, anche se iscritta in un ambito più esteso ch'essa medierebbe ed esprimerebbe. La famiglia è per natura «eccentrata», decentrata. Ci si parla di famiglia fusionale, scissionale, tubolare, reiettiva. Ma donde vengono i tagli e la loro distribuzione, che impediscono appunto alla famiglia di essere un «interno»? C'è sempre uno zio d'America, un fratello che è finito male, una zia che è partita con un militare, un cugino disoccupato, in fallimento o che ha subito un crac; un nonno anarchico, una nonna all'ospedale, pazza o rimbecillita. La famiglia non genera i suoi tagli. Le famiglie sono tagliate da tagli che non sono familiari: la Comune, l'affare Dreyfus, la religione e l'ateismo, la guerra di Spagna, l'ascesa del fascismo, lo stalinismo, la guerra del Vietnam, il maggio del 1968... tutto ciò forma i complessi dell'inconscio, più efficaci del sempiterno Edipo. E si tratta proprio dell'inconscio. Se vi sono strutture, esse non esistono nello spirito, all'ombra di un fallo fantastico che ne distribuirebbe le lacune, i passaggi e le articolazioni. Esse esistono nel reale immediato impossibile. Come dice Gombrowicz, gli strutturalisti « cercano le loro strutture nella cultura, io nella realtà immediata. Il mio modo di vedere era in rapporto diretto con gli avvenimenti di allora: hitlerismo, stalinismo, fascismo... Ero affascinato dalle forme grottesche e terrificanti che sorgevano nella sfera dell'interumano distruggendo tutto ciò che era stato sino ad allora venerabile»³⁹.

I grecisti hanno ragione di ricordare che, anche nell'Edipo venerabile, si trattava già di «politica». Solo, hanno torto di concludere che la libido, di conseguenza, non vi ha nulla a che vedere. È proprio il contrario: ciò che la libido investe attraverso gli elementi disgiunti d'Edipo, e appunto in quanto tali elementi non formano mai una struttura mentale autonoma espressiva, sono questi tagli extrafamiliari, subfamiliari, *queste forme della produzione sociale in rapporto con la produzione desiderante*. La schizoanalisi non cela di essere una psicanalisi politica e sociale, un'analisi militante: non perché essa generalizzerebbe Edipo nella cultura, nelle condizioni ridicole

invalse sino ad oggi. Ma, al contrario, perché si propone di mostrare l'esistenza d'un investimento libidinale inconscio della produzione sociale storica, distinto dagli investimenti consci che coesistono con esso. Proust non ha torto di dire che, lungi dal fare un'opera intimista, va più lontano dei sostenitori di un'arte populista o proletaria che si accontentano di descrivere il campo sociale e politico in opere «volontariamente» espressive. Per conto suo, s'interessa del modo in cui l'affare Dreyfus prima, la guerra del '14 poi ritagliano le famiglie, vi introducono nuovi tagli e nuove connessioni che comportano un rimaneggiamento della libido eterosessuale ed omosessuale (per esempio nell'ambiente sfatto dei Guermantes). Spetta alla libido investire il campo sociale in forme inconse, e quindi allucinare tutta la storia, delirare le civiltà, i continenti e le razze, e «sentire» intensamente un divenire mondiale. Niente catena significativa senza un cinese, un arabo, un Negro, che sporgono il capo e vengono a turbare la notte d'un Bianco paranoico. La schizoanalisi si propone di disfare l'inconscio espressivo edipico, sempre artificiale, repressivo e represso, mediato dalla famiglia, per arrivare all'inconscio produttivo immediato. Sì, la famiglia è uno *stimolo* - ma uno stimolo di valore qualsiasi, un induttore che non è né organizzatore né disorganizzatore. Quanto alla *risposta*, essa viene sempre da altrove. Se c'è linguaggio, esso è dalla parte della risposta e non dello stimolo. Anche la psicanalisi edipica ha ben riconosciuto l'indifferenza delle immagini parentali effettive, l'irriducibilità della risposta alla stimolazione che operano. Ma si è accontentata di comprendere la risposta a partire da un simbolismo espressivo ancora familiare, invece di interpretarla in un sistema inconscio della produzione come tale (economia analitica).

Il grande argomento del familiarismo è: «almeno all'inizio „.. » Questo argomento può essere esplicitamente formulato, ma ha anche una persistenza implicita in teorie che tuttavia rifiutano il punto di vista della genesi. *Almeno all'inizio*, l'inconscio si esprimerebbe in uno stato di relazioni e di costellazioni familiari ove il reale, l'immaginario e il simbolico sarebbero mescolati. Le relazioni sociali e metafisiche sorgerebbero *dopo*, come un al di là. E come gli inizi vanno sempre a coppie (è anzi la condizione per non uscirne), si invoca un primo inizio preedipico, «l'indifferenziazione primitiva delle tappe più precoci della personalità» nella relazione con la madre, poi un secondo inizio, Edipo stesso con la legge del padre e le differenziazioni esclusive ch'essa prescrive in seno alla famiglia — infine la latenza, la famosa latenza, *dopo di che* comincia l'al di là. Ma siccome tale al di là consiste nel rifar fare ad altri lo stesso cammino (i bambini a venire), e siccome il primo inizio è detto «preedipico» solo per marcare già la sua appartenenza a Edipo come asse di riferimento, è ben evidente che si sono semplicemente chiusi i due estremi di Edipo, e che l'al di là e il dopo saranno sempre interpretati in funzione d'Edipo, rispetto ad Edipo, nel quadro d'Edipo. Tutto sarà ripiegato su di lui, come testimoniano le discussioni sul ruolo comparato dei fattori infantili e dei fattori attuali nella nevrosi: come potrebbe andar diversamente, sinché il fattore attuale è concepito sotto questa forma di *dopo*? Ma, in verità, sappiamo che i fattori attuali son già là sin dall'infanzia, e che determinano gli investimenti libidinali in funzione dei tagli e delle connessioni ch'essi introducono nella famiglia. Sopra la testa della gente della famiglia, o sotto, la produzione desiderante e la produzione sociale sperimentano nell'esperienza infantile la loro identità di natura e la loro differenza di regime. Si considerino tre grandi libri d'infanzia: *Il fanciullo* di Jules Vallès, *Bas les cœurs* di Darien, *Morte a credito* di Céline. Vi si vedrà come il pane, il danaro, l'habitat, la promozione sociale, i valori borghesi e rivoluzionari, la ricchezza e la povertà, l'oppressione e la rivolta, le classi sociali, gli avvenimenti politici, i problemi metafisici e collettivi, cosa sia respirare, perché essere povero, perché dei ricchi, siano oggetto d'investimenti in cui i genitori hanno solo il ruolo d'agenti di produzione e d'antiproduzione particolari, sempre là a prendersi per il bavero con altri agenti, ch'essi esprimono tanto meno in quanto sono alle prese con loro nel cielo e

nell'inferno del bambino. E il bambino dice: perché? L'Uomo dei lupi non aspetta di essere un uomo per investire la donna ricca e la donna povera che costituiscono il fattore attuale della sua ossessione. Per ragioni inconfessabili si nega la sessualità infantile, così come per ragioni poco dichiarabili si riduce questa sessualità a desiderare la mamma e a volere il posto del padre. Il ricatto freudiano consiste in questo: o riconoscete il carattere edipico della sessualità infantile, oppure abbandonate ogni posizione di sessualità. Tuttavia, non è neanche all'ombra di un fallo trascendente che effetti inconsci di «significato» si posano sull'insieme delle determinazioni di un campo sociale; al contrario, è l'investimento libidinale di tali determinazioni a fissare, il loro uso particolare nella produzione desiderante, e il regime comparato di questa produzione con la produzione sociale, donde derivano lo stato di desiderio e la sua repressione, la distribuzione degli agenti e il grado di edipizzazione della sessualità. Lacan stesso dice che in funzione delle crisi e dei tagli della scienza, c'è un dramma dello scienziato che giunge talora sino alla follia, e che «non potrebbe includersi da sé in Edipo, salvo a metterlo in causa», come conseguenza⁴⁰. Ogni bambino è in questo senso un piccolo scienziato, un piccolo Cantor. E si ha un bel risalire il corso delle età, non si trova mai un bambino preso in un ordine familiare autonomo, espressivo o significativo. Nei suoi giochi come nei suoi cibi, nelle sue catene e nelle sue meditazioni, anche il lattante si trova già preso 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. È vero che nulla è preedipico, e che bisogna far indietreggiare Edipo sino alla primissima età, ma nell'ordine di una repressione dell'inconscio. È altrettanto vero che tutto è anedipico nell'ordine della produzione; che c'è del non-edipico, dell'anedipico che comincia presto come Edipo e prosegue altrettanto tardi, con un altro ritmo, con un altro regime, in un'altra dimensione, con altri usi di sintesi che nutrono l'autoproduzione dell'inconscio, l'inconscio orfano, l'inconscio giocatore, l'inconscio meditativo e sociale.

L'operazione di Edipo consiste nello stabilire un insieme di relazioni biunivoche tra gli agenti di produzione, di riproduzione e d'antiproduzione sociale da una parte, e gli agenti della riproduzione familiare detta naturale dall'altra. Tale operazione si chiama *applicazione*. È come se si piegasse una tovaglia, e i suoi 4 (+ n) angoli fossero ridotti a 3(3 + 1, per designare il fattore trascendente che opera la piegatura). È giocoforza allora che gli agenti collettivi siano interpretati come derivati o sostituti delle figure parentali, in un sistema d'equivalenza che ritrova ovunque il padre, la madre e l'io (e se si considera l'insieme del sistema, facendolo allora dipendere dal termine trascendente, il fallo, non si fa che spostare la difficoltà). C'è qui un uso errato della sintesi congiuntiva, che fa dire: «era dunque tuo padre, era dunque tua madre...» E non è per nulla sorprendente che si scopra solo dopo che tutto ciò era il padre e la madre, poiché si suppone che lo è sin dall'inizio, ma che è in seguito dimentica-to-rimosso, salvo a ritrovarlo dopo rispetto all'in seguito. Donde la formula magica che sottolinea bene la biunivocizzazione, cioè lo schiacciamento del reale polivoco a vantaggio d'un rapporto simbolico tra due articolazioni: voleva dunque dir *questo*. Si fa partire tutto da Edipo, per spiegazione, con tanta maggior certezza in quanto si è tutto ricondotto ad esso per applicazione. Edipo è un inizio solo in apparenza, sia come origine storica o preistorica che come fondazione strutturale. È un inizio tutto ideologico, per l'ideologia. Infatti, Edipo è sempre e solo un insieme d'arrivo per un insieme di partenza costituito da una formazione sociale. Tutto vi è applicato, nel senso che gli agenti e i rapporti della produzione sociale, e gli investimenti libidinali che corrispondono loro, vengono ripiegati sulle figure della riproduzione familiare. Nell'insieme di partenza c'è la formazione sociale, o meglio le formazioni sociali: le razze, le classi, i continenti, i popoli, i regni, le sovranità; Giovanna d'Arco e il Gran Mogol, Lutero e il Serpente azteco.

Nell'insieme d'arrivo non c'è più che papà, mamma ed io. *Di Edipo come della produzione desiderante* bisogna dunque dire: è alla fine, non all'inizio. Ma per nulla allo stesso modo. Abbiamo visto come la produzione desiderante fosse il limite della produzione sociale, sempre contrariata nella formazione capitalistica: il corpo senza organi al limite del socius deterritorializzato, il deserto alle porte della città... Ma è appunto urgente, essenziale, che il limite venga spostato, che sia reso inoffensivo e passi, abbia l'aria di passare all'interno della formazione sociale stessa. La schizofrenia o la produzione desiderante sono il limite tra l'organizzazione molare e la molteplicità molecolare del desiderio; bisogna che questo limite di deterritorializzazione passi ora all'interno dell'organizzazione molare, e si applichi ad una territorialità fattizia e sottomessa. Si ha allora il presentimento di cosa significhi Edipo : esso sposta il limite, l'interiorizza. Meglio un popolo di nevrotici che un solo schizofrenico riuscito, non autistizzato. Incomparabile strumento di gregarietà, Edipo è l'ultima territorialità sottomessa e privata dell'uomo europeo. (Ancor più, il limite spostato, scongiurato, passa all'interno d'Edipo, tra i suoi due poli).

Una parola sulla vergogna della psicanalisi in campo storico e politico. Il procedimento è ben noto: si mettono in presenza il Grand'uomo e la folla e si pretende di far la storia con queste due entità, con questi due fantocci, il gran Crostaceo e la folla Invertebrata. Si mette Edipo all'inizio. Si ha da una parte il grand'uomo definito edipicamente: ha dunque ucciso il padre, con un crimine che non finisce mai, o. per annientarlo e identificarsi alla madre, o per interiorizzarlo, e mettersi al suo posto o riconciliarsi (e, nei particolari, tante varianti che corrispondono alle soluzioni nevrotiche, psicotiche, perverse, o «normali», cioè sublimatorie...) Comunque sia, il grand'uomo è già grande, perché nel bene o nel male ha trovato una certa soluzione originale al conflitto edipico. Hitler annienta il padre e scatena in sé le forze della madre-cattiva, Lutero interiorizza il padre e stabilisce un compromesso col superego. Dall'altra parte si ha la folla, anch'essa definita edipicamente, da immagini parentali di second'ordine, collettive; l'incontro può dunque aver luogo, Lutero e i cristiani del xvi secolo, Hitler e il popolo tedesco, in corrispondenze che non implicano necessariamente l'identità (Hitler svolge il ruolo di padre per «trasfusione omosessuale», e rispetto alla folla femminile; Lutero svolge il ruolo di donna rispetto al Dio dei cristiani). Certo, per premunirsi contro la giusta collera degli storici, lo psicanalista precisa che si occupa solo di un cert'ordine di cause, che bisogna tener conto delle «altre» cause, ma che lui non può far tutto. Del resto si occupa giusto quel che occorre delle altre cause per darci un gusto anticipato : tiene conto delle istituzioni di un'epoca (della chiesa romana nel xvi secolo, del potere capitalistico nel xx), non foss'altro che per vedervi... immagini parentali di un altr'ordine ancora, che associano il padre e la madre, e che saranno dissociate e raggruppate diversamente nell'azione del grand'uomo e della folla. Ha scarsissima importanza che il tono di questi libri sia freudiano ortodosso, culturalista, archetipico. Libri di tal genere fanno nausea. Non li si respinga dicendo che appartengono al lontano passato della psicanalisi: se ne scrivono ancora ai nostri giorni, e non pochi. Non si dica che si tratta di un uso imprudente di Edipo: quale altro uso volete farne? Non si tratta nemmeno di una dimensione ambigua della «psicanalisi applicata»; poiché è tutto Edipo, Edipo in se stesso, ad essere già un'applicazione, nel senso stretto della parola. E quando i migliori psicanalisti si astengono dalle interpretazioni storico-politiche, non si può dire che le cose vadano molto meglio, poiché *ripiegano* sul masso della castrazione presentato come luogo d'una «verità insostenibile», irriducibile: si rinchiudono in un fallocentrismo che li induce a considerare l'attività analitica come se dovesse sempre evolvere in un microcosmo familiare, e trattano gli investimenti diretti nel campo sociale operati dalla libido come semplici dipendenze immaginarie di Edipo, ove bisognerebbe denunciare un «sogno fusionale», un «fantasma di ritorno all'Unità». La castrazione, dicono, ecco quel che ci separa dal campo politico,

ecco quel che fa la nostra originalità, di noi psicanalisti, non dimentichi che la società, essa pure, è triangolare e simbolica.

Se è vero che Edipo è ottenuto per ripiegamento o applicazione, esso presuppone un certo tipo d'investimento libidinale del campo sociale, della produzione e della formazione di questo campo. Non c'è Edipo individuale più di quanto non vi sia fantasma individuale. Edipo è un mezzo di integrazione al gruppo, tanto nella forma adattativa della propria riproduzione che lo fa passare da una generazione all'altra, quanto nelle sue stasi nevrotiche inadattate che bloccano il desiderio su vicoli ciechi ben predisposti. Così Edipo fiorisce nei gruppi assoggettati, là ove un ordine stabilito è investito nelle sue stesse forme repressive. E non sono le forme del gruppo assoggettato a dipendere da proiezioni e identificazioni edipiche, ma tutto il contrario: sono le applicazioni edipiche a dipendere dalle determinazioni del gruppo assoggettato come insieme di partenza, e dal loro investimento libidinale (ho lavorato sin dai tredici anni, innalzarsi nella scala sociale, la promozione, far parte degli sfruttatori...) C'è dunque un *uso segregativo* delle sintesi congiuntive che non coincide con le divisioni di classe, benché sia un'arma incomparabile al servizio d'una classe dominante: grazie ad esso si costituisce il sentimento di «essere ben di casa nostra», di far parte di una razza superiore minacciata dai nemici esterni. Così il Piccolo-Bianco figlio di pionieri, l'irlandese protestante che commemora la vittoria dei suoi antenati, il fascista della razza dei padroni. Edipo dipende da un tal sentimento nazionalistico, religioso, razzista, e non il contrario: non è il padre che si proietta nel capo, ma il capo che si applica al padre, per dirci «non supererai tuo padre», oppure «lo supererai ritrovando i nostri antenati». Lacan ha profondamente mostrato il legame di Edipo con la segregazione. Non tuttavia nel senso che la segregazione sia una conseguenza d'Edipo, sottostante alla fraternità dei fratelli una volta morto il padre. Al contrario, l'uso segregativo è una condizione di Edipo, nella misura in cui il campo sociale non si ripiega sul legame familiare se non presupponendo un enorme arcaismo, un'incarnazione della razza in persona o in spirito - sì, sono dei vostri...

Non è una questione d'ideologia. C'è un investimento libidinale inconscio del campo sociale, che coesiste ma non coincide necessariamente con gli investimenti preconsce, o con ciò che gli investimenti preconsce «dovrebbero essere». Ecco perché quando dei soggetti, individui o gruppi, vanno manifestamente contro i loro interessi di classe, quando aderiscono agli interessi ed ideali di una classe che la loro propria situazione oggettiva dovrebbe indurli a combattere, non basta dire: sono stati ingannati, le masse sono state ingannate. Non è un problema ideologico, di misconoscimento o d'illusione, è un problema di desiderio, e *il desiderio fa parte dell'infrastruttura*. Gli investimenti preconsce si fanno o dovrebbero farsi secondo gli *interessi* di classi opposte. Ma gli investimenti inconsci si fanno secondo posizioni di *desiderio* e usi di sintesi assai diversi dagli interessi del soggetto che desidera, individuale o collettivo. Possono assicurare la sottomissione generale ad una classe dominante, facendo passare tagli e segregazioni in un campo sociale in quanto appunto investito dal desiderio, e non più dagli interessi. Una forma di produzione e di riproduzione sociale, coi suoi meccanismi economici e finanziari, colle sue formazioni politiche, ecc., può essere desiderata come tale, in tutto o in parte, indipendentemente dagli interessi del soggetto che desidera. Non è per metafora, neanche per metafora paterna, che Hitler faceva arrappare i fascisti. Non è per metafora che un'operazione di banca o di borsa, un titolo, una cedola, un credito fanno arrappare persone che non sono semplicemente dei banchieri. E il danaro che germoglia, il danaro che produce danaro? Ci sono «complessi» economico-sociali che sono altresì veri e propri complessi dell'inconscio, e che comunicano una voluttà dall'alto in basso della loro gerarchia (il complesso militare-industriale). E l'ideologia, l'Edipo e il fallo non han nulla a che vedere, qui,

perché dipendono da essi invece di esserne all'origine. Si tratta infatti di flussi, di stock, di tagli e di fluttuazioni di flussi; il desiderio è dovunque qualcosa fluisca e scorra, trascinando dei soggetti interessati, ma anche soggetti ebbri o addormentati verso foci mortali.

Questo è dunque lo scopo della schizoanalisi: analizzare la natura specifica degli investimenti libidinali del campo economico e politico; e per questa via mostrare come il desiderio possa essere indotto a desiderare la propria repressione nel soggetto che desidera (dove il ruolo della pulsione di morte nel collegamento del desiderio col campo sociale). Tutto questo si produce non nell'ideologia, ma ben al di sotto. Un investimento inconscio di tipo fascista, o reazionario, può coesistere con l'investimento conscio rivoluzionario. All'opposto, può capitare (raramente) che un investimento rivoluzionario, a livello del desiderio, coesista con un investimento reazionario conforme ad un interesse conscio. Comunque sia, gli investimenti consci e inconsci non sono dello stesso tipo, anche quando coincidono e si sovrappongono. Noi definiamo l'investimento inconscio reazionario come conforme all'interesse della classe dominante, per quanto proceda per proprio conto, in termini di desiderio, attraverso l'uso segregativo delle sintesi congiuntive da cui Edipo deriva: appartengo alla razza superiore. L'investimento rivoluzionario inconscio è tale che il desiderio, ancora con modalità proprie, interseca l'interesse delle classi dominate, sfruttate, e fa sgorgare flussi in grado di rompere tutte le segregazioni e insieme le loro applicazioni edipiche, in grado inoltre di allucinare la storia, di delirare le razze e di infiammare i continenti. No, non sono dei vostri, sono il difuori e il deterritorializzato, «sono di razza inferiore dalPorigine dei tempi,... sono una bestia, un negro». Anche qui si tratta di un'intenso potere di investire e controinvestire nell'inconscio. Edipo salta, perché le sue stesse condizioni sono saltate. L'uso *nomadico e polivoco* delle sintesi congiuntive si oppone all'uso *segregativo e biunivoco*. Il delirio ha come due poli, razzista e razziale, paranoico-segregativo e schizo-nomadico. E tra i due, tanti scivolamenti sottili, incerti, ove l'inconscio stesso oscilla tra le sue cariche reazionarie e le sue potenzialità rivoluzionarie. Anche Schreber si ritrova Gran Mogol varcando la segregazione ariana. Di qui l'ambiguità dei testi nei grandi autori, quando maneggiano il tema delle razze, ricco di equivoci come il destino. Qui la schizoanalisi deve sbrogliare i fili. Leggere un testo infatti non è mai un esercizio erudito alla ricerca dei significati, ancor meno un esercizio altamente testuale in cerca d'un significante, ma un uso produttivo della macchina letteraria, un montaggio di macchine desideranti, esercizio schizoide che libera dal testo la sua potenza rivoluzionaria. Il «è dunque!» o la meditazione di *Igitur* sulla razza, in rapporto essenziale con la follia.

6. Ricapitolazione delle tre sintesi.

Inesauribile e sempre attuale, lo sciocchezzaio di Edipo. Ci dicono che i padri morirono «nel corso di migliaia di anni» (to', to') e che la corrispettiva «interiorizzazione» dell'immagine paterna si produsse durante il paleolitico fino agli inizi del neolitico, «circa ottomila anni or sono»⁴¹. La storia si fa o non si fa. Ma veramente, quanto alla morte del padre, la notizia non corre veloce. Si avrebbe torto di imbarcare Nietzsche in questa storia. Poiché Nietzsche non è colui che rumina la morte del padre, e che passa il suo bel paleolitico a interiorizzarlo. Al contrario: Nietzsche è profondamente stanco di tutte le storie intorno alla morte del padre, della morte di Dio, e vuol por fine agli interminabili discorsi su questo, discorsi già di moda al suo tempo hegeliano. Ahimè, si

ingannava, i discorsi sono continuati. Ma Nietzsche voleva che si passasse finalmente alle cose serie. Della morte di Dio, dà dodici o tredici versioni, per fare un buon peso e non se ne parli più, per rendere l'avvenimento comico. E spiega che questo avvenimento non ha rigorosamente alcuna importanza, che non interessa veramente che l'ultimo papa: Dio morto o no, il padre morto o no, fa lo stesso poiché la stessa repressione e la stessa rimozione proseguono, qui in nome di Dio o d'un padre vivo, là in nome dell'uomo o del padre morto interiorizzato. Nietzsche dice che l'importante non è la notizia che Dio è morto, ma il tempo che impiega a recare i suoi frutti. Qui lo psicanalista drizza l'orecchio, crede di raccapazzarsi: è noto che l'inconscio impiega del tempo a digerire una notizia, si possono anche citare alcuni testi di Freud sull'inconscio che ignora il tempo, e che conserva i suoi oggetti come un sepolcro egizio. Solo, Nietzsche non vuol dire affatto che la morte di Dio ci mette un bel po' a farsi strada nell'inconscio. Vuol dire invece che è la notizia che la morte di Dio non ha alcuna importanza per *l'inconscio* a metterci così tanto tempo per giungere alla *coscienza*. I frutti della notizia, non sono le conseguenze della morte di Dio, ma l'altra notizia che la morte di Dio non ha alcuna conseguenza. In altri termini: che Dio, che il padre non sono mai esistiti (o allora, tanto tempo fa, durante il paleolitico forse...) Non si è ucciso che un morto, da sempre. I frutti della notizia della morte di Dio sopprimono tanto il fiore della morte quanto il germoglio della vita. Poiché, vivo o morto, è solo una questione di credenza, e dall'elemento della credenza non si esce. L'annuncio del padre morto costituisce un'ultima credenza, «la credenza nella virtù della miscredenza» di cui Nietzsche dice: «Questa violenza manifesta sempre il bisogno di una credenza, d'un sostegno, di una *struttura...*», Edipo-struttura.

Engels rendeva omaggio al genio di Bachofen, per aver riconosciuto nei miti le figure del diritto materno e del diritto paterno, le loro lotte e i loro rapporti. Ma insinua un rimprovero che cambia tutto: si direbbe veramente che Bachofen ci crede, che crede nei miti, nelle Erinni, in Apollo, in Atena⁴². Lo stesso rimprovero si rivolge ancor più agli psicanalisti: si direbbe che ci credano, al mito, ad Edipo, alla castrazione. Essi rispondono: non si tratta di sapere se ci crediamo noi, ma se l'inconscio stesso ci crede. Ma cos'è questo inconscio ridotto allo stato di credenza? Chi gli inietta della credenza? La psicanalisi non può diventare una scienza rigorosa se non a patto di procedere ad una messa tra parentesi della credenza, cioè ad una riduzione materialistica d'Edipo come forma ideologica. Non si tratta di dire che Edipo è una falsa credenza, ma che la credenza è necessariamente qualcosa di falso, che devia e soffoca la produzione effettiva. Ecco perché i veggenti sono i meno credenti. Quando riconduciamo il desiderio ad Edipo, ci condanniamo ad ignorare il carattere produttivo del desiderio, lo condanniamo a vaghi sogni o immaginazioni che non ne sono che espressioni conscie, lo riconduciamo ad esistenze indipendenti, il padre, la madre, i genitori, che non comprendono ancora i loro elementi come elementi interni del desiderio. 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. Su questo punto Nietzsche fa un'osservazione del tutto simile a quelle di Marx o di Engels: «Scoppiamo dal ridere al solo vedere fianco a fianco l'uomo e il mondo, separati dalla sublime pretesa della paroletta *e*»⁴³. Del tutto diversa è la coestensività, la coestensione dell'uomo e della natura; movimento circolare in cui l'inconscio, restando sempre soggetto, si produce da sé e si riproduce. L'inconscio non segue le vie di una generazione che progredisca (o regredisca) da un corpo all'altro, tuo padre, il padre di tuo padre, ecc. Il corpo organizzato è l'oggetto della riproduzione operata dalla generazione; non ne è il soggetto. Il solo soggetto della riproduzione, è l'inconscio stesso che se ne sta nella forma circolare della produzione. 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. Non è la sessualità a rappresentare un premio per l'ego, in cambio della subordinazione al processo della generazione, è al contrario la generazione ad essere la consolazione dell'ego, il suo prolungamento, il passaggio da un corpo all'altro attraverso cui l'inconscio non fa che riprodurre se stesso in se stesso. Appunto in questo senso bisogna dire: l'inconscio era orfano da sempre, cioè si generava da sé nell'identità della natura e dell'uomo, del mondo e dell'uomo. Impossibile, indifferente, è diventata la questione del padre, talmente fa lo stesso affermare o negare un tal essere, viverlo o ucciderlo: un solo ed identico controsenso sulla natura dell'inconscio.

Ma gli psicanalisti tengono a produrre l'uomo astrattamente, cioè ideologicamente, per la cultura. È Edipo che produce così l'uomo, e che dà una struttura al falso movimento della progressione o della regressione infinite: tuo padre, e il padre di tuo padre, processo a catena da Edipo sino al padre dell'orda, Dio e il paleolitico. È Edipo che ci fa uomini, per il meglio e per il peggio, dice lo sciocchezzaio. Qui il tono può variare, ma il fondo resta lo stesso: non sfuggirai ad Edipo, non hai scelta tra l'«esito nevrotico» e l'«esito non nevrotico». Il tono può essere quello dello psicanalista arrabbiato, lo psicanalista-poliziotto: quelli che non riconoscono l'imperialismo di Edipo sono pericolosi devianti, dei *gauchistes* che devono essere affidati alla repressione sociale e poliziesca, parlano troppo e mancano d'analisi (Mendel, Stéphane). In seguito a quale inquietante gioco di parole l'analista diviene promotore d'analisi? Oppure psicanalista prete, psicanalista pio che canta l'incurabile insufficienza d'essere: non vedete che Edipo ci salva da Edipo, è la nostra miseria ma anche la nostra grandezza, a seconda che lo si viva nevroticamente, o che se ne viva la struttura, madre della santa credenza (J. M. Pohier). Oppure tecno-psicanalista, il riformista maniaco del triangolo, che ingloba in Edipo gli splendidi regali della civiltà, identità, mania depressiva e libertà in una progressione infinita: «In Edipo, l'individuo impara a vivere la situazione triangolare pegno della sua identità, e nello stesso tempo scopre, ora sul registro depressivo, ora su quello dell'esaltazione, l'alienazione fondamentale, la sua irrimediabile solitudine, prezzo della sua libertà. La struttura fondamentale di Edipo non deve solo essere generalizzata nel tempo a tutte le esperienze triangolari del bambino coi genitori, ma altresì nello spazio alle relazioni triangolari diverse da quelle genitori-bambini»⁴⁴.

L'inconscio non pone alcun problema di senso, ma unicamente problemi d'uso. La questione del desiderio non è «cosa vuol dire?» ma *come funziona*. Come funzionano le macchine desideranti, le tue, le mie, con quali colpi a vuoto che fan parte del loro uso, come passano da un corpo ad un altro, come si sospendono al corpo senza organi, come confrontano il loro regime con quello delle macchine sociali? Un congegno docile si lubrifica, o al contrario una macchina infernale si prepara. Quali connessioni, quali disgiunzioni, quali congiunzioni, qual è l'uso delle sintesi? Questo (*es*) non rappresenta nulla, ma produce, questo non vuol dir nulla, ma funziona. Il desiderio fa il suo ingresso proprio con lo sfacelo generale della questione «cosa vuol dir questo?». Non si è saputo porre il problema del linguaggio se non nella misura in cui i linguisti e i logici hanno evacuato il senso; e il più forte potere del linguaggio è stato scoperto quando si è considerata l'opera come una macchina che produce certi effetti, che è capace di un certo uso. Malcolm Lowry dice della sua opera: è tutto quel che volete, dal momento che funziona, «e funziona, siatene certi; ne ho fatto l'esperienza» - un ordigno⁴⁵. Solo, il fatto che il senso non sia nient'altro che l'uso, diventa un principio fermo a patto di disporre di *criteri immanenti* in grado di determinare gli usi legittimi, in contrapposizione agli usi illegittimi, che al contrario rimandano l'uso ad un senso supposto e ripristinano una sorta di trascendenza. L'analisi detta trascendentale è appunto la determinazione di tali criteri, immanenti al campo dell'inconscio, in quanto *si oppongono* agli esercizi trascendenti d'un «questo, cosa vuol

dire?» La schizoanalisi è un'analisi trascendentale e materialistica insieme. Essa è critica, nel senso che conduce la critica d'Edipo, o conduce Edipo al punto della propria autocritica. Essa si propone di esplorare un inconscio trascendentale, invece di metafisico; materiale, invece d'ideologico; schizofrenico, invece di edipico; non figurativo, invece d'immaginario; reale, invece di simbolico; macchinico, invece di strutturale; molecolare, microfisico e micrologico, invece di molare o gregario; produttivo, invece di espressivo. E si tratta qui di principi pratici come direzioni della «cura».

Abbiamo visto precedentemente come i criteri immanenti della produzione desiderante permettessero di definire gli usi legittimi di sintesi, del tutto distinti dagli usi edipici. E, rispetto a questa produzione desiderante, gli usi illegittimi edipici ci sembravano multiformi, ma sempre incentrati sullo stesso errore e implicanti paralogismi teorici e pratici. In primo luogo un uso parziale e non specifico delle sintesi connettive si contrapponeva all'uso edipico, globale e specifico. Quest'uso globale-specifico aveva due aspetti, parentale e coniugale, cui corrispondevano la forma triangolare dell'Edi-po e la riproduzione di tal forma. Esso poggiava su un paralogismo dell'estrapolazione, che alla fine costituiva la causa formale d'Edipo e la cui illegittimità pesava sull'insieme dell'operazione : estrarre dalla catena significativa un oggetto completo trascendente, come significante dispotico da cui tutta la catena sembrava allora dipendere, assegnando una mancanza ad ogni posizione di desiderio, saldando il desiderio ad una legge, ingenerando l'illusione di uno stacco. In secondo luogo, un uso inclusivo ed illimitativo delle sintesi congiuntive si contrappone al loro uso edipico, esclusivo, limitativo. Quest'uso limitativo ha, a sua volta, due poli, immaginario e simbolico, poiché non lascia altra scelta se non tra le differenziazioni simboliche esclusive e l'immaginario indifferenziato, determinati correlativamente da Edipo. Esso mostra questa volta come Edipo proceda, quale sia il procedimento di Edipo: paralogismo del *double bind*, del duplice vicolo cieco (o sarebbe forse meglio tradurre, secondo un suggerimento d'Henri Gobard, «presa doppia», come in una doppia stretta nel *catch*, per meglio mostrare a quale trattamento si costringa l'inconscio quando lo si allaccia alle due estremità, non lasciandogli altra possibilità che rispondere Edipo, recitare Edipo, nella malattia come nella salute, nelle sue crisi come nel suo scioglimento, nella sua soluzione come nel suo problema; poiché, in ogni modo, il *double bind* non è il processo schizofrenico, ma proprio al contrario Edipo, in quanto arresta il processo o lo fa girare a vuoto). In terzo luogo, un uso nomade e polivoco delle sintesi congiuntive si contrappone all'uso segregativo e biunivoco. Anche qui quest'uso biunivoco, illegittimo dal punto di vista dell'inconscio stesso, comporta due momenti: un momento razzista, nazionalista, religioso, ecc., che costituisce per segregazione un insieme di partenza sempre presupposto da Edipo, anche in modo del tutto implicito; poi un momento familiare che costituisce l'insieme di arrivo per applicazione. Donde il terzo paralogismo, dell'applicazione, che fissa la condizione di Edipo instaurando un insieme di relazioni biunivoche tra le determinazioni del campo sociale e le determinazioni familiari, rendendo così possibile ed inevitabile il ripiegamento degli investimenti libidinali sull'eterno papà-mamma. E non abbiamo ancora esaurito tutti i paralogismi che orientano praticamente la cura nel senso di una edipizzazione forsennata, tradimento del desiderio, collocazione dell'inconscio nel nido d'infanzia, macchina narcisistica per piccoli io chiacchieroni, perpetuo assorbimento di plusvalore capitalistico, flusso di parole contro flusso di danaro, la storia interminabile, la psicanalisi.

I tre errori sul desiderio si chiamano la mancanza, la legge, il significante. È un solo ed identico errore, idealismo che forma una pia concezione dell'inconscio. E si ha un bell'interpretare queste nozioni nei termini di una combinatoria che fa della mancanza un posto vuoto, e non più una privazione, della legge una regola del gioco, e non più un comandamento, del significante un

distributore, e non più un senso; non si può impedire loro di trascinarsi dietro il loro corteo teologico, insufficienza d'essere, colpevolezza, significazione. L'interpretazione strutturale ricusa ogni credenza, si eleva al di sopra delle immagini, non prende in considerazione del padre e della madre che funzioni, definisce l'*interdetto* e la *trasgressione* come operatori di struttura: ma quale acqua laverà questi concetti dal loro sottofondo, dai loro retromondi, insomma dalla religiosità? La conoscenza scientifica come miscredenza è veramente l'ultimo rifugio della credenza, e come dice Nietzsche, non c'è mai stata che una sola psicologia, quella del prete. Non appena si reintroduce la mancanza nel desiderio, si schiaccia tutta la produzione desiderante, la si riduce a non essere che produzione di fantasma; ma il segno non produce fantasmi: esso è produttore di reale e posizione di desiderio nella realtà. Non appena si risalda il desiderio alla legge, non si potrebbe dir meglio ricordando che è una cosa conosciuta da sempre, che non c'è desiderio senza legge; si ricomincia infatti l'eterna operazione dell'eterna repressione, che chiude sull'inconscio il cerchio dell'interdetto e della trasgressione, messa bianca e messa nera; ma il segno del desiderio non è mai segno della legge, è segno di potenza - e chi oserebbe chiamare legge il fatto che il desiderio pone e sviluppa la sua potenza, e che, ovunque sia, faccia scorrere flussi e tagliare sostanze («Mi guardo dal parlar di leggi chimiche, il termine ha un lontano sapore morale»)? Appena si fa dipendere il desiderio dal significante, lo si rimette sotto il giogo di un dispotismo il cui effetto è la castrazione, là ove si riconosce il tratto del significante stesso: ma il segno di desiderio non è mai significante; esso è nei mille tagli-flusso produttivi che non si lasciano significare nel tratto unario della castrazione, sempre un punto-segno a più dimensioni, la polivocità come base d'una semiologia puntuale.

L'inconscio è nero, si dice. Si rimprovera spesso a Reich e Marcuse il loro russoismo, il loro naturalismo: una certa concezione troppo idillica dell'inconscio. Ma non si attribuiscono appunto all'inconscio orrori che non possono essere che quelli della coscienza, e d'una credenza troppo sicura di sé? È esagerato dire che, nell'inconscio, c'è necessariamente meno crudeltà e terrore, e d'altro tipo, che nella coscienza d'un erede, d'un militare o d'un capo di Stato? L'inconscio ha i suoi orrori, ma essi non sono antropomorfici. Non è il sonno della ragione che genera i mostri, ma piuttosto la razionalità vigilante e insonne. L'inconscio è russoista, essendo uomo-natura. E quanta malizia e astuzia in Rousseau! Trasgressione, colpa, castrazione: sono queste determinazioni dell'inconscio, o non è piuttosto il modo *in cui un prete vede le cose*? E ci sono magari non poche altre forze, oltre alla psicanalisi, per edipizzare l'inconscio, colpevolizzarlo, castrarlo. Ma la psicanalisi appoggia il movimento, e inventa un ultimo prete. L'analisi edipica impone a tutte le sintesi dell'inconscio un uso trascendente che assicura la loro *conversione*. Così il problema pratico della schizoanalisi è la *reversione* contraria: restituire le sintesi dell'inconscio al loro uso immanente. Disedipizzare, disfare la ragnatela del papà-mamma, disfare le credenze per arrivare alla produzione delle macchine desideranti, e agli investimenti economici e sociali, ove si decide l'analisi militante. Non vi è nulla di fatto finché non si mette mano alle macchine. Ciò implica in verità interventi assai concreti: alla pseudo-neutralità benevola dell'analista edipico, che non vuole e non sente se non papà e mamma, sostituire un'attività malevola, apertamente malevola, - mi fai cacare con Edipo, se continui sospendo l'analisi, oppure uno choc elettrico, cessa di dire papà-mamma — certo «Amleto vive in voi come Werther vive in voi», ed anche Edipo, e tutto quel che volete, *ma* «voi fate spuntare braccia e gambe uterine, labbra uterine, un baffo uterino; rivivendo le morti reviviscenti, il vostro io diventa una sorta di teorema minerale che dimostra costantemente la vanità della vita... *Siete nati Amleto? Non avete piuttosto fatto nascere Amleto in voi? Perché tornare al mito?*»⁴⁶. Rinunciando al mito, si tratta di rimettere un po' di gioia, un po' di scoperta nella psicanalisi. Tutto ciò è diventato infatti ben tetro, ben triste, ben interminabile, già bell'e fatto

in anticipo. Si dirà forse che neanche lo schizo è allegro? Ma la sua tristezza non deriva forse dal fatto che non può più sopportare le forze di edipizzazione, d'amletizzazione che lo stringono da ogni parte? Meglio fuggire, sul corpo senza organi, e chiudersi dentro, chiudendolo su di sé. La piccola gioia è la schizofrenizzazione come processo, non lo schizo come entità clinica. «Del processo avete fatto uno scopo...» Se si forzasse uno psicanalista ad entrare nei campi dell'inconscio produttivo, si sentirebbe fuori posto, col suo teatro, come un'attrice della Comédie Française in una fabbrica, un curato del medioevo in una catena d'officina. Montare unità di produzione, innestare macchine desideranti: cosa succeda in questa fabbrica, cosa sia questo processo, con i suoi spasimi e le sue glorie, i suoi dolori e le sue gioie, tutto ciò rimane ancora ignoto.

7. *Repressione e rimozione.*

Abbiamo cercato di analizzare la forma, la riproduzione, la causa (formale), il procedimento, la condizione, del triangolo edipico. Ma abbiamo rimandato l'analisi delle forze reali, delle cause reali da cui dipende la triangolazione. La linea generale della risposta è semplice, ed è stata tracciata da Reich: si tratta della repressione sociale, delle forze di repressione sociali. Questa risposta tuttavia lascia sussistere due problemi, e dà anzi loro più urgenza: da una parte il rapporto specifico della rimozione con la repressione; dall'altra la situazione particolare di Edipo nel sistema repressione-rimozione. I due problemi sono evidentemente legati perché, *se la rimozione si esercitasse* su desideri incestuosi, acquisterebbe con ciò stesso un'indipendenza ed un primato, come condizione di costituzione dello scambio o di ogni società, rispetto alla repressione che non riguarderebbe più che i ritorni del rimosso in una società costituita. Dobbiamo dunque considerare dapprima la seconda questione: la rimozione si esercita forse sul complesso di Edipo come espressione adeguata dell'inconscio? Bisogna anzi dire con Freud che il complesso di Edipo, secondo i suoi due poi, è o rimosso (non senza lasciar tracce e ritorni che urteranno contro gli interdetti), oppure soppresso (ma non senza passare ai bambini, con cui la stessa storia ricomincia)⁴⁷. Si chiede se Edipo esprima effettivamente il desiderio; se è desiderato, è proprio su di lui che la rimozione si esercita. Ora l'argomento freudiano ha di che lasciar trasecolati: Freud riprende un'osservazione di Frazer secondo cui «la legge non proibisce che ciò che gli uomini sarebbero capaci di fare sotto la pressione di alcuni loro istinti; così, sulla proibizione legale dell'incesto, dobbiamo concludere che esiste un istinto naturale che ci spinge all'incesto»⁴⁸. In altre parole ci si dice: è proibito perché è desiderato (non ci sarebbe bisogno di interdire quel che non si desidera...) Una volta di più, è questa fiducia nella legge a lasciarci trasecolati, l'ignoranza delle astuzie e dei procedimenti della legge.

L'immortale padre di *Morte a credito* esclama: vuoi dunque farmi morire, è questo che vuoi, eh, di'? Noi non volevamo nulla di simile, tuttavia. Non volevamo che il treno fosse papà, e la stazione la mamma. Volevamo solamente l'innocenza, e che ci lasciassero in pace, che ci lasciassero congegnare le nostre macchinette, oh produzione desiderante. Certo, pezzi di corpo di padre e di madre sono presi nelle connessioni, delle appellazioni parentali sorgono nelle disgiunzioni della catena, i genitori sono lì come stimoli qualunque che avviano il divenire delle avventure, delle razze e dei continenti. Ma che strana mania freudiana di ricondurre a Edipo tutto ciò che lo deborda da ogni parte, a cominciare dall'allucinazione dei libri e dal delirio degli apprendistati (il maestro-sostituto del padre, e il libro-romanzo familiare...) Freud non sopportava un'innocente battuta di Jung, quando

questi diceva che Edipo non doveva avere un'esistenza ben reale dal momento che anche il selvaggio preferisce una donna giovane e graziosa a sua madre o a sua nonna. Se Jung ha tradito tutto, non è solo per questa battuta, che può suggerire solo che la madre funziona come una ragazza quanto la ragazza come madre, l'essenziale essendo per il selvaggio o per il bambino formare e far funzionare le sue macchine desideranti, far passare i suoi flussi, operare i suoi tagli. La legge ci dice: «Non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre». E noi, soggetti docili, ci diciamo: *è dunque questo che volevo!* Ci verrà mai il sospetto che la legge disonori, che abbia interesse a disonorare e a sfigurare chi essa presume colpevole, chi essa vuol colpevole, colui cui chiede di sentirsi lui stesso colpevole? Si agisce come se si potesse concludere direttamente dalla rimozione alla natura del rimosso e altresì dalla interdizione alla natura di ciò che viene interdetto. C'è qui un paralogismo tipico, ancora un altro, quarto paralogismo che bisognerebbe chiamare *spostamento*. Capita infatti che la legge proibisca qualcosa di perfettamente fittizio nell'ordine del desiderio o degli «istinti», per insinuare nei suoi soggetti la persuasione che avevano l'intenzione corrispondente a questa finzione. È anzi questo il solo modo, per la legge, per far presa sull'intenzione, e per colpevolizzare l'inconscio. Insomma, non ci troviamo in presenza di un sistema a due termini ove si potrebbe inferire dall'interdizione formale a ciò che è realmente interdetto. Ci troviamo invece in un sistema a tre termini, ove tale conclusione diventa del tutto illegittima. Dobbiamo distinguere: la rappresentazione rimovente, che opera la rimozione; il rappresentante rimosso su cui la rimozione si esercita realmente; il rappresentato spostato, che dà del rimosso un'immagine apparente truccata, da cui il desiderio è supposto lasciarsi prendere. Edipo è questo, l'immagine truccata. Non è in lui che la rimozione opera, non è su di lui che la rimozione si esercita. Non è neppure un ritorno del rimosso. È un prodotto fittizio 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, tutto caldo per il castigo, e metterlo al posto del *desiderio antecedente* su cui essa si esercita in teoria o in realtà («ah, era dunque questo!»). Lawrence, che non conduce una lotta contro Freud in nome dei diritti dell'ideale, ma che parla in virtù dei flussi di sessualità, delle intensità dell'inconscio, e che si rattrista e si sgomenta per quel che Freud si accinge a fare quando rinchiude la sessualità nella *nursery* edipica, presente questa operazione di spostamento e protesta con tutte le sue forze: no, Edipo non è uno stato del desiderio e delle pulsioni, è *un'idea*, nient'altro che un'idea sul desiderio ispirataci dalla rimozione; neanche un compromesso, ma un'idea al servizio della rimozione, della sua propagazione. «Il movente incestuoso è una deduzione logica della ragione umana che ricorre a quest'ultimo estremo per salvarsi... È innanzitutto e soprattutto una deduzione logica della ragione, anche effettuata inconsciamente, e che viene in seguito introdotta nella sfera passionale ove diventa principio d'azione... Ciò non ha nulla a che vedere con l'inconscio attivo, che scintilla, vibra, viaggia... L'inconscio non contiene nulla di ideale, nulla che somigli minimamente a un concetto, e di conseguenza nulla di personale, poiché la forma delle persone, come l'ego, appartiene all'io conscio o mentalmente soggettivo. Di modo che le prime analisi sono o dovrebbero essere, talmente impersonali che le cosiddette *relazioni umane non entrano in gioco*. Il primo contatto non è né personale né biologico, ma la psicanalisi non è riuscita a capirlo»⁴⁹.

I desideri edipici non sono affatto rimossi, non devono esserlo. Essi intrattengono tuttavia un rapporto intimo colla rimozione, ma in altro modo. Sono l'esca, o l'immagine sfigurata con cui la rimozione prende il desiderio in trappola. Se il desiderio è rimosso, non è perché sia desiderio della madre, e della morte del padre; al contrario, diventa questo proprio, perché è rimosso, non assume questa maschera che sotto la rimozione che gliela modella e gliela affibbia. Si può del resto dubitare che l'incesto sia un vero e proprio ostacolo all'instaurazione della società, come dicevano i

sostenitori d'una concezione *scambista*. Se ne son viste delle altre...

Il vero pericolo è altrove. Il desiderio è rimosso proprio perché ogni posizione di desiderio, per quanto piccola, ha di che mettere in causa l'ordine stabilito di una società: non che il desiderio sia asociale, al contrario. Ma è sconvolgente; nessuna macchina desiderante può essere posta senza far saltare settori sociali tutti interi. Checché ne pensino certi rivoluzionari, il desiderio è nella sua essenza rivoluzionario — il desiderio, non la festa — e nessuna società può sopportare una posizione di desiderio vero senza che le sue strutture di sfruttamento, d'asservimento, di gerarchia vengano compromesse. Se una società si confonde con queste strutture (ipotesi divertente) allora si che il desiderio la minaccia essenzialmente. È dunque d'importanza vitale per una società reprimere il desiderio, - anzi trovar meglio della repressione, perché la repressione, la gerarchia, lo sfruttamento, l'asservimento siano essi stessi desiderati. È assolutamente spiacevole dover dire cose così rudimentali: il desiderio non minaccia una società perché è desiderio di andare a letto con la madre, ma perché è rivoluzionario. E questo non significa che il desiderio sia qualcos'altro rispetto alla sessualità, ma che la sessualità e l'amore non vivono nella camera da letto di Edipo, sognano piuttosto il mare aperto e fatino passare strani flussi che non si lasciano immagazzinare in un ordine stabilito. Il desiderio non «vuole» la rivoluzione, è rivoluzionario da sé e involontariamente, volendo ciò che vuole. Sin dall'inizio di questo studio, stiamo sostenendo sia che la produzione sociale e la produzione desiderante fanno un tutt'uno (differendo tuttavia di regime, cosicché una forma sociale di produzione esercita una repressione essenziale sulla produzione desiderante) sia che la produzione desiderante (un «vero» desiderio) potenzialmente ha di che far saltare la forma sociale. Ma cos'è un «vero» desiderio, dal momento che la repressione stessa è desiderata? Come distinguerli? Reclamiamo il diritto di un'analisi assai lenta. Poiché — non lasciamoci ingannare — anche nei loro usi opposti, *si tratta delle stesse sintesi*.

Si vede bene cosa la psicanalisi si aspetti da un preteso legame, ove Edipo sarebbe l'oggetto della rimozione ma anche il suo soggetto per il tramite del superego. Essa si aspetta una giustificazione culturale della rimozione, che la fa passare in primo piano e non considera più il problema della repressione se non come secondario dal punto di vista dell'inconscio. Ecco perché gli studiosi hanno potuto localizzare una svolta conservatrice o reazionaria di Freud, a partire dal momento in cui conferiva alla rimozione un valore autonomo come condizione della cultura esercitantesi contro le pulsioni incestuose: Reich dice anche che la grande svolta del freudismo, *l'abbandono della sessualità*, avviene quando Freud accetta l'idea di un'angoscia primaria che metterebbe in moto la rimozione in modo endogeno. Si consideri l'articolo del 1908 sulla «morale sessuale civilizzata»: Edipo non vi è ancora nominato, la rimozione è considerata in funzione della repressione, che suscita uno *spostamento*, e che si esercita sulle pulsioni parziali in quanto rappresentano a loro modo una sorta di produzione desiderante, prima di esercitarsi contro le pulsioni, incestuose o altro, che minacciano il matrimonio legittimo. Ma diventa in seguito evidente che, più il problema d'Edipo e dell'incesto occuperanno il proscenio, più la rimozione e i suoi correlati, la soppressione e la sublimazione, saranno fondate su esigenze supposte trascendenti della civiltà, nello stesso tempo in cui la psicanalisi si addenterà ancor più in una visione familiaristica e ideologica. Non è compito nostro ricominciare la narrazione dei compromessi reazionari del freudismo, ed anzi della sua «capitolazione teorica»: questo lavoro è stato fatto più volte, profondamente, in modo rigoroso e sottile⁵⁰. Non sussiste per noi alcun problema particolare nella coesistenza, in seno ad una stessa dottrina teorica e pratica, di elementi rivoluzionari, riformistici e reazionari. Quel che rifiutiamo, è il «prendere o lasciare», col pretesto che la teoria giustifica la pratica, essendo nata da essa, o il non poter contestare il processo della «cura» se non a partire da

elementi tratti dalla cura stessa. Come se ogni grande dottrina non fosse una *formazione combinata*, fatta di pezzi e di frammenti, di codici e di flussi diversi mescolati insieme, di parziali e di derivate, che costituiscono la sua vita stessa e il suo divenire. Come se si potesse rimproverare a qualcuno di avere un rapporto ambiguo con la psicanalisi senza ricordare innanzitutto che la psicanalisi è fatta di un rapporto ambiguo, teoricamente e praticamente, con ciò ch'essa scopre e con le forze che maneggia. Se lo studio critico dell'ideologia freudiana è già fatto, e ben fatto, in compenso la storia del movimento non è neppure abbozzata: la struttura del gruppo psicanalitico, la sua politica, le sue tendenze e i suoi focolai, le sue autoapplicazioni, i suoi suicidi e le sue follie, l'enorme superego del gruppo, tutto ciò che è avvenuto sul corpo pieno del maestro. Ciò che si è d'accordo nel definire l'opera monumentale di Jones non spacca la censura, ma la codifica. E come coesisterono i tre elementi: l'elemento esploratore e pionieristico, rivoluzionario, che scopriva la produzione desiderante; l'elemento culturale classico, che ripiega tutto su una scena di rappresentazione teatrale edipica (il ritorno al mito!) e infine il terzo elemento, il più inquietante, una sorta di racket assetato di rispettabilità, che non avrà tregua fino a quando non si farà riconoscere e istituzionalizzare: una straordinaria impresa di assorbimento di plusvalore, con la sua codificazione della cura interminabile, con la sua cinica giustificazione del ruolo del danaro, e tutte le garanzie ch'essa dà all'ordine stabilito. In Freud c'era un po' di tutto questo, un fantastico Cristoforo Colombo, un geniale lettore borghese di Goethe, di Shakespeare, di Sofocle, Al Capone mascherato.

La forza di Reich sta nell'aver mostrato come la rimozione dipendesse dalla repressione. Il che non implica alcuna confusione dei due concetti, poiché la repressione ha appunto bisogno della rimozione per formare dei soggetti docili e assicurare la riproduzione della formazione sociale, persino nelle sue strutture repressive. Ma, la repressione sociale non deve essere compresa a partire da una rimozione familiare coestensiva alla civiltà; al contrario è proprio la rimozione a doversi comprendere in funzione di una repressione inerente a una data forma di produzione sociale. La repressione non si esercita sul desiderio, e non solo su bisogni e interessi, se non attraverso la rimozione sessuale. La famiglia è appunto l'agente delegato di questa rimozione, in quanto assicura una «riproduzione psicologica di massa del sistema economico di una società». Non si concluderà certo da questo che il desiderio è edipico. Al contrario, sono proprio la repressione del desiderio o la rimozione sessuale, cioè la *stasi* dell'energia libidinale, ad attualizzare Edipo e ad immettere il desiderio in questo vicolo cieco voluto, organizzato dalla società repressiva. Reich fu il primo a porre il problema del rapporto tra desiderio e campo sociale (andava più lontano di Marcuse, che lo tratta con leggerezza). È il vero fondatore di una psichiatria materialistica. Ponendo il problema in termini di desiderio, è il primo a rifiutare le argomentazioni di un marxismo sommario troppo pronto a dire che le masse sono state ingannate, mistificate... Ma, non avendo elaborato abbastanza il concetto d'una produzione desiderante, non arrivò a determinare l'inserzione del desiderio nell'infrastruttura economica stessa, l'inserzione delle pulsioni nella produzione sociale. Di conseguenza, l'investimento rivoluzionario gli sembrava tale che il desiderio vi coincideva semplicemente con una razionalità economica; quanto agli investimenti reazionari di massa, essi gli sembravano ancora rimandare alla ideologia, cosicché la psicanalisi aveva l'unica funzione di spiegare il soggettivo, il negativo e l'inibito, senza partecipare direttamente come tale alla positività del movimento rivoluzionario o alla creatività desiderante (non significava questo, in certo qual modo, reintrodurre l'errore o l'illusione?). Rimane il fatto che Reich, in nome del desiderio, ha fatto passare un soffio di vita nella psicanalisi. Egli denunciava, nella rassegnazione finale del freudismo, una paura della vita, una riemersione dell'ideale ascetico, un brodo di coltura della cattiva coscienza. Meglio partire alla ricerca dell'Orgone — diceva — l'elemento vitale e cosmico del

desiderio, che continuare a essere psicanalisti a quelle condizioni. Nessuno gli perdonò, mentre Freud ricevette il gran perdono. Per primo Reich aveva cercato di far funzionare insieme la macchina analitica e la macchina rivoluzionaria. E, alla fine, non gli restarono che le macchine desideranti, le sue, le sue scatole paranoiche, miracolose, celibi, a pareti metalliche foderate di lana e di cotone.

La rimozione si distingue dalla repressione per il carattere inconscio dell'operazione e del suo risultato («anche l'inibizione della rivolta è diventata inconscia»), e tale distinzione esprime adeguatamente la differenza di natura. Ma non si può trarre alcuna conclusione di indipendenza reale. La rimozione è tale che la repressione viene desiderata, cessando d'essere conscia; ed essa induce un desiderio conseguente, una immagine truccata di ciò su cui si esercita, che gli dà una apparenza di indipendenza. La rimozione propriamente detta è un mezzo al servizio della repressione. Ciò su cui si esercita è altresì oggetto della repressione: la produzione desiderante... Ma tale rimozione implica appunto una duplice operazione originale, la prima con cui la formazione sociale repressiva delega il suo potere ad un'istanza rimovente, la seconda con cui, correlativamente, il desiderio represso è come ricoperto dalla immagine spostata e truccata suscitata dalla rimozione. C'è nello stesso tempo una delega di rimozione da parte della formazione sociale, e un deturpamento, uno spostamento della formazione desiderante da parte della rimozione. L'agente delegato della rimozione, o meglio delegato alla rimozione, è la famiglia; l'immagine sfigurata del rimosso sono le pulsioni incestuose. Il complesso di Edipo, l'edipizzazione, costituiscono dunque il risultato della duplice operazione. *Sulla stessa spinta la produzione sociale repressiva si fa sostituire dalla famiglia rimovente, mentre quest'ultima dà della produzione desiderante un'immagine spostata che rappresenta il rimosso come pulsioni familiari, incestuose.* Al rapporto tra le due produzioni si sostituisce così il rapporto famiglia-pulsioni, in una diversione in cui tutta la psicanalisi si smarrisce. Ed è chiaro l'interesse d'una tale operazione dal punto di vista della produzione sociale, che non potrebbe scongiurare altrimenti il potere di rivolta e di rivoluzione del desiderio. Tendendogli lo specchio deformante dell'incesto (è questo che volevi, eh?) si riempie il desiderio di vergogna, di stupore, 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 (e se tutti facessero lo stesso, se tutti sposassero la propria madre, o tenessero per sé la sorella? Non ci sarebbe più differenziazione, né scambio possibili...) Bisogna agire presto e tosto. *Un poco profondo ruscello calunniato*, l'incesto.

Ma se è evidente l'interesse dell'operazione dal punto di vista della produzione sociale, si vede meno bene ciò che la rende possibile dal punto di vista della produzione desiderante stessa. Abbiamo tuttavia gli elementi per una risposta. Bisognerebbe che la produzione sociale disponesse, sulla superficie di registrazione del socius, d'una istanza capace anche di mordere, di iscriversi sulla superficie di registrazione del desiderio. Tale istanza esiste, la famiglia. Essa appartiene essenzialmente alla registrazione della produzione sociale, come sistema della riproduzione dei produttori. E certamente, all'altro polo, la registrazione della produzione desiderante sul corpo senza organi avviene attraverso una rete genealogica *che non è familiare*: i genitori non vi intervengono che come oggetti parziali, flussi, segni e agenti di un processo che li deborda da ogni parte. Tutt'al più il bambino «riconduce» innocentemente ai genitori qualcosa della stupefacente esperienza produttiva ch'egli fa col suo desiderio; ma questa esperienza non *si* riconduce a loro come tali. Ora, proprio qui sorge l'operazione. Sotto l'azione precoce della repressione sociale la famiglia si insinua, si intromette nella rete genealogica della produzione desiderante, aliena a proprio vantaggio tutta la genealogia e confisca il Numen (ma via, Dio è papà...) È come se l'esperienza desiderante «si» riconducesse ai genitori, e come se la famiglia ne fosse la legge suprema. Si sottomettono gli oggetti parziali alla famosa legge della totalità-unità che agisce come «mancante». Si sottomettono le

disgiunzioni all'alternativa dell'indifferenziato o dell'esclusione. La famiglia si introduce dunque nella produzione di desiderio, e opera sin dalla più tenera età uno spostamento, una rimozione inauditi. Essa è delegata alla rimozione dalla produzione sociale. E può insinuarsi così nella registrazione del desiderio proprio perché il corpo senza organi ove avviene tale registrazione esercita già per conto suo, abbiamo visto, una *rimozione originaria* sulla produzione desiderante. Spetta alla famiglia approfittarne, e sovrapporvi la *rimozione secondaria propriamente detta*, che le è delegata o a cui essa è delegata (la psicanalisi ha ben mostrato la differenza tra queste due rimozioni, ma non la portata di questa differenza o la distinzione di regime). Ecco perché la rimozione propriamente detta non si accontenta di rimuovere la produzione desiderante reale, ma dà del rimosso un'immagine apparente spostata, sostituendo una registrazione familiare alla registrazione del desiderio. L'insieme della produzione desiderante non assume l'aspetto edipico ben noto se non nella traduzione familiare della sua registrazione, traduzione tradimento (traduttore/traditore).

Dicevamo o che Edipo non è nulla, quasi nulla (nell'ordine della produzione desiderante, nel bambino stesso); o che è ovunque (nel compito di addomesticare l'inconscio, di rappresentare il desiderio e l'inconscio). E certamente non c'è mai venuto in mente di dire che la psicanalisi inventasse Edipo. Tutto dimostra il contrario: i soggetti della psicanalisi arrivano tutti edipizzati, ne chiedono, ne richiedono... Ritaglio di giornale: Strawinsky dichiara prima di morire: «La mia disgrazia, ne sono certo, è venuta dalla lontananza di mio padre e dallo scarso affetto datomi da mia madre. Decisi allora che un giorno avrei fatto veder loro...» Se si mettono anche gli artisti, si ha torto di darsi pena e di nutrire gli scrupoli ordinari di uno psicanalista applicato. Se un musicista ci dice che la musica manifesta non forze attive e conquistatrici, ma forze reattive, di reazioni a papà-mamma, non c'è più che da ritirar fuori un paradosso caro a Nietzsche modificandolo appena, Freud-musicista. No, gli psicanalisti non inventano nulla, benché in un altro modo abbiano molto inventato, molto legiferato, molto rinforzato, molto iniettato. Gli psicanalisti non fanno altro che appoggiare il movimento, aggiungere un'ultima spinta allo spostamento di tutto l'inconscio. Fanno parlare l'inconscio secondo gli usi trascendenti di sintesi che gli sono imposti da altre forze, ecco il loro lavoro — Persone globali, Oggetto completo, grande Fallo, terribile Indifferenziato dell'immaginario, Differenziazioni simboliche, Segregazione... Gli psicanalisti inventano solo il transfert, un Edipo di transfert, un Edipo di Edipo in studio, particolarmente nocivo e virulento, ove però il soggetto ha finalmente ciò che vuole, e si succhierella il suo Edipo sul corpo pieno dell'analista. Ed è sin troppo. Ma Edipo si fa in famiglia, non nello studio dell'analista che agisce solo come ultima territorialità. E Edipo non è fatto dalla famiglia. Gli usi edipici di sintesi, l'edipizzazione, la triangolazione, la castrazione, tutto questo rinvia a forze un po' più potenti, un po' più sotterranee della psicanalisi, della famiglia, dell'ideologia, anche riunite. Sono tutte le forze della produzione, della riproduzione e della repressione sociale. E occorrono forze in verità ben potenti per vincere quelle del desiderio, condurlo alla rassegnazione, e sostituire ovunque reazioni di tipo papà-mamma a ciò che era essenzialmente attivo, aggressivo, artistico, produttivo e conquistatore nell'inconscio stesso. Proprio in questo senso, abbiamo visto, Edipo è un'applicazione, e la famiglia un agente delegato. E, anche per applicazione, è duro, è difficile per un bambino viverci come un angolo,

questo bambino,
non è qui,
non è che un angolo,

un angolo a venire,
non c'è angolo...
ora questo mondo di padre-madre è appunto quel che deve andarsene,
è questo mondo sdoppiato-doppio,
in disunione costante,
in volontà d'unificazione costante, anche...
attorno a cui gira tutto il sistema di questo mondo
malignamente sostenuto dalla più cupa organizzazione⁵¹.

8. *Nevrosi e psicosi.*

Freud, nel 1924, proponeva un criterio di distinzione semplice tra nevrosi e psicosi: nella nevrosi l'io obbedisce alle esigenze della realtà, salvo a rimuovere le pulsioni dell'*es*, mentre nella psicosi è sotto la dominazione dell'*es*, salvo a rompere con la realtà. Le idee di Freud mettevano spesso un certo tempo prima di passare in Francia. Non questa, tuttavia; lo stesso anno Capgras e Carrette presentavano un caso di schizofrenia con illusione di sosia, ove il malato manifestava un vivo odio per la madre e un desiderio incestuoso per il padre, ma in condizioni di perdita della realtà in cui i genitori erano vissuti come falsi genitori, come «sosia». Ne traevano l'illustrazione del rapporto inverso: nella nevrosi la funzione oggettuale della realtà è conservata ma a condizione che il complesso causale venga rimosso; nella psicosi il complesso invade la coscienza e diventa il suo oggetto, a prezzo d'una «rimozione» che riguarda ora la realtà stessa o la funzione del reale. Freud magari insisteva sul carattere schematico della distinzione; la rottura infatti si ritrova anche nella nevrosi col ritorno del rimosso (l'amnesia isterica; l'annullamento ossessivo), e nella psicosi una ripresa di realtà appare con la ricostruzione delirante. Resta il fatto che Freud non rinunciò mai a questa semplice distinzione⁵². E pare importante che, per una via originale, egli ritrovi una idea cara alla psichiatria tradizionale: l'idea che la follia è fondamentalmente connessa con una perdita di realtà. Convergenza con l'elaborazione psichiatrica delle nozioni di dissociazione, d'autismo. Ecco perché, forse, l'esposizione freudiana ha conosciuto una così rapida diffusione.

Ora, quel che ci interessa è il ruolo preciso del complesso di Edipo in questa convergenza. Se è vero infatti che i temi familiari fanno spesso irruzione nella coscienza psicotica, si sarà tanto più sorpresi, secondo un'osservazione di Lacan, che Edipo sia stato «scoperto» nella nevrosi ove è supposto essere latente, piuttosto che nella psicosi ove sarebbe al contrario patente⁵³. Ma non è forse che, nella psicosi, il complesso familiare appare appunto come stimolo di valore qualunque, semplice induttore privo del ruolo di organizzatore, gli investimenti intensivi di realtà riguardando tutt'altro (il campo sociale, storico e culturale)? Nello stesso tempo Edipo invade la coscienza e si dissolve in se stesso, attestando la sua incapacità di essere un «organizzatore». Basta allora che si commisuri la psicosi a questo metro truccato, che la si riconduca a questo falso criterio. Non è un'operazione astratta: si impone allo psicopatico un'«organizzazione» edipica, magari solo per fissarne in lui, presso di lui, la *manca*za.

È un esercizio in piena carne, in piena anima. Lo psicotico reagisce con l'autismo e con la perdita di realtà. È forse possibile che la perdita di realtà non sia effetto del processo schizofrenico, ma della sua edipizzazione forzata, cioè della sua interruzione? Bisogna probabilmente correggere quel

che dicevamo poc'anzi, e supporre che alcuni sopportano meno bene di altri l'edipizzazione. Lo schizo non sarebbe allora malato in Edipo, d'un Edipo che sorgerebbe tanto più nella sua coscienza allucinata quanto più egli ne manca nell'organizzazione simbolica del «suo» inconscio. Al contrario, sarebbe malato dell'edipizzazione che gli si fa subire (la più cupa organizzazione) e che non può più sopportare partito com'è per un lungo viaggio, come se si riconducesse senza posa al paesello natio colui che deriva i continenti e le culture. Non soffre di un io diviso, 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 altro mezzo per reagire allo sbarramento di tutti i suoi investimenti di realtà, sbarramento oppostogli dal sistema edipico repressione-rimozione. Come dice Laing, vengono interrotti nel viaggio. Hanno perduto la realtà. Ma quando l'hanno perduta? Nel viaggio o nell'interruzione del viaggio? Dunque altra formulazione possibile d'un rapporto inverso: ci sarebbero due gruppi, gli psicotici e i nevrotici, quelli che non sopportano l'edipizzazione e quelli che la sopportano ed anzi se ne accontentano, evolvendo in essa. Quelli su cui l'impronta di Edipo non attacca, e quelli su cui attacca. «Credo che i miei amici abbiano preso il via all'inizio della Nuova Era in gruppo, con forze di esplosione pratica che li hanno lanciati in una deviazione paternalistica che credo viziosa... *Un secondo gruppo d'isolati*, di cui faccio parte, costituito certamente da centri di clavicole, è stato sottratto ad ogni possibilità di successo individuale nel momento in cui intraprendeva pesanti studi di scienza infusa. Per quanto mi riguarda, la mia ribellione al *paternalismo del primo gruppo* mi ha posto sin dal secondo anno in una difficoltà sociale tra le più soffocanti. Eh, *pensate che questi due gruppi siano capaci di congiungimento*? Non ne voglio troppo a questi porci del paternalismo virile, non sono vendicativo... In ogni caso, se avrò vinto, non ci sarà più lotta del Padre e del Figlio... Parlo dei personaggi di Dio, naturalmente, e non dei più vicini che si prendono per...»⁵⁴ Ciò che si oppone attraverso i due gruppi, è la registrazione del desiderio sul corpo senza organi increato, e la registrazione familiare sul socius. La scienza infusa in psicosi e le scienze nevrotiche sperimentali. È il cerchio eccentrico schizoide e il triangolo a nevrosi. Più generalmente, sono due sorte di usi di sintesi. Da una parte le macchine desideranti, dall'altra la macchina edipico-narcisistica. Per comprendere i particolari di questa lotta, bisogna considerare che la famiglia ritaglia, non cessa di ritagliare nella produzione desiderante. Iscrivendosi nella registrazione del desiderio, facendovi scivolare la sua presa, essa opera una vasta captazione di forze produttive, sposta e riorganizza a modo suo l'insieme dei tagli che caratterizzano le macchine del desiderio. Tutti questi tagli, li fa cadere nel luogo dell'universale castrazione da cui è essa stessa condizionata («un culo di topo morto — dice Artaud, — appeso al soffitto del cielo»), ma anche le distribuisce secondo le sue proprie leggi e le esigenze della produzione sociale. La famiglia taglia secondo il suo triangolo, distinguendo ciò che è della famiglia da ciò che non lo è. Essa taglia anche all'interno, seguendo le linee di differenziazione che formano le persone globali: qui è papà, là è mamma, là sei tu e poi tua sorella. Taglia qui il flusso di latte, è la volta di tuo fratello, non fare la cacca qui, taglia là il fiume di merda. La prima funzione della famiglia è quella di ritenzione: si tratta di sapere ciò ch'essa rigetterà della produzione desiderante, ciò che tratterrà, ciò che innesterà sulle vie senza uscita che conducono al suo proprio indifferenziato (cloaca), ciò che al contrario condurrà sulle vie d'una differenziazione sciamabile e riproducibile. La famiglia infatti crea insieme le sue vergogne e le sue glorie, l'indifferenziazione della sua nevrosi e la differenziazione del suo ideale che non si distinguono se non in apparenza. E, nel frattempo, che fa la produzione desiderante? Gli elementi trattenuti non entrano nel nuovo uso di sintesi che impone loro una sì profonda trasformazione, senza far risuonare tutto il triangolo. Le macchine desideranti sono alla porta, fanno vibrare tutto quando entrano. Ancor più, ciò che non entra fa forse vibrare

maggiormente. Esse introducono e tentano di reintrodurre i loro tagli aberranti. Il bambino avverte il compito cui lo si invita. Ma che mettere nel triangolo, come selezionare? Il naso del padre e l'orecchio della madre andrebbero bene; può tutto questo essere trattenuto, farebbe un buon taglio edipico? E il campanello della bicicletta. Che cosa fa parte della famiglia? Spetta al triangolo vibrare, risuonare, sotto la pressione di ciò che trattiene come di ciò che respinge. La risonanza (anche qui soffocata o pubblica, vergognosa o gloriosa) è la seconda funzione della famiglia. La famiglia è insieme ano che trattiene, voce che risuona e bocca che consuma: le sue tre sintesi proprie, poiché si tratta di innestare il desiderio sugli oggetti già fatti della produzione sociale. Comprate le maddalene di Combray per avere delle risonanze.

Ma, contemporaneamente, non ci si può limitare alla semplice opposizione di due gruppi, che consentirebbe di definire la nevrosi come un disturbo intraedipico, e la psicosi come una fuga extraedipica. Non basta neppure constatare che i due gruppi sono «capaci di congiungersi». Ciò che costituisce problema è piuttosto la possibilità di discernerli. Come distinguere la pressione esercitata dalla riproduzione familiare sulla produzione desiderante, da quella che quest'ultima esercita sulla riproduzione familiare. Il triangolo edipico vibra e sussulta; ma in funzione della presa che sta assicurandosi sulle macchine del desiderio, oppure in funzione di queste macchine che si sottraggono alla sua impronta e gli fanno abbandonare la presa? Ov'è il limite di risonanza? Un romanzo familiare esprime lo sforzo per salvare la genealogia edipica, ma altresì una libera spinta di genealogia non edipica. I fantasmi non sono mai forme pregnanti, ma fenomeni di contorno, pronti a riversarsi da una parte o dall'altra. Insomma, *Edipo è rigorosamente indecidibile*. Lo si può tanto più ritrovare ovunque in quanto è indecidibile; in questo senso è giusto dire che non serve rigorosamente a nulla. Torniamo alla bella storia di Nerval: vuole che Aurelia, la donna amata, sia lo stesso che Adriana, la fanciulletta della sua infanzia; egli le «percepisce» come identiche. E Aurelia ed Adriana, entrambe in una sola persona, sono la madre. Si dirà forse che l'identificazione, come «identità di percezione», è qui segno di psicosi? Si ritrova allora il criterio di realtà: il complesso invade la coscienza psicotica solo a prezzo d'una rottura col reale, mentre nella nevrosi l'identità rimane quella di rappresentazioni inconse e non compromette la percezione. Ma cosa si è guadagnato coll'iscrivere tutto in Edipo, anche la psicosi? Ancora un passo, e Aurelia, Adriana e la madre sono la Vergine. Nerval cerca il limite di vibrazione del triangolo. «Voi cercate un dramma», dice Aurelia. Non si iscrive tutto in Edipo, senza che tutto, al limite, non scappi fuori da Edipo. Le identificazioni non erano identificazioni di persone dal punto di vista della percezione, ma identificazioni di nomi a regioni di intensità, che portano verso altre regioni ancor più intense, stimoli qualunque che mettono in movimento un tutt'altro viaggio, stasi che preparano altre aperture, altri movimenti in cui non s'incontra più la madre, ma la Vergine e il Dio: *ed ho tre volte vincitore attraversato l'Acheronte*. Così lo schizo accetterà che si riduca tutto alla madre, dato che tutto questo non ha alcuna importanza: è sicuro di poter far uscir tutto dalla madre, e di trarne per il proprio uso segreto tutte le Vergini che vi avevano riposto.

Tutto si converte in nevrosi, o tutto si scarica in psicosi: dunque non è questo il modo di porre la questione. Sarebbe inesatto mantenere per le nevrosi un'interpretazione edipica, e riservare alle psicosi una spiegazione extraedipica. Non ci sono due gruppi, non c'è differenza di natura tra nevrosi e psicosi. *Poiché in ogni modo è la produzione desiderante ad essere causa*, causa sia delle sovversioni psicotiche che spezzano Edipo, sia delle risonanze nevrotiche che lo costituiscono. Un tal principio acquista il suo pieno significato se lo si riconduce al problema dei «fattori attuali». Uno dei punti più importanti della psicanalisi fu la valutazione del ruolo di tali fattori attuali, anche nella nevrosi, in quanto si differenziano dai fattori infantili familiari; tutti i grandi dissensi sono stati in

rapporto con questa valutazione. E le differenze riguardavano parecchi aspetti. Innanzitutto la natura di questi fattori (somatici, sociali, metafisici? I famosi «problemi della vita», attraverso cui veniva reintrodotta nella psicanalisi un purissimo idealismo desessualizzato?). In secondo luogo, la modalità di tali fattori: agivano in modo negativo, privativo, per semplice frustrazione? Infine, il loro momento, il loro tempo: non andava forse da sé che il fattore attuale sorgeva *dopo*, e significava «recente» in opposizione a infantile o a più remoto, che si spiegavano sufficientemente col complesso familiare? Anche un autore come Reich, così scrupoloso nel mettere il desiderio in relazione con le forme della produzione sociale, e di mostrare quindi che non c'è psiconevrosi che non sia anche nevrosi attuale, continua a presentare i fattori attuali come se agissero per privazione repressiva (la «stasi sessuale») e soprattutto *dopo*. Il che lo porta a mantenere una sorta di edipismo diffuso, poiché la stasi o il fattore attuale privativo definiscono solo l'energia della nevrosi, ma non il contenuto che rinvia, dal canto suo, al conflitto edipico infantile, questo conflitto antico trovandosi riattivato dalla stasi attuale⁵⁵. Ma gli «edipiani» non dicono che questo quando osservano che una privazione o frustrazione attuale non possono essere provate che in seno ad un conflitto qualitativo interno più antico, che non solo ostruisce i cammini interdetti dalla realtà, ma altresì quelli che essa lascia aperti e che l'io a sua volta proibisce a se stesso (formula del duplice vicolo cieco); «si troverebbero degli esempi», che illustrino lo schema delle nevrosi attuali, «nel prigioniero o nel recluso in un campo di concentramento o nell'operaio stremato dal lavoro? Non è certo che ne forniscano una messe copiosa... La nostra tendenza sistematica è di non accettare senza inventario le evidenti iniquità della realtà, senza tentare di scovare in cosa il disordine del mondo dipenda dal disordine soggettivo anche se *col tempo* viene iscritto in strutture più o meno irreversibili»⁵⁶. Possiamo comprendere questa frase, e tuttavia non riusciamo a fare a meno di trovarle un suono inquietante. Ci viene imposta la scelta seguente: o il fattore attuale è concepito in modo totalmente privativo ed esterno (il che è impossibile) oppure affonda in un conflitto qualitativo interno necessariamente in relazione con Edipo... (Edipo, sorgente ove la psicanalisi si lava le mani delle iniquità del mondo).

In tutt'altra via, se consideriamo le deviazioni idealistiche della psicanalisi, vi scorgiamo un interessante tentativo per conferire ai fattori attuali uno statuto diverso da quello privativo ed ulteriore. Due scrupoli si trovano infatti legati insieme in un paradosso apparente, per esempio in Jung: lo scrupolo di abbreviare la cura interminabile affrontando il presente e l'attualità del disturbo, e lo scrupolo di andare più lontano di Edipo, più lontano anche del preedipico, di risalire ben più indietro — come se il più attuale fosse anche il più originale, e il più breve, il più lontano⁵⁷. Gli archetipi sono presentati da Jung sia come fattori attuali che debordano appunto le immagini familiari nel transfert, sia come fattori arcaici infinitamente più antichi, e di ben altra antichità rispetto agli stessi fattori infantili. Ma non si è guadagnato nulla, poiché il fattore attuale cessa d'essere privativo solo a patto di godere dei Diritti dell'ideale, e non cessa di essere un *dopo* se non a condizione di diventare un aldilà, che deve essere significato anagogicamente da Edipo invece di dipendere da esso analiticamente. Cosicché il *dopo* si reintroduce necessariamente nella differenza di temporalità come attesta la stupefacente ripartizione proposta da Jung: per i giovani, i cui problemi sono di famiglia e di amore, il metodo di Freud! Per i meno giovani, i cui problemi sono di adattamento sociale, Adler! E Jung per gli adulti e per i vecchi, i cui problemi sono quelli dell'ideale...⁵⁸. E abbiamo visto quel che resta comune tra Freud e Jung, sempre l'inconscio commisurato ai miti (e non alle unità di produzione), benché la misura venga presa in due sensi opposti. Ma che importa alla fine che la morale e la religione trovino in Edipo un senso analitico e regressivo, o che Edipo trovi un

sensu anagogico e prospettivo nella morale o nella religione?

Noi diciamo che la causa del disturbo, nevrosi o psicosi, è sempre nella produzione desiderante, nel suo rapporto con la produzione sociale, nella sua differenza o nel suo conflitto di regime con quest'ultima, e nei modi d'investimento ch'essa opera. La produzione desiderante in quanto presa in questo rapporto, in questo conflitto e in queste modalità: ecco *il fattore attuale*. Tale fattore non è, così, né privativo né ulteriore. Costitutivo della vita piena del desiderio, è contemporaneo alla più tenera infanzia e l'accompagna ad ogni passo. Non sopraggiunge dopo Edipo, non presuppone minimamente un'organizzazione edipica, né una preorganizzazione preedipica. Al contrario, è *Edipo che dipende da esso, o come stimolo di valore qualunque, semplice induttore attraverso cui avviene sin dall'infanzia l'organizzazione anedipica della produzione desiderante, o come effetto della rimozione-repressione imposta dalla riproduzione sociale alla produzione desiderante attraverso la famiglia*. Attuale non viene usato nel senso di più recente, o perché si opporrebbe ad antico ed infantile, ma per distinguerlo da «virtuale». *E ciò che è virtuale, è il complesso di Edipo, o in quanto deve essere attualizzato in una formazione nevrotica come effetto derivato del fattore attuale, o in quanto è smembrato e disciolto in una formazione psicotica come effetto diretto dello stesso fattore*. Proprio in questo senso l'idea del dopo ci sembra un ultimo paralogismo nella teoria e nella pratica psicanalitica; la produzione desiderante attiva, nel suo stesso processo, investe sin dall'inizio un insieme di relazioni somatiche, sociali e metafisiche che non succedono a relazioni psicologiche edipiche, ma che al contrario *si applicheranno* al sottoinsieme edipico definito per reazione, oppure lo escluderanno dal campo d'investimento della loro attività. *Indecidibile, virtuale, reattivo o reazionale*, tale è Edipo. Non è che una formazione reazionale. Formazione reazionale alla produzione desiderante: del tutto a torto si considera dunque tale formazione di per se stessa, astrattamente, indipendentemente dal fattore attuale che con essa coesiste e al quale essa reagisce.

Tuttavia è proprio quel che fa la psicanalisi richiudendosi in Edipo, determinando progressioni o regressioni in funzione di Edipo, o anche rispetto ad esso: l'idea per esempio di regressione preedipica con cui si cerca talora di caratterizzare la psicosi. È come un ludione: le regressioni e le progressioni avvengono solo all'interno del vaso artificialmente chiuso di Edipo, e dipendono in verità da uno stato di forze mutevole, ma sempre attuale e contemporaneo, nella produzione desiderante *anedipica*. La produzione desiderante non ha altra esistenza che attuale; progressioni e regressioni sono solamente effettuazioni di una virtualità che si trova sempre compiuta, per quanto perfettamente possibile, in virtù degli stati di desiderio. Tra i rari psichiatri e psicanalisti che abbiano saputo instaurare con gli schizofrenici, adulti o bambini, un rapporto diretto realmente ispirato, Gisela Pankow e Bruno Bettelheim tracciano vie nuove con la loro forza teorica e la loro efficacia terapeutica. Non è un caso se entrambi mettono in causa la nozione di regressione. Prendendo l'esempio dalle cure corporali somministrate ad uno schizofrenico, massaggi, bagni, avvolgimenti, Gisela Pankow chiede se si tratta di raggiungere il malato nel punto della sua regressione, per dargli delle soddisfazioni simboliche indirette che gli consentirebbero di riprendere contatto con una progressione, di riprendere un'andatura progressiva. Ora, dice, non si tratta «di somministrare cure che lo schizofrenico non ha ricevuto quando era ancora un bimbo. Si tratta invece di dare al malato sensazioni corporee tattili o d'altro tipo che lo conducano ad un riconoscimento dei limiti del suo corpo... Si tratta del *riconoscimento* di un desiderio inconscio, e non del suo soddisfacimento»⁵⁹. Riconoscere il desiderio, è appunto rimettere in moto la produzione desiderante sul corpo senza organi, proprio là ove lo schizo si era ripiegato per farla tacere e soffocarla. Questo riconoscimento del desiderio, questa posizione di desiderio, *questo Segno*, rimanda ad un ordine di produttività reale ed attuale, che non si confonde con un soddisfacimento indiretto o simbolico e che,

nelle sue soste come nei suoi avvii, è altrettanto distinto da una regressione preedipica quanto da una restaurazione progressiva di Edipo.

9. Il processo.

Tra nevrosi e psicosi, non c'è differenza di natura, di specie o di gruppo. Non diversamente dalla psicosi, non si può spiegare edipicamente la nevrosi. È piuttosto il contrario: è la nevrosi che spiega Edipo. Come concepire allora il rapporto psicosi-nevrosi? Non dipende forse da, altri rapporti? Tutto cambia a seconda che chiamiamo psicosi il processo stesso, o al contrario un'interruzione del processo (che genere di interruzione?) La schizofrenia come processo è la produzione desiderante, ma così com'essa è alla fine, come limite della produzione sociale determinata nelle condizioni del capitalismo. È la nostra «malattia», di noi uomini moderni. Fine della storia non ha altro senso. In essa i due sensi del processo si toccano, come movimento della produzione sociale che va sino in capo alla propria deterritorializzazione, e come movimento della produzione metafisica che porta e riproduce il desiderio in una nuova Terra. «Il deserto cresce... il segno è vicino...» Lo schizo porta con sé i flussi decodificati, fa loro attraversare il deserto del corpo senza organi, ove installa le sue macchine desideranti e produce uno scorrimento perpetuo di forze agenti. Ha superato il limite, la schiza (*schize*), che teneva la produzione del desiderio sempre ai margini della produzione sociale, tangenziale e sempre respinta. Lo schizo sa partire: ha fatto della partenza qualcosa di altrettanto semplice che nascere e morire. Ma nello stesso tempo, il suo viaggio avviene stranamente *sur place*. Non parla di un altro mondo, non è di un altro mondo: anche quando si sposta nello spazio, è un viaggio in intensità, attorno alla macchina desiderante che si erge e resta qui. Poiché il deserto propagato dal nostro mondo è qui, ed anche la nuova terra, e la macchina che ronza, attorno a cui girano gli schizi, pianeti per un nuovo sole. Questi uomini del desiderio (oppure non esistono ancora) sono come Zaratustra. Conoscono incredibili sofferenze, vertigini e malattie. Hanno i loro spettri. Devono reinventare ogni gesto. 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. Vive se stesso come la sublime malattia che non lo toccherà più. Che vale, che varrebbe qui uno psichiatra? In tutta la psichiatria, solo Jaspers, e poi Laing, hanno avuto l'idea di cosa significasse processo, e del suo compimento (ed ecco perché hanno saputo evadere dal familiarismo che rimbecca le solite coperte della psicanalisi e della psichiatria). «Se la specie umana sopravviverà, gli uomini del futuro considereranno la nostra epoca illuminata, immagino, come un vero e proprio secolo d'oscurantismo. Saranno indubbiamente capaci di apprezzare l'ironia di questa situazione in modo più divertente di noi. È di noi che rideranno. Sapranno che ciò che noi chiamiamo schizofrenia era una delle forme sotto cui — spesso per il tramite di gente del tutto ordinaria — la luce ha cominciato a filtrare attraverso le fessure delle nostre menti chiuse. La follia non è necessariamente un crollo (*breakdown*); essa può essere anche una apertura (*breakthrough*)... L'individuo che fa l'esperienza trascendentale della perdita dell'ego può o non può perdere l'equilibrio, in diversi modi. Può allora essere considerato come pazzo. Ma essere pazzo non è necessariamente essere malato, anche se nel nostro mondo i due termini sono diventati complementari... Dal punto di partenza della nostra pseudosalute mentale, tutto è equivoco. Questa salute non è una vera salute. La pazzia

degli altri non è una vera pazzia. La pazzia dei nostri pazienti è un prodotto della distruzione che imponiamo loro e che essi impongono a se stessi. Nessuno immagini che ci imbattiamo nella vera pazzia, così come non siamo veramente sani di mente. La pazzia con cui abbiamo a che fare è un grossolano travestimento, una falsa apparenza, una grottesca caricatura di ciò che potrebbe essere la guarigione naturale da questa strana integrazione. La vera salute mentale implica in un modo o nell'altro la dissoluzione dell'ego normale...»⁶⁰.

La visita a Londra, è la nostra visita alla Pizia. Là c'è Turner. Guardando i suoi quadri, si capisce cosa voglia dire varcare il muro, e tuttavia restare, far passare dei flussi di cui non si sa più se ci portano altrove o se tornano già su di noi.

I quadri si situano in tre periodi. Se lo psichiatra avesse qualcosa da dire, potrebbe parlare dei primi due, benché in verità siano i più ragionevoli. Le prime tele sono catastrofi da fine del mondo, valanga e tempesta. Turner comincia da qui.

I secondi sono una sorta di ricostruzione delirante, ove il delirio si nasconde, o meglio procede di pari passo con una tecnica elevata ereditata da Poussin, da Lorrain o di tradizione olandese: il mondo è ricostruito, attraverso arcaismi che hanno una funzione moderna. Ma qualcosa di incomparabile avviene nei quadri del terzo periodo, nella serie di quelli che Turner non mostra, tiene segreti. Non si può neanche dire che è in anticipo sui suoi tempi: qualcosa che non è d'alcuna epoca, che ci viene da un eterno futuro, o fugge verso di esso. La tela sprofonda in se stessa, è trafitta da un buco, un lago, una fiamma, un tornado, un'esplosione. I temi dei quadri precedenti possono ritrovarsi qui, ma il loro senso è cambiato. La tela è veramente infranta, spaccata da ciò che l'attraversa. Fluttua soltanto un fondo di nebbia e d'oro, intenso, intensivo, attraversato in profondità da ciò che viene a fenderla in larghezza: la schiza. Tutto si confonde, ed è qui che si produce l'apertura (e non il crollo).

Strana letteratura anglo-americana: da Thomas Hardy, da Lawrence a Lowry, da Miller a Ginsberg a Kerouac, degli uomini sanno partire, far passare dei flussi, attraversare il deserto del corpo senza organi. Varcano un limite, rompono un muro, la sbarra capitalistica. E certo capita loro di fallire il compimento del processo, non cessano anzi di fallirlo. Si richiude il vicolo cieco nevrotico — il papà-mamma dell'edipizzazione, l'America, il ritorno al paese natio — oppure la perversione delle territorialità esotiche, e poi la droga, l'alcool o, peggio ancora, un vecchio sogno fascista. Mai il delirio ha meglio oscillato da uno dei suoi poli all'altro. Ma, attraverso i vicoli ciechi e i triangoli, sgorga un flusso schizofrenico, irresistibile, sperma, fiume, scolo, blenorragia o fiotto di parole che non si lasciano codificare, libido troppo fluida e troppo viscosa: una violenza alla sintassi, una distruzione concertata del significante, non-senso assunto come flusso, polivocità che torna ad abitare tutti i rapporti. Come è mal posto il problema della letteratura, a partire dall'ideologia ch'essa porta o dal ricupero operato dall'ordine sociale. Si recupera la gente, non le opere, che verranno sempre a risvegliare un nuovo giovane addormentato, e che non cessano di portare il loro fuoco più lontano. Quanto all'ideologia, è la nozione più confusa, perché ci impedisce di cogliere il rapporto della macchina letteraria con un campo di produzione, e il momento in cui il segno emesso filtra attraverso questa «forma del contenuto» che tentava di mantenerla nell'ordine del significante. Da un pezzo tuttavia Engels ha mostrato, già a proposito di Balzac, come un autore sia grande perché non può fare a meno di tracciare e di far scorrere dei flussi che rompono il significante cattolico e dispotico della sua opera, e che alimentano necessariamente all'orizzonte una macchina rivoluzionaria. È questo lo stile, o meglio l'assenza di stile, Pasintassia, l'agrammaticalità: momento in cui il linguaggio non si definisce più per ciò che dice, ancor meno per ciò che lo rende significante, ma per ciò che lo fa sgorgare, fluire, e aprirsi - il desiderio. La letteratura è infatti

assolutamente come la schizofrenia: un processo e non uno scopo, una produzione e non un'espressione.

Anche qui l'edipizzazione è uno dei fattori più importanti nella riduzione della letteratura a oggetto di consumo conforme all'ordine stabilito, e incapace di far del male a qualcuno. Non si tratta dell'edipizzazione personale dell'autore e dei suoi lettori, ma della *forma edipica* cui si tenta di asservire l'opera stessa per farne l'attività espressiva secondaria che secerne dell'ideologia secondo i codici sociali dominanti. Così si suppone che l'opera d'arte si iscriva tra i due poli di Edipo, problema e soluzione, nevrosi e sublimazione, desiderio e verità — l'uno regressivo, in cui mescola e ridistribuisce i conflitti non risolti dell'infanzia, l'altro prospettivo attraverso cui essa inventa le vie di una nuova soluzione che riguarda l'avvenire dell'uomo. È una conversione interna all'opera che la costituisce, dicono, come «oggetto culturale». Da questo punto di vista, non c'è più nessuna ragione di applicare la psicanalisi all'opera d'arte, poiché è l'opera d'arte stessa a costituire una psicanalisi riuscita, «transfert» sublime con virtualità collettive esemplari. Risuona l'ipocrita avvertimento: un po' di nevrosi va bene per l'opera d'arte, è una buona materia, ma non la psicosi, soprattutto non la psicosi; distinguiamo l'aspetto nevrotico eventualmente creatore, e l'aspetto psicotico, alienante e distruttore... Come se le grandi voci, che seppero operare una apertura della grammatica e della sintassi, e fare di tutto il linguaggio un desiderio, non parlassero dal fondo della psicosi e non ci mostrassero un punto di fuga rivoluzionario eminentemente psicotico. È giusto mettere a confronto una letteratura costituita con una psicanalisi edipica: essa infatti svolge una forma di superego che le è proprio, ancor più nocivo del superego non scritto. Edipo è in effetti letterario prima di essere psicanalitico. Ci sarà sempre un Breton contro Artaud, un Goethe contro Lenz, uno Schiller contro Hölderlin, per «superegotizzare» la letteratura e dirci: attenzione, non più lontano, niente «errori di tatto»! La forma edipica della letteratura è la sua forma merce. Siamo liberi di pensare che, alla fine, c'è persino meno disonestà in una psicanalisi che in quella letteratura, poiché il nevrotico *tout court* fa un'opera solitaria, irresponsabile, illeggibile e non vendibile, che deve anzi pagare per essere non solo letta, ma tradotta e ridotta. Egli commette almeno un errore economico, un errore contro il tatto, e non diffonde i suoi valori. Artaud diceva appunto: ogni scrittura è della porcheria — cioè ogni letteratura che si prenda per fine, o si fissi dei fini, invece di essere un processo che «scava la cacca dell'essere e del suo linguaggio», trasporta deboli di mente, afasici, illetterati. Risparmiatemi almeno la sublimazione. Ogni scrittore è un venduto. La sola letteratura è quella che mette un ordigno nel pacco, fabbricando moneta falsa, facendo scoppiare il superego dalla sua forma d'espressione e il valore di mercato dalla sua forma di contenuto. Ma gli uni rispondono: Artaud non è letteratura, ne è al di fuori perché è schizofrenico. Gli altri: non è schizofrenico, perché appartiene alla letteratura, alla più grande, alla testuale. Gli uni e gli altri hanno almeno in comune di avere sulla schizofrenia la stessa concezione puerile e reazionaria e della letteratura la stessa concezione nevrotico mercantile. Un critico malizioso scrive: bisogna proprio non capir nulla del significante «per dichiarare perentoriamente che il linguaggio di Artaud è quello di uno schizofrenico; lo psicotico produce un discorso involontario, intralciato, sottomesso: *dunque* dappertutto il contrario della scrittura testuale». Ma cos'è questo enorme arcaismo testuale, il significante, che sottopone la letteratura al marchio della castrazione e santifica i due aspetti della sua forma edipica? E chi dice a questo critico che il discorso dello psicotico è «involontario, intralciato, sottomesso?» Non che sia il contrario, grazie a Dio. Ma queste stesse opposizioni sono singolarmente poco pertinenti. *Artaud è la psichiatria fatta a pezzi, appunto perché è schizofrenico e non perché non lo è*: Artaud è la conclusione della letteratura, appunto perché è schizofrenico e non perché non lo è. Da un pezzo ha fatto scoppiare il muro del significante: Artaud lo Schizo. Dal

fondo della sua sofferenza e della sua gloria, ha il diritto di denunciare ciò che la società fa dello psicotico che sta decodificando i flussi del desiderio («Van Gogh il suicidato della società») ma anche quel che fa della letteratura, quando la oppone alla psicosi in nome di una ricodificazione nevrotica o perversa (Lewis Carroll o il vile delle belle lettere).

In questo muro o in questo limite schizofrenico, ben pochi operano quel che Laing chiama lo sfondamento: «gente del tutto ordinaria» tuttavia... Meglio ricadere sotto la legge del significante, marcati dalla castrazione, triangolati in Edipo. Spostano dunque il limite, lo fanno passare all'interno della formazione sociale, tra la produzione e la riproduzione sociale che investono, e la riproduzione familiare su cui fanno ripiegare, cui applicano tutti gli investimenti. Fanno passare il limite all'interno del campo così descritto da Edipo, tra i due poli di Edipo. È una continua involuzione ed evoluzione tra questi due poli. Edipo come ultimo masso, e la castrazione come alveolo: ultima territorialità, ridotta magari al divano dell'analista, piuttosto che i flussi decodificati del desiderio che fuggono, scorrono e ci trascinano chissà dove. La nevrosi è questo, spostamento del limite, per farsi una piccola terra coloniale tutta propria. Ma altri vogliono terre vergini, più realmente esotiche, famiglie più artificiali, società più segrete che disegnano ed istituiscono lungo il muro, nei luoghi di perversione. Altri ancora, nauseati dell'«utensilità» di Edipo, ma anche della paccottiglia e dell'estetismo perverso, raggiungono il muro e vi sbattono contro, talora con un'estrema violenza. Allora si immobilizzano, tacciono, si piegano sul corpo senza organi, ancora una territorialità, ma del tutto desertica questa volta, sulla quale tutta la produzione desiderante si arresta, o, irrigidita, finge di arrestarsi: la psicosi. Questi corpi catatonici sono caduti nel fiume come piombi, immensi ippopotami fissi che non torneranno più a galla. Con tutte le loro forze si sono affidati alla rimozione originaria, per sfuggire al sistema repressione-rimozione che fabbrica i nevrotici. Ma una repressione più cruda s'abbatte su di loro, repressione che li identifica allo schizo d'ospedale, il grande autista, entità clinica che «manca» di Edipo. Perché una stessa parola, schizo, per designare sia il processo in quanto varca il limite, sia il risultato del processo in quanto urta il limite e vi sbatte contro per sempre; per designare sia l'eventuale sfondamento e il crollo possibile, e tutte le transizioni, e gli incastri dall'uno all'altro? In realtà, delle tre avventure precedenti, quella della psicosi mantiene il rapporto più intimo col processo: nel senso in cui Jaspers mostra che il «demonico», ordinariamente «represso-rimosso», irrompe grazie a tale stato o suscita stati tali che rischiano incessantemente di farlo passare dalla parte del disfacimento e della disgregazione. Non si sa più se sia il processo che bisogna veramente chiamare follia, la malattia non essendone che il travestimento o la caricatura, o se la malattia sia la sola follia da cui il processo doveva guarirci. Ma in ogni caso l'intimità del rapporto appare esplicitamente in ragione inversa: lo schizo-entità sorge tanto più come prodotto specifico quanto più il processo di produzione si trova deviato dal suo corso, brutalmente interrotto. Ecco perché, in compenso, non possiamo stabilire alcun rapporto diretto tra nevrosi e psicosi: i rapporti tra nevrosi, psicosi ed anche perversione, dipendono dalla situazione di ciascuna di esse nei confronti del processo, e dal modo in cui ciascuna ne rappresenta un tipo di interruzione, una terra residua cui ci si aggrappa ancor più per non essere trascinati nei flussi deterritorializzati del desiderio. Territorialità nevrotica di Edipo, territorialità perverse dell'artificio, territorialità psicotica del corpo senza organi: ora il processo è preso in trappola e gira nel triangolo, ora si prende come fine, ora prosegue nel vuoto e sostituisce al suo compimento un'orribile esasperazione. Ciascuna di queste forme ha come sfondo la schizofrenia; la schizofrenia come processo è il solo universale. La schizofrenia è, nello stesso tempo, il muro, lo sfondamento del muro e i fallimenti di tale sfondamento: «Come si deve attraversare questo muro, dato che non serve a nulla sbattervi contro? Si deve minarlo e attraversarlo con la lima, secondo me»⁶¹. E la posta in

gioco non è solo l'arte o la letteratura. Infatti, o la macchina artistica, la macchina analitica e la macchina rivoluzionaria rimarranno nei rapporti estrinseci che le fanno funzionare nel quadro attenuato del sistema repressione-rimozione, oppure diventeranno pezzi e ingranaggi le une delle altre nel flusso che alimenta un'unica ed identica macchina desiderante, altrettanti fuochi locali pazientemente accesi per un'esplosione generalizzata — la schiza e non il significante.

Capitolo terzo. Selvaggi, barbari, civilizzati

I. *Socius iscrittore.*

Se l'universale viene alla fine, corpo senza organi e produzione desiderante, nelle condizioni determinate dal capitalismo apparentemente vittorioso, come trovare abbastanza innocenza per fare della storia universale? V'è produzione desiderante sin dall'inizio : c'è produzione desiderante non appena vi è produzione e riproduzione sociale. Ma è vero che le macchine sociali precapitalistiche sono inerenti al desiderio in un senso ben preciso: esse lo codificano, esse codificano i flussi del desiderio. Spetta al socius codificare il desiderio — e la paura, l'angoscia dei flussi decodificati. Il capitalismo è la sola macchina sociale, come vedremo, che si è costruita come tale su dei flussi decodificati, sostituendo ai codici intrinseci un'assiomatica delle quantità astratte sotto forma di moneta. Il capitalismo libera dunque i flussi del desiderio, ma nelle condizioni sociali che definiscono il suo limite e la possibilità della sua propria dissoluzione, cosicché non cessa di contrariare con tutte le sue forze esasperate il movimento che lo spinge verso questo limite. Al limite del capitalismo, il socius deterritorializzato fa posto al corpo senza organi, i flussi decodificati si riversano nella produzione desiderante. È dunque giusto comprendere retrospettivamente tutta la storia alla luce del capitalismo, a condizione di seguire esattamente le regole formulate da Marx: innanzitutto la storia universale è storia delle contingenze, e non della necessità; tagli e limiti, e non continuità. Sono infatti occorsi grandi casi, sorprendenti incontri che avrebbero potuto prodursi altrove, prima, o non prodursi mai, perché i flussi sfuggissero alla codificazione, e, sfuggendovi, costituissero nondimeno una nuova macchina determinabile come socius capitalistico: così l'incontro tra la proprietà privata e la produzione di mercato, che si presentano tuttavia come due forme assai diverse di decodificazione, per privatizzazione e per astrazione. Oppure, dal punto di vista della stessa proprietà privata, l'incontro tra flussi di ricchezze convertibili possedute dai capitalisti e un flusso di lavoratori in possesso solo della loro forza-lavoro (anche qui due forme ben distinte di deterritorializzazione). In certo modo, il capitalismo ha assillato tutte le forme di società, ma le assilla come il loro incubo terrificante, il timor panico ch'esse hanno di un flusso che possa sfuggire ai loro codici. D'altra parte, è vero che il capitalismo determina le condizioni e la possibilità d'una storia universale solo nella misura in cui esso ha essenzialmente a che fare col suo proprio limite, con la sua propria distruzione: come dice Marx, nella misura in cui è in grado di criticar se stesso (almeno sino ad un certo punto: il punto in cui appare il limite, anche nel movimento che contraria la tendenza...)¹. Insomma, la storia universale non è solo retrospettiva, ma altresì contingente, singolare, ironica e critica.

L'unità primitiva, selvaggia, del desiderio e della produzione, è la terra. La terra infatti non è solo l'oggetto molteplice e diviso del lavoro, ma anche l'entità unica indivisibile, il corpo pieno che si piega sulle forze produttive e se le appropria come presupposto naturale o divino. Il suolo può essere l'elemento produttivo e il risultato dell'appropriazione, la terra è la grande stasi ingenerata,

l'elemento superiore alla produzione che condiziona l'appropriazione e l'utilizzazione comune del suolo. Essa è la superficie su cui s'iscrive tutto il processo della produzione, si registrano gli oggetti, i mezzi e le forze del lavoro, e si distribuiscono gli agenti e i prodotti. Essa appare qui come quasi-causa della produzione e oggetto del desiderio (su di essa si stringe il legame del desiderio e della sua repressione). *La macchina territoriale* è dunque la prima forma di socius, la macchina d'iscrizione primitiva, «megamacchina» che ricopre un campo sociale. Nelle forme più semplici, dette manuali, la macchina tecnica implica già un elemento non umano, agente, trasmettitore o anche motorio, che prolunga la forza dell'uomo e ne consente una certa liberazione. La macchina sociale, al contrario, ha come pezzi gli uomini, anche se li si considerano *con* le loro macchine, e li integra, li interiorizza in un modello istituzionale a tutti i piani dell'azione, della trasmissione e della motricità. Essa forma così una memoria senza la quale non ci sarebbe sinergia dell'uomo e delle sue macchine (tecniche). Queste non contengono infatti le condizioni di riproduzione del loro processo, ma rinviano a macchine sociali che le condizionano e le organizzano, limitandone altresì o inibendone lo sviluppo. Bisognerà attendere il capitalismo per trovare un regime di produzione tecnico semiautonomo, che tende ad appropriarsi memoria e riproduzione, e modifica con ciò stesso le forme di sfruttamento dell'uomo; ma questo regime presuppone appunto uno smantellamento delle grandi macchine sociali precedenti. Una stessa macchina può essere ' tecnica e sociale, ma non sotto lo stesso aspetto: l'orologio, per esempio, come macchina tecnica per misurare il tempo uniforme, e come macchina sociale per riprodurre le ore canoniche e assicurare l'ordine nella città. Quando Lewis Mumford crea la parola «megamacchina» per designare la macchina sociale come entità collettiva, ha dunque letteralmente ragione (benché ne riservi l'applicazione all'istituzione dispotica barbarica): «Se, più o meno conformemente alla classica definizione di Reuleaux, si può considerare una macchina come una combinazione d'elementi solidi ciascuno provvisto di una sua funzione specializzata e funzionante sotto controllo umano per trasmettere un movimento ed eseguire un lavoro, allora la macchina umana era senz'altro una vera macchina»². La macchina sociale è letteralmente una macchina, indipendentemente da ogni metafora, in quanto presenta un motore immobile, e procede a diverse sorte di tagli: prelievo di flussi, stacchi di catena, distribuzione di parti. Codificare i flussi implica tutte queste operazioni. È il compito più alto della macchina sociale, nella misura in cui i prelievi di produzione corrispondono a stacchi di catena, e ne risulta la parte residua di ogni membro, in un sistema globale del desiderio e del destino che organizza le produzioni di produzione, le produzioni di registrazione e le produzioni di consumo. Flussi di donne e di bambini, flussi di greggi e di sementi, flussi di sperma, di merda e di mestruai, nulla deve sfuggire. La macchina territoriale primitiva, col suo motore immobile, la terra, è già macchina sociale e megamacchina, che codifica i flussi di produzione, di mezzi di produzione, di produttori e di consumatori: il corpo pieno della dea terra riunisce in sé le specie coltivabili, gli strumenti aratori e gli organi umani.

Meyer Fortes fa di sfuggita un'osservazione gioiosa e piena di senso: «Il problema non è quello della circolazione delle donne... Una donna circola da sé. Non si dispone di lei, ma i diritti giuridici sulla progenitura sono fissati a vantaggio d'una determinata persona»³. Non abbiamo infatti motivi per accettare il postulato sottostante alle concezioni scambiste della società; la società non è innanzitutto un ambiente di scambio ove l'essenziale sarebbe di circolare o di far circolare, ma un socius d'iscrizione ove l'essenziale è marcare e essere marcati. C'è circolazione solo se l'iscrizione lo esige o lo consente. Il procedimento della macchina territoriale primitiva, in questo senso, è l'investimento collettivo degli organi, poiché la codificazione dei flussi ha luogo solo nella misura in cui gli organi in grado rispettivamente di produrli e di tagliarli si trovano essi stessi

individuati, istituiti a titolo d'oggetti parziali, distribuiti e abbarbicati sul socius. Una maschera è un'istituzione d'organi di questo genere. Società d'iniziazione compongono i pezzi di un corpo, insieme organi di sensi, pezzi anatomici e giunture. Degli interdetti (non vedere, non parlare), si applicano a coloro che non hanno, in tal stato o in tal'altra circostanza, il godimento di un organo collettivamente investito. Le mitologie celebrano gli organi-oggetti parziali, e il loro rapporto con un corpo pieno che li respinge o li attira: vagine confitte sul corpo delle donne, pene immenso diviso tra gli uomini, ano indipendente che si attribuisce ad un corpo senza ano. Un racconto gurmancé comincia così: «Morta che fu la bocca, si consultarono le altre parti del corpo per sapere quale si sarebbe incaricata della tumulazione...» Le unità non sono mai nelle persone, nel senso proprio o «privato», ma in *serie* che determinano le connessioni, disgiunzioni e congiunzioni di organi. Ecco perché i fantasmi sono fantasmi di gruppo. È l'investimento collettivo d'organi ad innestare il desiderio sul socius, ed a riunire in un tutto sulla terra la produzione sociale e la produzione desiderante.

Le nostre società moderne, al contrario, hanno proceduto ad una vasta privatizzazione degli organi, che corrisponde alla decodificazione dei flussi divenuti astratti. Il primo organo ad essere privatizzato, estromesso dal campo sociale, fu l'ano. Fu lui a dare il suo modello alla privatizzazione, nello stesso tempo in cui il danaro esprimeva il nuovo stato d'astrazione dei flussi. Donde la verità relativa delle osservazioni psicanalitiche sul carattere anale dell'economia monetaria. Ma l'ordine «logico» è il seguente: sostituzione della quantità astratta ai flussi codificati; conseguente disinvestimento collettivo degli organi sul modello dell'ano; costituzione delle persone private come centri individuali d'organi e funzioni derivate dalla quantità astratta. Occorre inoltre dire che, se il fallo ha assunto nelle nostre società la posizione di oggetto staccato che distribuisce la mancanza alle persone dei due sessi ed organizza il triangolo edipico, è lo ano a staccarlo così, è lui che porta via e sublima il pene in una sorta di *Aufhebung* costitutiva del fallo. La sublimazione è profondamente connessa coll'analità, ma non nel senso che questa fornirebbe una materia da sublimare, in mancanza d'altro uso. L'analità non rappresenta il basso che bisognerebbe convertire nel più alto. È l'ano stesso a passare in alto, nelle condizioni che dovremo analizzare della sua estromissione dal campo, e che non presuppongono la sublimazione, poiché la sublimazione al contrario ne deriva. Non è l'anale ad offrirsi alla sublimazione; è la sublimazione tutta quanta ad essere anale; così la critica più semplice della sublimazione è che essa non ci fa assolutamente uscire dalla merda (solo lo spirito è capace di cacare). L'analità è tanto maggiore quanto più l'ano viene disinvestito. L'essenza del desiderio è certo la libido; ma quando la libido diventa quantità astratta, l'ano sollevato e disinvestito produce le persone globali e gli io specifici che servono da unità di misura a questa stessa quantità. Artaud dice giustamente: questo «culo di topo morto appeso al soffitto del cielo», donde esce il triangolo papà-mamma-io, «l'uterino madre-padre d'un anale forsennato» di cui il bambino non è che un angolo, questa «specie di rivestimento che pende eternamente su un qualcosa che è un io». *Tutto Edipo è anale*, e implica un sur-investimento individuale d'organo per compensare il disinvestimento collettivo. Ecco perché i commentatori più favorevoli all'universalità di Edipo riconoscono tuttavia che nelle società primitive non si trova alcuno dei meccanismi, alcuno degli atteggiamenti che lo ingenerano nella nostra società. Nessun superego, nessuna colpa. Nessuna identificazione di un io specifico a persone globali - ma identificazioni sempre parziali e di gruppo, secondo la serie compatta agglutinata degli antenati, secondo la serie frammentata dei compagni e dei cugini. Nessuna analità — benché ci sia, o meglio proprio perché c'è un ano collettivamente investito. Che resta allora per fare l'Edipo?⁴ La struttura, cioè una virtualità non effettuata? Bisogna forse credere che Edipo universale assilla tutte le società,

ma appunto come le assilla il capitalismo, cioè come l'incubo o l'angoscioso presentimento di quel che sarebbero la decodificazione dei flussi e il disinvestimento collettivo d'organi, il divenire-abstracto dei flussi di desiderio e il divenire-privato degli organi.

La macchina territoriale primitiva codifica i flussi, investe gli organi, contrassegna i corpi. Si vedrà a che punto circolare, scambiare, sia un'attività secondaria rispetto a questo compito che riassume tutti gli altri: contrassegnare i corpi, che appartengono alla terra. L'essenza del socius registratore, iscrittore, in quanto si attribuisce le forze produttive e distribuisce gli agenti di produzione, risiede in questo: tatuare, praticare escissioni, incisioni, intagliare, scarificare, mutilare, scalfire, iniziare. Nietzsche definiva «la moralità dei costumi, o il vero e proprio lavoro dell'uomo su se stesso durante il più lungo periodo della specie umana, tutto il suo lavoro preistorico»: un sistema di valutazioni che hanno forza di diritto riguardo ai vari membri e alle varie parti del corpo. Non solo il criminale è privato d'organi secondo un ordine di investimenti collettivi, non solo colui che deve essere mangiato si vede applicate regole sociali precise come quelle che ritagliano e ripartiscono un bue; ma l'uomo che gode pienamente dei suoi diritti e dei suoi doveri ha tutto il corpo marcato secondo un regime che riconduce i suoi organi e il loro esercizio alla collettività (la privatizzazione degli organi comincerà solo con la «vergogna che l'uomo prova *alla vista dell'uomo*»). È infatti un atto di fondazione, col quale l'uomo cessa di essere un organismo biologico, e diventa un corpo pieno, una terra, su cui s'abbarbicano i suoi organi, attirati, respinti, miracolati secondo le esigenze di un socius. Gli organi siano ritagliati nel socius, e su di esso scorrano i flussi. Nietzsche dice: si tratta di dare all'uomo una memoria; e l'uomo che si è costituito grazie ad una facoltà attiva d'oblio, ad una rimozione della memoria biologica, deve darsi un '*altra* memoria, che sia collettiva, una memoria delle parole e non più delle cose, una memoria dei segni e non più degli effetti. Sistema della crudeltà, terribile alfabeto, organizzazione che traccia segni alla superficie del corpo: «Forse anzi non c'è nulla di più terribile e di più inquietante nella preistoria dell'uomo della sua mnemotecnica... Non mancavano mai supplizi, martiri e sacrifici sanguinosi quando l'uomo riteneva necessario crearsi una memoria; i più spaventosi olocausti e le più orribili prove, le più ripugnanti mutilazioni; i rituali più crudeli di tutti i culti religiosi... Ci si renderà conto delle difficoltà che ci sono sulla terra per elevare un popolo di pensatori! »⁵. La crudeltà non ha nulla a che vedere con una qualunque violenza, anche naturale, cui si darebbe l'incarico di spiegare la storia dell'uomo; essa è il movimento della cultura che s'opera nei corpi e si iscrive su di essi, solcandoli. Crudeltà significa questo. Una tal cultura non è il movimento dell'ideologia: al contrario, essa colloca di forza la produzione nel desiderio, e inversamente inserisce di forza il desiderio nella produzione e nella riproduzione sociale. Infatti la morte stessa, il castigo, i supplizi sono desiderati, e sono produzioni (cfr. la storia del fatalismo). Essa fa degli uomini e dei loro organi i pezzi e i congegni della macchina sociale. Il segno è posizione di desiderio; ma i primi segni sono i segni territoriali che piantano i loro drappelli sui corpi. E se si vuol chiamare «scrittura» questa iscrizione in piena carne, allora effettivamente bisogna dire che la parola presuppone la scrittura e che proprio questo sistema crudele di segni iscritti rende l'uomo capace di linguaggio, e gli dà una memoria delle parole.

2. La macchina territoriale primitiva.

La nozione di territorialità è ambigua solo in apparenza. Se si intende infatti un principio di residenza o di ripartizione geografica, è evidente che la macchina sociale primitiva non è territoriale. Lo sarà solo l'apparato di Stato che, secondo la formula di Engels, «suddivide non il popolo, bensì il territorio» e sostituisce all'organizzazione gentilizia una organizzazione geografica. Tuttavia, anche dove la parentela sembra primeggiare sulla terra, si può senza difficoltà mostrare l'importanza dei legami locali. La macchina primitiva suddivide sì il popolo ma su una terra indivisibile ove si iscrivono le relazioni connettive, disgiuntive e congiuntive di ogni segmento con gli altri (così, ad esempio, la coesistenza o la complementarità del capo di segmento e del guardiano della terra). Quando la divisione riguarda la terra stessa, in virtù di un'organizzazione amministrativa, fondiaria e residenziale, non si può per questo scorgervi una promozione della territorialità, ma al contrario l'effetto del primo grande movimento di deterritorializzazione sulle comunità primitive. L'unità immanente della terra come motore immobile fa posto ad un'unità trascendente di tutt'altra natura, unità di Stato; il corpo pieno non è più quello della terra, ma quello del Despota, l'ingenerato, che si incarica ora della fertilità del suolo come della pioggia del cielo, e dell'appropriazione generale delle forze primitive. Il socius primitivo selvaggio era dunque di certo la sola macchina territoriale in senso stretto. E il funzionamento d'una tal macchina consiste in questo: *declinare alleanza (alliance) e filiazione*, declinare i lignaggi sul corpo della terra, prima che ci sia uno Stato.

Ed è macchina di declinazione proprio perché è impossibile dedurre semplicemente l'alleanza dalla filiazione, le alleanze dalle linee filiative. A torto si attribuirebbe all'alleanza solo un potere di individuazione sulle persone di un lignaggio; essa produce piuttosto una discernibilità generalizzata. Leach cita casi di regimi matrimoniali diversissimi senza che da essi si possa inferire una differenza nella filiazione dei gruppi corrispondenti. In molte analisi, «l'accento è posto sui legami interni al gruppo solidale unilineare o sui legami tra i vari gruppi provvisti di una filiazione comune. I legami strutturali che derivano dal matrimonio tra membri di gruppi diversi sono stati ampiamente ignorati, o anche assimilati al concetto universale di filiazione. Così Fortes, pur riconoscendo ai legami d'alleanza un'importanza paragonabile a quella dei legami di filiazione, maschera i primi sotto l'espressione di *discendenza complementare*. Questo concetto, che ricorda la distinzione romana tra l'agnatizio e il cognatizio implica essenzialmente che ogni individuo è legato ai genitori di suo padre e di sua madre perché discende dall'uno e dall'altra, e non perché sono sposati... [Tuttavia] i legami perpendicolari che uniscono lateralmente i vari patri-lignaggi non sono concepiti dagli indigeni stessi come legami di filiazione. La continuità nel tempo della struttura verticale è adeguatamente espressa dalla trasmissione agnatizia di un nome di patrilineaggio. Ma la continuità della struttura laterale non si esprime in tal modo. Essa è piuttosto mantenuta da una catena di relazioni economiche tra debitore e creditore... Proprio l'esistenza di questi debiti aperti manifesta la continuità della relazione d'alleanza»⁶.

La filiazione è amministrativa e gerarchica, ma l'alleanza è politica ed economica, ed esprime il potere in quanto non si confonde con la gerarchia né da essa viene dedotto, e l'economia in quanto non si confonde coll'amministrazione. Filiazione ed alleanza sono come le due forme di un capitale primitivo, capitale fisso o stock filiativo, capitale circolante o blocchi mobili di debiti. Corrispondono loro due memorie, una bio-filiativa, l'altra di alleanza e di parole. Se la produzione viene registrata nel reticolo delle disgiunzioni filiative sul socius, occorre pur sempre che le connessioni del lavoro si stacchino dal processo produttivo, e passino nell'elemento di registrazione che se le appropria come quasi-causa. Ma può farlo solo riprendendo su di sé il regime connettivo, sotto forma d'un legame d'alleanza o d'un connubio di persone compatibile con le disgiunzioni di filiazione. In questo senso appunto l'economia passa attraverso l'alleanza. Nella produzione di

bambini, il bambino è iscritto rispetto alle linee disgiuntive di suo padre e di sua madre, ma inversamente queste non lo iscrivono se non tramite una connessione rappresentata dal matrimonio del padre e della madre. Non vi è dunque un solo momento in cui l'alleanza derivi dalla filiazione, ma entrambe compongono un ciclo essenzialmente aperto ove il socius agisce sulla produzione, ma dove altresì la produzione reagisce sul socius.

I marxisti hanno ragione di ricordare che se la parentela è dominante nella società primitiva, essa è determinata ad esserlo da fattori economici e politici. E se la filiazione esprime ciò che è dominante pur essendo determinato, l'alleanza esprime ciò che è determinante, o meglio il ritorno del determinante nel sistema determinato di dominanza. Ecco perché è essenziale considerare come le alleanze si combinino concretamente con le filiazioni su una data superficie territoriale. Leach ha appunto isolato l'istanza delle *linee locali*, in quanto si distinguono dalle linee di filiazione e operano a livello di piccoli segmenti: sono questi gruppi di uomini residenti in uno stesso posto, o in posti vicini, a congegnare i matrimoni e a formare la realtà concreta, ben più dei sistemi di filiazione e delle classi matrimoniali astratte. Un sistema di parentela non è una struttura, ma una pratica, una prassi, un procedimento ed anche una strategia. Louis Berthe, analizzando un rapporto di alleanza e di gerarchia, mostra chiaramente che un villaggio interviene come terzo fattore per consentire connessioni matrimoniali che la disgiunzione di due metà vieterebbe dallo stretto punto di vista della struttura: «il terzo termine deve essere interpretato ben più come un procedimento che come un vero e proprio elemento strutturale»⁷. Ogniqualevolta si interpretano le relazioni di parentela nella comunità primitiva in funzione di una struttura che si dispiegherebbe nella mente, si ricade in una ideologia dei grandi segmenti che fa dipendere l'alleanza dalle filiazioni maggiori, ma che si trova smentita dalla *pratica*. «Ci si deve chiedere se, nei sistemi di alleanza asimmetrica, esista una tendenza fondamentale allo scambio generalizzato, cioè alla chiusura del circolo. Non ho potuto trovare nulla di simile presso i Mru... Ognuno si comporta come se ignorasse la compensazione che risulterà dalla chiusura del circolo, accentua la relazione di asimmetria, insistendo sul comportamento creditore-debitore»⁸. Un sistema di parentela risulta chiuso solo nella misura in cui lo si isola dai riferimenti economici e politici che lo mantengono aperto, e che fanno dell'alleanza qualcosa di diverso da un accomodamento di classi matrimoniali e di linee filiative.

Ne va di tutta l'impresa di codificazione dei flussi. Come assicurare il reciproco adattamento, la rispondenza rispettiva d'una catena significativa e di flussi di produzione? Il grande cacciatore nomade segue i flussi, li prosciuga sul posto e si sposta con essi. Egli riproduce in modo accelerato tutta la filiazione, la contrae in un punto che lo mantiene in diretto contatto con l'antenato o con il dio. Pierre Clastres descrive il cacciatore solitario che fa un tutt'uno con la sua forza e con il suo destino, e intona il suo canto in un linguaggio sempre più rapido e deformato: Io, io, io, «io sono una natura possente, una natura irritata e aggressiva!»⁹. Tali sono i due caratteri del cacciatore, il grande paranoico di boscaglia o di foresta: spostamento reale con i flussi, filiazione diretta con il dio. In realtà, nello spazio nomade, il corpo pieno del socius è come adiacente alla produzione, non si è ancora ripiegato su di essa. Lo spazio dell'accampamento resta adiacente a quello della foresta, è costantemente riprodotto nel processo di produzione, ma non se lo è ancora appropriato. Il movimento oggettivo apparente dell'iscrizione non ha soppresso il movimento reale del nomadismo. Ma non esiste puro nomade, c'è già e sempre un accampamento ove si tratta di immagazzinare, per quanto poco, d'iscrivere e di distribuire, di sposarsi e di nutrirsi (Clastres mostra come presso i Guayaki, alla *connessione* tra cacciatori e animali viventi, si sostituisca nell'accampamento una *disgiunzione* tra gli animali morti e i cacciatori, disgiunzione simile ad una proibizione dell'incesto, poiché il cacciatore non può consumare quel che ha preso). Insomma, come vedremo in altre

occasioni, c'è sempre un perverso che succede al paranoico, o che lo accompagna; talora è lo stesso uomo in due situazioni: il paranoico di bosaglia e il perverso di villaggio. Poiché, non appena il socius si fissa, e si piega sulle forze produttive, attribuendosele, il problema della codificazione non può più essere risolto dalla simultaneità di uno spostamento dal punto di vista dei flussi, e da una riproduzione accelerata dal punto di vista della catena. Bisogna che i flussi siano oggetto di *prelievi* che costituiscano un minimo di stock, e che la catena significante sia oggetto di *stacchi* che costituiscano un minimo di mediazioni. Un flusso è codificato nella misura in cui stacchi di catena e prelievi di flussi operano in corrispondenza, si stringono e si uniscono. Ed è già l'attività profondamente perversa dei gruppi locali che congegnano i matrimoni sulla territorialità primitiva: una perversità normale o non-patologica, come diceva Henri Ey per altri casi in cui si manifesta «un lavoro psichico di selezione, di affinamento e di calcolo». Ed è così sin dall'inizio, poiché non c'è nomade puro che possa accontentarsi di inforcare i flussi e di cantare la filiazione diretta, ma sempre un socius che aspetta di piegarsi, prelevando e già staccando.

I prelievi di flussi costituiscono uno stock filiativo nella catena significante; ma, all'opposto, gli stacchi di catena costituiscono debiti mobili d'alleanza, che orientano e dirigono i flussi. Sulla coperta come stock familiare si fanno circolare le pietre d'alleanza o cauri. C'è una sorta di vasto ciclo dei flussi di produzione e delle catene d'iscrizione, e un ciclo più ristretto, tra gli stock di filiazione che concatenano e incastrano i flussi, e i blocchi d'alleanza che fanno fluire le catene. La discendenza è ad un tempo flusso di produzione e catena d'iscrizione, stock di filiazione e flussione d'alleanza. È come se lo stock costituisse un'energia superficiale d'iscrizione o di registrazione, l'energia potenziale del movimento apparente; ma il debito è la direzione attuale di tale movimento; energia cinetica determinata dal percorso rispettivo dei doni e controdoni su tale superficie. Nel Kula, la circolazione delle collane e dei braccialetti si arresta in certi punti, in certe occasioni, per ricostituire uno stock. Non ci sono connessioni produttive senza disgiunzioni di filiazione che se le appropriano, ma neppure disgiunzioni di filiazione che non ricostituiscano connessioni laterali attraverso le alleanze e i connubi di persone. Non solo i flussi e le catene, ma gli stock fissi e i blocchi mobili, in quanto implicano a loro volta rapporti tra catene e flussi, nei due sensi, sono in uno stato di relatività perpetua: i loro elementi variano, donne, beni di consumo, oggetti rituali, diritti, prestigio e statuti. Se si postula che ci dev'essere in qualche parte una sorta di equilibrio dei prezzi, si è costretti a scorgere nell'evidente squilibrio dei rapporti una conseguenza patologica, che si spiega in quanto il sistema supposto chiuso si stende in una direzione e si apre via via che le prestazioni si fanno più larghe e più complesse. Ma una tal concezione è contraddittoria rispetto all'«economia fredda» primitiva, senza investimento netto, senza moneta e mercato, senza relazione mercantile scambista. La molla di tale economia consiste al contrario in un vero e proprio *plusvalore di codice*: ogni stacco di catena produce, da una parte o dall'altra nei flussi di produzione, fenomeni di eccesso e di difetto, di mancanza e di accumulo, che vengono compensati da elementi non scambiabili del tipo prestigio acquisito o consumo distribuito («Il capo converte i valori deperibili in prestigio imperituro per mezzo di festività spettacolari; in tal modo i consumatori di beni sono alla fine i produttori dell'inizio»)¹⁰. Il plusvalore di dice è la forma primitiva del plusvalore, in quanto corrisponde alla celebre formula di Mauss: lo spirito della cosa data o la forza delle cose che fan sì che i doni debbano essere resi in modo usurario, essendo segni territoriali di desiderio e di potenza, principi di abbondanza e di fruttificazione dei beni. Lungi dall'essere una conseguenza patologica, lo squilibrio è funzionale e principale. Lungi dall'essere l'estensione di un sistema dapprima chiuso, l'apertura è primaria, fondata sull'eterogeneità degli elementi che costituiscono le prestazioni, e che compensano lo squilibrio spostandolo. Insomma, gli stacchi di catena significante secondo i rapporti

d'alleanza ingenerano dei plusvalore di codice a livello dei flussi, donde derivano le differenze di statuto per le linee filiative (per esempio, il rango superiore o inferiore di chi dà e di chi prende le donne). Il plusvalore di codice effettua le varie operazioni della macchina territoriale primitiva: staccare segmenti di catena, organizzare prelievi di flussi, distribuire le parti che spettano a ciascuno.

L'idea che le società primitive siano senza storia, dominate da archetipi e dalla loro ripetizione, è particolarmente debole e inadeguata. Essa non è nata tra gli etnologi, ma piuttosto tra gli ideologi legati ad una coscienza tragica giudeo-cristiana, sul cui credito volevano porre l'«invenzione» della storia. Se per storia si intende una realtà dinamica e aperta delle società, in istato di squilibrio funzionale o d'equilibrio oscillante, instabile e sempre compensato, che comporta conflitti non solo istituzionalizzati, ma generatori di mutamenti, rivolte, rotture e scissioni, allora le società primitive sono pienamente nella storia, e ben lontane dalla stabilità ed anche dall'armonia che si vuol accordar loro in nome della preminenza d'un gruppo unanime. La presenza della storia in tutta la macchina sociale ben si rivela nelle discordanze in cui, come dice Lévi-Strauss, «si mostra il segno, che non si può misconoscere, dell'evento»¹¹. È vero che ci sono più modi di interpretare tali discordanze: idealmente, per lo scarto tra l'istituzione reale e il suo modello ideale supposto; moralmente, invocando un legame strutturale tra legge e trasgressione; fisicamente, come se si trattasse d'un fenomeno d'usura che fa sì che la macchina sociale non sia più atta a trattare i suoi materiali. Ma, anche qui, sembra che l'interpretazione giusta sia, prima di tutto, attuale e funzionale: *per* funzionare, una macchina sociale deve appunto *non funzionar bene*. Lo si è potuto mostrare a proposito del sistema segmentale, sempre chiamato a ricostituirsi sulle proprie rovine; lo stesso dicasi per l'organizzazione della funzione politica in questi sistemi, che non si esercita effettivamente se non denunciando la propria impotenza¹². Gli etnologi non cessano di dire che le regole di parentela non sono applicate né applicabili nei matrimoni reali: non perché queste regole siano ideali, ma al contrario perché esse determinano dei punti critici in cui il dispositivo si rimette in movimento a condizione d'essere bloccato, e si situa necessariamente in una relazione negativa col gruppo. Qui appunto appare l'identità della macchina sociale con la macchina desiderante: essa non ha come limite l'usura, ma il colpo a vuoto; non funziona che stridendo, guastandosi, scoppiando a piccole esplosioni - i disfunzionamenti fanno parte del suo stesso funzionamento, e non è questo l'aspetto più trascurabile del sistema della crudeltà. Mai una discordanza o un disfunzionamento hanno annunciato la morte d'una macchina sociale, che al contrario ha l'abitudine di nutrirsi delle contraddizioni che solleva, delle crisi che suscita, delle angosce che *ingenera*, e d'infernali operazioni che la rinvigoriscono: il capitalismo l'ha imparato, e ha cessato di dubitare di sé, mentre anche i socialisti rinunciavano a credere nella possibilità della sua morte naturale per usura. Nessuno è mai morto di contraddizioni. E più si guasta, più si schizofrenizza, meglio funziona, all'americana.

Da questo punto di vista, benché non allo stesso modo, bisogna dunque considerare il *socius primitivo*, la macchina territoriale per declinare alleanze e filiazioni. Questa macchina è il Segmentale, perché, attraverso il suo duplice apparato tribale e di lignaggio, essa sforna segmenti di lunghezza variabile: unità filiative genealogiche di lignaggi maggiori, minori e minimali, con la loro gerarchia, i loro capi rispettivi, primogeniti guardiani di stock e organizzatori di matrimoni; unità territoriali tribali di sezioni primarie, secondarie e terziarie, anch'esse con le loro dominanze e le loro alleanze. «Il punto di separazione tra le sezioni tribali diventa il punto di divergenza della struttura clanica dei lignaggi associati a ciascuna delle sezioni; i clan e i loro lignaggi non sono gruppi coerenti distinti, ma sono incorporati in comunità locali all'interno delle quali funzionano strutturalmente»¹³. I due sistemi concordano, ogni segmento essendo associato ai flussi e alle catene, a stock di flussi e a flussi di passaggio, a prelievi di flussi e a stacchi di catene (certi lavori di

produzione si compiono nell'ambito del sistema tribale, nell'ambito del sistema di lignaggio). Tra l'inalienabile di filiazione e il mobile d'alleanza si produce ogni sorta di penetrazioni, provenienti dalla variabilità e dalla relatività dei segmenti. Ogni segmento infatti misura la propria lunghezza ed esiste in quanto tale solo in contrapposizione con altri segmenti in una serie di gradi ordinati gli uni rispetto agli altri: la macchina segmentale rimasta competizioni, conflitti e rotture attraverso le variazioni di filiazione e le fluttuazioni di alleanza. Tutto il sistema evolve tra due poli, quello della fusione in opposizione ad altri gruppi, e quello della scissione per formazione costante di nuovi lignaggi che aspirano all'indipendenza, con capitalizzazione d'alleanze e di filiazione. Da un polo all'altro, si producono nel sistema, che non cessa di rinascere dalle proprie discordanze, tutti i colpi a vuoto, tutti gli scacchi. Cosa vuol dire Jeanne Favret quando mostra, con altri etnologi, che «la persistenza di un'organizzazione segmentale esige paradossalmente che i suoi meccanismi siano sufficientemente inefficaci perché il timore resti il motore dell'insieme»? E quale timore? Si direbbe che le formazioni sociali presentano, con un presentimento mortifero e malinconico, ciò che capiterà loro, benché ciò che capita loro arrivi sempre dall'esterno e si riversi nella loro apertura. È forse per questo che capita loro dall'esterno; esse ne soffocano la potenzialità interna, a prezzo dei disfunzionamenti che fanno quindi parte integrante del loro sistema.

La macchina territoriale segmentale scongiura la fusione con la scissione, e impedisce la concentrazione di potere mantenendo gli organi dei capi in una relazione d'impotenza col gruppo: come se i selvaggi stessi presentissero l'ascesa del Barbaro imperiale, che tuttavia arriverà dall'esterno e che surcodificherà tutti i loro codici. Ma il pericolo più grande sarebbe ancora una dispersione, una scissione tale da sopprimervi tutte le possibilità di codice: flussi decodificati, che scorrono su un socius cieco e muto, ecco l'incubo che la macchina primitiva scongiura con tutte le sue forze, e con tutte le sue articolazioni segmentali. 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 e fittizie. E l'Edipo non è anche questo, la paura dell'incesto: timore d'un flusso decodificato? Il capitalismo è la verità universale nel senso che è il *negativo* di tutte le formazioni sociali: è la cosa, l'innominabile, la decodificazione generalizzata dei flussi che fa capire *a contrario* il segreto di tutte queste formazioni: codificare i flussi, ed anzi surcodificarli piuttosto che qualcosa sfugga alla codificazione. Le società primitive non sono fuori dalla storia, è il capitalismo ad essere alla fine della storia, è lui che deriva da una lunga storia di contingenze e di accidenti, e che fa approssimare questa fine. Non si può dire che le formazioni anteriori non l'abbiano prevista, questa Cosa, che non è venuta dall'esterno se non a forza di salire dall'interno, e di impedirle di salire. Donde la possibilità di una lettura retrospettiva di tutta la storia in funzione del capitalismo. Si possono già ricercare i segni di classi in società precapitalistiche. Ma gli etnologi osservano quanto sia arduo stabilire la divisione tra queste protoclassi, le caste organizzate dalla macchina imperiale, e i ranghi distribuiti dalla macchina primitiva segmentale. I criteri che contraddistinguono classi, caste e ranghi non devono essere ricercati dalla parte della fissità o della permeabilità, della chiusura o dell'apertura relative; questi criteri si rivelano ogni volta deludenti, eminentemente ingannevoli. Ma i ranghi sono inseparabili dalla codificazione territoriale primitiva, come le caste dalla surcodificazione statale imperiale; mentre le classi si riferiscono al processo d'una produzione industriale e mercantile decodificata nelle condizioni del capitalismo. Si può dunque leggere tutta la storia sotto il segno delle classi, osservando tuttavia le regole indicate da Marx, e nella misura in cui le classi sono il «negativo» delle caste e dei ranghi. Sicuramente, infatti, il regime di decodificazione non significa assenza

d'organizzazione, ma l'organizzazione più cupa, la contabilità più dura ove l'assiomatica sostituisce i codici, e li ingloba, sempre *a contrario*.

3. Problema di Edipo.

Il corpo pieno della terra non è privo di distinzioni. Sofferente e pericoloso, unico ed universale, si piega sulla produzione, sugli agenti e sulle connessioni di produzione. Ma, su di esso, tutto s'attacca e si iscrive, tutto è attirato, miracolato. È l'elemento della sintesi disgiuntiva e della sua riproduzione: forza pura della filiazione o genealogia, Numen. Il corpo pieno è l'ingenerato, ma la filiazione è il primo carattere d'iscrizione marcato sul corpo. E noi sappiamo cos'è questa filiazione intensiva, questa disgiunzione inclusiva, ove tutto si divide, ma in se stesso, e ove lo stesso essere è ovunque, da ogni parte, a tutti i livelli, *eccettuata la differenza d'intensità*. Lo stesso essere incluso percorre sul corpo pieno distanze indivisibili, e passa per tutte le singolarità, per tutte le intensità di una sintesi che si insinua e si riproduce. Non serve a nulla ricordare che la filiazione genealogica è sociale e non biologica, ch'essa è necessariamente bio-sociale in quanto si iscrive nell'uovo cosmico del corpo pieno della terra. Essa ha un'origine mitica, l'Uno, o meglio l'uno-due primitivo. Si deve dire i gemelli, o il gemello, che si divide e si unisce in se stesso, il Nommo o i Nommo? La sintesi disgiuntiva distribuisce gli antenati primordiali, ma ciascuno è in sé un corpo pieno completo, maschio e femmina, che agglutina su di sé tutti gli oggetti parziali con variazioni solo intensive che corrispondono allo zigzag interno dell'uovo dogone. Ognuno ripete intensivamente, per conto suo, tutta la genealogia. Ed è ovunque il medesimo alle due estremità della distanza indivisibile e da tutti i lati, litania di gemelli, filiazione intensa. Marcel Griaule e Germaine Dieterlen all'inizio del *Renard pâle* abbozzano una splendida teoria del segno: i segni di filiazione, segni-guida e segni-maestri, segni del desiderio dapprima intensivi, cadono a spirale e attraversano una serie di esplosioni prima di assumere un'estensione nelle immagini, nelle figure e nei disegni.

Se il corpo pieno si piega sulle connessioni produttive, e le iscrive in una rete di disgiunzioni intensive e inclusive, occorre pur sempre che ritrovi o rianimi connessioni laterali in questa stessa rete, che se le attribuisca come se ne fosse la causa. Sono i due aspetti del corpo pieno: superficie incantata d'iscrizione, legge fantastica o movimento oggettivo apparente; ma anche agente magico e feticcio, quasi-causa. Non gli basta iscriverne tutto, deve fare come se lo producesse. Bisogna che le connessioni riappaiano in forma compatibile con le disgiunzioni iscritte, anche se a loro volta esse reagiscono sulla forma di tali disgiunzioni. È questa l'alleanza come secondo carattere d'iscrizione: l'alleanza impone alle connessioni produttive la forma estensiva d'un connubio di persone, compatibile con le disgiunzioni dell'iscrizione, ma all'opposto reagisce sull'iscrizione determinando un uso esclusivo e limitativo di queste stesse disgiunzioni. È dunque giocoforza che l'alleanza venga rappresentata miticamente come se sopraggiungesse ad un dato momento nelle linee filiative (benché, in un altro senso, essa sia già lì da sempre). Griaule racconta come, presso i Dogoni, qualcosa si produce ad un dato momento, all'altezza e dalla parte dell'ottavo antenato: un deragliare delle disgiunzioni che cessano di essere inclusive, per diventare esclusive; quindi uno smembramento del corpo pieno, un annullamento della gemellarità, una separazione dei sessi marcata dalla circoncisione; ma anche una ricomposizione del corpo su un nuovo modello di connessione o di connubio, un'articolazione dei corpi in se stessi e tra loro, un'iscrizione laterale con pietre di

alleanza articolatone, insomma tutta *un'arca* d'alleanza¹⁴. Le alleanze non derivano mai dalle filiazioni, ne vengono da esse dedotte. Ma, posto questo principio, dobbiamo distinguere due punti di vista: uno economico e politico, ove l'alleanza sussiste da sempre, combinandosi e declinandosi con linee filiative estese che non preesistono loro in un sistema supposto già dato in estensione. L'altro, mitico, che mostra come l'estensione del sistema si formi e si delimiti a partire da linee filiative intense e primordiali, che perdono necessariamente il loro uso inclusivo e illimitativo. Da questo punto di vista, il sistema esteso è una specie di memoria d'alleanze e di parole, che implica una rimozione attiva della memoria intensa di filiazione. Infatti, la genealogia e le filiazioni sono oggetto d'una memoria sempre vigile, in quanto sono già prese in un senso estensivo che non possedevano certo prima della determinazione delle alleanze che lo conferiscono loro; in quanto filiazioni intensive, al contrario, esse sono oggetto di una memoria particolare, notturna e biocosmica, quella che deve appunto subire la rimozione perché la nuova memoria estesa si instauri.

Possiamo capir meglio perché il problema non consista affatto nell'andare da filiazioni ad alleanze, o nel derivare queste da quelle. Il problema consiste invece nel passare da un ordine intensivo energetico ad un sistema estensivo, che comprende sia le alleanze qualitative che le filiazioni estese. Che l'energia primaria dell'ordine intensivo — il Numen — sia un'energia di filiazione, non cambia nulla alla cosa, poiché questa filiazione intensa non è ancora estesa, non comporta ancora alcuna distinzione di persone o anche di sesso, ma solo variazioni prepersonali in intensità, concernenti una stessa gemellarità o bisessualità presa a gradi diversi. I segni di quest'ordine sono dunque fundamentalmente neutri o ambigui (secondo un'espressione di cui si serviva Leibniz per designare un segno che può essere tanto + che—). Si tratta di sapere come, a partire da questa intensità primaria, si passerà ad un sistema in estensione ove: 1) le filiazioni saranno filiazioni estese sotto forma di lignaggi, che comporteranno distinzioni di persone e di appellazioni parentali; 2) le alleanze saranno contemporaneamente rapporti qualitativi, che le filiazioni estese suppongono, ed anche il contrario; 3) insomma, i segni intensi ambigui cesseranno di esserlo e diventeranno positivi o negativi. Lo si vede chiaramente nelle pagine di Lévi-Strauss, quando mostra per forme semplici di matrimonio la proibizione dei cugini paralleli e la raccomandazione dei cugini incrociati: ogni matrimonio tra due lignaggi A e B conferisce alla coppia un segno (+) o (—) a seconda che questa coppia risulti per A o per B da una acquisizione o da una perdita. Poco importa a questo riguardo che il regime di filiazione sia patrilineare o matrilineare. In un regime patrilineare e patrilocale, ad esempio, «le donne imparentate sono donne perdute, le donne alleate sono donne acquisite. Ogni famiglia desunta da questi matrimoni si trova dunque connotata da un segno, determinato per il gruppo iniziale a seconda che la madre dei figli sia una figlia o una nuora... Si cambia segno passando dal fratello alla sorella, poiché il fratello acquisisce una sposa mentre la sorella è perduta per la propria famiglia». Ma, nota Lévi-Strauss, *cambiando generazione* si cambia altresì di segno: «A seconda che, dal punto di vista del gruppo iniziale, il padre abbia ricevuto una sposa o la madre sia stata trasferita all'esterno, i figli hanno diritto ad una donna o devono una sorella. Questa differenza non si traduce magari, nella realtà, in una condanna al celibato per la metà dei cugini maschi: ma essa esprime, in ogni caso, la legge che un uomo non può ricevere una sposa che dal gruppo da cui è esigibile una donna, perché, nella generazione superiore, una sorella o una figlia è andata perduta; mentre un fratello deve al mondo esterno una sorella (o un padre, una figlia) perché, per la generazione superiore, si è acquisita una donna... Per quanto riguarda la coppia perno, formata da un uomo *a* sposato ad una donna *b*, essa possiede evidentemente i due segni a seconda che la si consideri dal punto di vista di A o di B, e lo stesso vale per i figli. Basta ora considerare la generazione dei cugini per constatare che tutti quelli che si trovano nella relazione

(++) o (—) sono paralleli, mentre quelli che si trovano nella relazione (+-) o (-+) sono incrociati»¹⁵. Ma, posto così il problema, si tratta meno dell'esercizio di una combinatoria logica che regola un gioco di scambi, come vorrebbe Lévi-Strauss, che dell'instaurazione di un sistema fisico che si esprimerà naturalmente in termini di debiti. Ci sembra assai importante che lo stesso Lévi-Strauss invochi le coordinate di un sistema fisico, benché non vi scorga che una metafora. Nel sistema fisico in estensione, *passa qualcosa* dell'ordine d'un flusso di energia (+-0 -+), *qualcosa non passa o resta bloccato* (++0 —), qualcosa blocca o, al contrario, fa passare. Qualcosa o qualcuno. E, in questo sistema in estensione, non c'è filiazione primaria, né primaria generazione o scambio iniziale, ma sempre e già alleanze, nel tempo stesso in cui le filiazioni vengono estese, esprimendo contemporaneamente quel che deve restare bloccato nella filiazione e quel che deve passare nell'alleanza.

L'essenziale non è che i segni cambino secondo i sessi e le generazioni, ma che si passi dall'intensivo all'estensivo, cioè da un ordine di segni ambigui ad un regime di segni mu-tevoli ma determinati. Qui il ricorso al mito è veramente indispensabile, non perché esso sia una rappresentazione trasposta o anzi rovesciata delle relazioni reali in estensione, ma perché è il solo a determinare, conformemente al pensiero e alla critica indigena, le condizioni intensive del sistema (ivi compreso quello della produzione). Ecco perché un testo di Marcel Griaule che cerca nel mito un principio di spiegazione dell'avuncolato ci pare decisivo, sfuggendo al rimprovero di idealismo rivolto di solito a questo genere di tentativi; come pure il recente articolo di Adler e Cartry ove è ripresa la questione¹⁶ Questi autori hanno ragione di notare che l'atomo di parentela di Lévi-Strauss (con le sue quattro relazioni fratello-sorella, marito-sposa, padre-figlio, zio materno-figlio della sorella) si dà un insieme bell'e fatto, donde la madre in quanto tale è stranamente esclusa, benché, a seconda dei casi, possa essere più o meno «parente» o più o meno «alleata» rispetto ai figli. Ora si radica proprio qui il mito, che non è espressivo ma condizionante. Come riferisce Griaule, lo Yurugu, penetrando nel pezzo di placenta che ha trafugato, è come il fratello di sua madre cui si unisce a questo titolo: «In effetti questo personaggio uscì nello spazio portandosi dietro una parte della placenta nutritrice, cioè una parte della propria madre. Considerava anche che questo organo gli apparteneva in proprio e faceva parte della sua propria persona, di modo che si identificava alla sua genitrice, nella fattispecie la matrice del mondo, e si considerava posto *sullo stesso piano di lei, dal punto di vista delle generazioni...* Sente inconsciamente la sua appartenenza simbolica alla generazione della madre e il distacco dalla generazione reale di cui è membro... Essendo, secondo lui, *della stessa sostanza e generazione di sua madre*, si assimila a un gemello maschio della sua genitrice, e la regola mitica dell'unione dei due membri appaiati lo propone come sposo ideale. Egli dovrebbe dunque, in qualità di pseudofratello della sua genitrice, trovarsi nella situazione di suo zio uterino, sposo designato di questa donna». Si trovano certo a questo livello tutti i personaggi in gioco, padre, madre, figlio, fratello della madre, sorella del figlio. Ma è evidente e singolare che non siano persone: i loro nomi non designano persone, ma le variazioni intensive d'un «movimento a spirale vibratorio», disgiunzioni inclusive, stati necessariamente ge-mellari e bisessuati attraverso cui un soggetto passa sull'uovo cosmico. Bisogna interpretare tutto in intensità: l'uovo e la placenta stessa, percorsi da un'energia vitale inconscia, «susceptibile d'aumento e di diminuzione». Il padre non è per nulla assente. Ma Amma, padre e genitore, è lui stesso un'alta parte intensiva, immanente alla placenta, inseparabile dalla gemellarità che lo riconduce alla sua parte femminile. E il figlio yurugu si porta via a sua volta una parte della placenta, proprio in un rapporto intensivo con un'altra parte che contiene la sua propria sorella o la sua gemella. Ma, mirando troppo in alto, la parte che si porta via lo fa fratello di sua madre, che sostituisce privilegiatamente la sorella, e cui si unisce

sostituendo lui stesso Amma. Insomma, tutto un mondo di segni ambigui, divisioni incluse e stati bisessuati. Sono il figlio, ed anche il fratello di mia madre, e lo sposo di mia sorella, e il mio proprio padre. Tutto poggia sulla placenta diventata terra, l'ingenerato, corpo pieno d'anti-produzione ove s'attaccano gli organi-oggetti parziali d'un Nommo sacrificato. Il fatto è che la placenta, in quanto sostanza comune alla madre e al bambino, fa sì che i corpi non siano come causa ed effetto, ma entrambi prodotti derivati da questa stessa sostanza rispetto alla quale il figlio è gemello di sua madre: è appunto questo l'asse del mito dogone riferito da Griaule. Sì, sono stato mia madre e sono stato mio figlio.

Raramente si saranno visti il mito e la scienza dire la stessa cosa a tale distanza: il racconto dogone sviluppa un weismannismo mitico, ove il plasma germinativo forma una linea immortale e continua, che non dipende dai corpi, ma da cui al contrario dipendono tanto i corpi dei genitori quanto quelli dei figli. Donde la distinzione tra due linee, l'una continua e germinale, l'altra somatica e discontinua, la sola ad essere sottoposta alla successione delle generazioni (Lysenko trovava un tono naturalmente dogone per rivolgerlo contro Weismann, e rimproverargli di fare del figlio il fratello genetico germinale della madre: «i morganisti-mendeliani, alla stregua di Weismann, partono dall'idea che i genitori non siano geneticamente i genitori dei loro figli; stando alla loro dottrina, genitori e figli sono fratelli e sorelle...») ¹⁷.

Ma il figlio non è somaticamente il fratello e il gemello di sua madre. Ecco perché non può sposarla (salvo a spiegare tra breve il senso di questo «ecco perché»). Colui che avrebbe dovuto sposare la madre, è dunque lo zio uterino. Prima conseguenza, quindi: l'incesto con la sorella non è un sostituto dell'incesto con la madre, ma al contrario il modello intensivo dell'incesto come manifestazione della linea germinale. E poi, Amleto non è un'estensione di Edipo, un Edipo di secondo grado: al contrario un Amleto negativo e rovesciato è primario rispetto ad Edipo, il soggetto non rimprovera allo zio di aver fatto quel che lui desiderava fare; gli rimprovera di *non* aver fatto quel che lui, il figlio, non poteva fare. E perché lo zio non ha sposato la madre, sua sorella somatica? Perché non *doveva* farlo se non in nome di questa filiazione germinale, marcata dai segni ambigui della gemellarità e della bisessualità, secondo cui anche il figlio *avrebbe potuto* farlo ed essere lui stesso lo zio in rapporto intenso con la madre-gemella. Si chiude il circolo vizioso della linea germinale (il *double bind* primitivo): neppure lo zio può sposare la sorella, la madre; né il soggetto, quindi, sposare la sorella (la gemella dello Yurugu sarà consegnata ai Nommo come alleata potenziale). L'ordine del soma fa precipitare tutta la scala intensiva. Ma, allora, se il figlio non può sposare sua madre, non è perché somaticamente appartenga ad un'altra generazione. Contro Malinowski, Lévi-Strauss ha ben mostrato che la mescolanza di generazioni non era per nulla temuta come tale, e che la proibizione dell'incesto non si spiegava in tal modo ¹⁸. In realtà la mescolanza di generazioni nel caso figlio-madre ha lo stesso effetto del loro corrispettivo nel caso zio-sorella, cioè manifesta una sola ed unica filiazione germinale intensiva che si tratta di rimuovere nei due casi. Insomma, un sistema somatico in estensione non può costituirsi-se non nella misura in cui le filiazioni diventano estese, correlativamente ad alleanze laterali che si instaurano. L'alleanza laterale si stringe grazie alla proibizione dell'incesto con la sorella, mentre la filiazione diventa estesa grazie alla proibizione dell'incesto con la madre. Non c'è in questo nessuna rimozione del padre, nessuna reiezione del nome del padre; la posizione rispettiva della madre o del padre come parente o alleato, il carattere patrilineare o matrilineare della filiazione, il carattere patrilaterale o matrilaterale del matrimonio sono elementi attivi della rimozione, e non oggetti cui essa si applica. Non è neppure la memoria della filiazione in generale a venir rimossa da una memoria d'alleanza. È piuttosto la grande memoria notturna della filiazione germinale intensiva ad essere rimossa a vantaggio duna memoria

somatica estensiva, fatta delle filiazioni divenute estese (patrilineari o matrilineari) e delle alleanze ch'esse implicano. Tutto il mito dogone è una versione patrilineare dell'opposizione tra le due genealogie, le due filiazioni: in intensità e in estensione, l'ordine germinale intenso e il regime estensivo delle generazioni somatiche.

Il sistema in estensione nasce dalle condizioni intensive che lo rendono possibile, ma reagisce su di esse, le annulla, le rimuove e non lascia loro altra espressione che mitica. Contemporaneamente i segni cessano d'essere ambigui e si determinano rispetto alle filiazioni estese e alle alleanze laterali; le disgiunzioni diventano esclusive, limitative (*l'oppure* sostituisce il «sia ... sia» intenso); i nomi, le appellazioni non designano più stati intensivi, ma persone discernibili. La discernibilità cade sulla sorella, sulla madre come spose proibite. In effetti le persone, coi nomi che le designano ora, non preesistono agli interdetti che le costituiscono come tali. Madre e sorella non preesistono alla loro interdizione in quanto spose. Robert Jaulin dice benissimo: «Il discorso mitico ha come tema il passaggio dall'indifferenziato all'incesto alla sua proibizione: implicito o esplicito, questo tema sottende tutti i miti; è dunque una proprietà formale di questo linguaggio»¹⁹. Sull'incesto, bisogna concludere letteralmente ch'esso non esiste, non può esistere. Nell'incesto, si è sempre al di qua, in una serie d'intensità che ignora le persone discernibili; oppure al di là, in un'estensione che le riconosce, che le costituisce, ma non senza renderle impossibili come partner sessuali. L'incesto, non si può compierlo se non dopo una serie di sostituzioni che ce ne allontana sempre, cioè con una persona che non vale come madre e sorella che a forza di non esserlo: colei che è discernibile come sposa possibile. È questo il senso del matrimonio preferenziale: il primo incesto consentito; ma non è un caso se viene raramente effettuato, come se fosse ancora troppo vicino all'impossibile inesistente (per esempio il matrimonio preferenziale dogone con la figlia dello zio, questa avendo valore di zia, che a sua volta ha valore di madre). L'articolo di Griaule è, senza dubbio, in tutta l'etnologia, il testo più profondamente ispirato dalla psicanalisi. E tuttavia comporta conclusioni che fanno scoppiare tutto l'Edipo, perché non si accontenta di porre il problema in estensione, e di supporlo quindi risolto. Adler e Cartry hanno saputo trarre queste conclusioni: «Si ha l'abitudine di considerare le relazioni incestuose nel mito, o come l'espressione del desiderio o della nostalgia di un mondo in cui tali relazioni sarebbero possibili o indifferenti, o come l'espressione d'una funzione strutturale d'inversione della regola sociale, funzione destinata a fondare l'interdetto e la sua trasgressione... In entrambi i casi, ci si dà già come costituito ciò che è l'emergenza di un ordine che il mito racconta ed esplica. In altri termini, si ragiona come se il mito mettesse in scena persone definite, come padre, madre, figlio e sorella, laddove questi ruoli parentali appartengono all'ordine costituito dalla proibizione...: *l'incesto non esiste*»²⁰. L'incesto è un puro limite. A condizione di evitare due false credenze riguardanti il limite: una che fa del limite una matrice o un'origine, come se l'interdetto provasse che la cosa era «dapprima» desiderata in quanto tale; l'altra fa del limite una funzione strutturale, come se un rapporto supposto «fondamentale» tra il desiderio e la legge si esercitasse nella trasgressione. Una volta di più bisogna ricordare che la legge non prova nulla circa la realtà originaria del desiderio, perché essa sfigura essenzialmente il desiderato, e che la trasgressione non prova nulla circa una realtà funzionale della legge, poiché, lungi dall'essere una derisione della legge, è essa stessa derisoria rispetto a ciò che la legge proibisce realmente (ragion per cui le rivoluzioni non hanno nulla a che vedere con le trasgressioni). Insomma, il limite non è né un al di qua né un al di là: esso è limite tra i due, *poco profondo ruscello calunniato l'incesto*, sempre già varcato o non ancora varcato. L'incesto è infatti come il movimento, è impossibile. E non è impossibile nel senso in cui lo sarebbe il reale, ma esattamente al contrario nel senso in cui lo è il simbolico.

Ma cosa vuol dire, l'incesto è impossibile? Non è possibile andare a letto con la sorella o con la madre? E come rinunciare al vecchio argomento : bisogna pur che sia possibile dal momento che è interdetto? Ma il problema è altrove. La possibilità dell'incesto esigerebbe *e le persone e i nomi*, figlio, sorella, madre, fratello, padre. Ora, nell'atto d'incesto, possiamo disporre delle persone, ma esse perdono il loro nome nella misura in cui questi nomi sono inseparabili dalla proibizione che li interdice come partner, oppure i nomi sussistono, e non designano più che stati intensivi prepersonali che potrebbero benissimo «estendersi» ad altre persone, come quando si chiama mamma la propria moglie legittima, o sorella la propria sposa. In questo senso appunto diciamo: si è sempre al di qua o al di là. Le nostre madri, le nostre sorelle ci fondono tra le braccia; il loro nome scivola sulla loro persona come un francobollo troppo inumidito. Il fatto è che non si può mai godere insieme della persona e del nome - il che costituirebbe tuttavia la condizione dell'incesto. L'incesto è dunque un'illusione, è impossibile. Ma il problema è solo spostato. Non è proprio del desiderio desiderare l'impossibile? Almeno in questo caso, questa insulsaggine non è neppure vera. Ricordiamo quanto sia illegittimo dedurre dall'interdizione la natura di ciò che viene interdetto; l'interdizione infatti procede disonorando il colpevole, cioè inducendo un'immagine sfigurata e spostata di ciò che è realmente interdetto o desiderato. In questo modo, anzi, la repressione si fa prolungare da una rimozione senza la quale non intaccerebbe il desiderio. Ciò che è desiderato, è il flusso germinale o germinativo intenso, ove si cercherebbero invano persone ed anche funzioni discernibili come padre, madre, figlio, sorella, ecc., poiché questi nomi vi designano solo variazioni intensive sul corpo pieno della terra determinata come germen. Si può sempre chiamare incesto, come pure indifferenza all'incesto, questo regime d'un solo ed unico essere o flusso che varia in intensità secondo disgiunzioni inclusive. Ma appunto non si può confondere l'incesto, così come si presenterebbe in questo regime intensivo non personale che l'istituirebbe, con l'incesto così come è rappresentato in estensione nello stato che lo proibisce, e che lo definisce come trasgressione sulle persone. Jung ha dunque assolutamente ragione nel dire che il complesso di Edipo significa tutt'altro da sé, e che la madre è anche la terra, e l'incesto, una rinascita infinita (il suo torto è solo di credere di «superare» in tal modo la sessualità). Il *complesso somatico* rimanda a un *implesso germinale*. L'incesto rimanda ad un al di qua che non può essere rappresentato come tale nel complesso, poiché il complesso è un elemento derivato dalla rimozione di questo al di qua. L'incesto così come è proibito (forma delle persone discernibili) serve a rimuovere l'incesto così come è desiderato (il fondo della terra intensa). Il flusso germinale intensivo è il rappresentante del desiderio, e su di esso si esercita la rimozione; la figura edipica estensiva ne è il rappresentato spostato, l'illusione o l'immagine truccata che viene a ricoprire il desiderio, una volta suscitata dalla rimozione. Poco importa che tale immagine sia «impossibile»: essa svolge il suo compito dal momento che il desiderio vi si lascia prendere come dall'impossibile stesso. Vedi, è questo che volevi!... Tuttavia, è proprio questa conclusione, che va direttamente dalla rimozione al rimosso, e dalla proibizione al proibito, ad implicare già tutto il paralogismo della repressione.

Ma perché mai l'implesso o l'influsso germinale viene rimosso, lui che è tuttavia il rappresentante territoriale del desiderio? Il fatto è che... ciò a cui rimanda, a titolo di rappresentante, è un flusso che non sarebbe codificabile, che non si lascerebbe codificare, il terrore appunto del *socius primitivo*. Nessuna catena potrebbe staccarsi, nulla potrebbe essere prelevato; nulla passerebbe dalla filiazione alla discendenza, ma la discendenza sarebbe perpetuamente ripiegata sulla filiazione nell'atto di reingenerare se stessa; la catena significativa non formerebbe alcun codice, non emetterebbe che segni ambigui e sarebbe perpetuamente rosa dal suo supporto energetico; ciò che scorrerebbe sul corpo pieno della terra sarebbe altrettanto scatenato che i flussi non codificati

che scivolano sul deserto di un corpo senza organi. Si tratta infatti meno di abbondanza o di rarità, della sorgente o dell'inaridimento (anche inaridire è un flusso), che del codificabile e del non codificabile. Il flusso germinale è tale che è lo stesso dire che tutto passerebbe o scorrerebbe con esso, o al contrario che tutto sarebbe bloccato. Perché i flussi siano codificabili, bisogna che la loro energia si lasci quantificare e qualificare — bisogna che vengano operati prelievi di flusso in rapporto con stacchi di catena - bisogna che qualcosa passi, ma altresì che qualcosa sia bloccato, e che qualcosa blocchi o faccia passare. Ora questo è possibile solo nel sistema in estensione che rende discernibili le persone, e che fa dei segni un uso determinato, delle sintesi disgiuntive un uso esclusivo, delle sintesi connettive un uso coniugale. È proprio questo il senso della proibizione dell'incesto intesa come l'instaurazione d'un sistema fisico in estensione: si deve in ogni caso cercare quel che passa del flusso di intensità, quel che non passa, ciò che fa passare o impedisce di passare, secondo il carattere patrilineare o matrilineare dei matrimoni, secondo il carattere patrilineare o matrilineare dei lignaggi, secondo il regime generale delle filiazioni estese e delle alleanze laterali. Torniamo al matrimonio preferenziale dogone così come è analizzato da Griaule: quel che è bloccato, è il rapporto con la zia come sostituto della madre, sotto forma di parente da scherzo; quel che passa, è il rapporto con la figlia della zia, come sostituto della zia, come primo incesto possibile o permesso; ciò che blocca o fa passare, è lo zio uterino. Ciò che passa comporta, come compenso di ciò che è bloccato, un vero e proprio *plusvalore di codice*, che spetta allo zio in quanto fa passare, mentre subisce una sorta di «minusvalore» nella misura in cui blocca (così i furti rituali operati dai nipoti nella casa dello zio, ma anche, come dice Griaule, «l'aumento e la fruttificazione» dei beni dello zio quando il primogenito dei nipoti viene ad abitare a casa sua). Il problema fondamentale: a chi spettano le prestazioni matrimoniali in tale o tal'altro sistema, non può essere risolto indipendentemente dalla complessità delle linee di passaggio o delle linee di bloccaggio — come se quel che era bloccato o proibito riapparisse «alle nozze come un fantasma» per reclamare il dovuto²¹. Löffler scrive a proposito di un caso preciso: «Presso i Mru, il modello patrilineare prevale sulla tradizione matrilineare: la relazione fratello-sorella, che si trasmette di padre in figlio e di madre in figlia, può essere veicolata indefinitamente dalla relazione padre-figlio, ma non dalla relazione madre-figlia che termina col matrimonio della figlia. Una figlia sposata trasmette alla propria figlia una nuova relazione, cioè quella che la unisce al proprio fratello. Nello stesso tempo una figlia che si sposa si stacca non dal lignaggio del fratello, ma unicamente da quello del fratello di sua madre. Il significato dei pagamenti al fratello della madre al momento del matrimonio della nipote si comprende solo così: la ragazza abbandona l'antico gruppo familiare della madre. La nipote stessa diventa madre e punto di partenza di una nuova relazione fratello-sorella, su cui si fonda una nuova alleanza»²². Quel che si prolunga, quel che si arresta, quel che si stacca, e le varie relazioni secondo cui queste azioni e passioni si distribuiscono, fanno capire il meccanismo di formazione del plusvalore di codice in quanto pezzo indispensabile ad ogni codificazione dei flussi.

Possiamo quindi delineare le diverse istanze della rappresentazione *territoriale* nel socius primitivo. In primo luogo, l'influsso germinale d'intensità condiziona tutta la rappresentazione: è il *rappresentante* del desiderio. Ma lo si definisce rappresentante proprio perché vale per i flussi non codificabili, non codificati o decodificati. In questo senso esso implica a suo modo il limite del socius, il limite e il negativo di ogni socius. Perciò la repressione di questo limite non è possibile se non in quanto il rappresentante stesso subisce una rimozione. Questa rimozione determina quel che passerà e quel che non passerà, dell'influsso, nel sistema in estensione, quel che resterà bloccato o immagazzinato nelle filiazioni estese, quel che al contrario si muoverà e scorrerà secondo i rapporti

d'alleanza, affinché si effettui la codificazione sistematica dei flussi. Chiamiamo alleanza questa seconda istanza, la *rappresentazione rimovente* stessa, poiché le filiazioni diventano estese solo in funzione delle alleanze laterali che ne misurano i segmenti variabili. Donde l'importanza delle «linee locali» identificate da Leach, che, a due a due, organizzano le alleanze e congegnano i matrimoni. Quando attribuivamo loro un'attività perversa-normale, volevamo dire che questi gruppi locali erano gli agenti della rimozione, i grandi codificatori. Ovunque degli uomini si incontrano e si riuniscono per prendersi delle donne, negoziarle, spartirle, ecc., si riconosce il legame perverso d'una omosessualità primaria tra gruppi locali, tra cognati, co-mariti, partner d'infanzia. Sottolineando il fatto universale che il matrimonio non è un'alleanza tra un uomo ed una donna, ma «un'alleanza tra due famiglie», «una transazione tra uomini a proposito di donne», Georges Devereux ne trae la giusta conclusione di una motivazione omosessuale di base e di gruppo²³. Attraverso le donne, gli uomini stabiliscono le loro proprie connessioni; attraverso la disgiunzione uomo-donna, che è ad ogni istante l'esito della filiazione, l'alleanza mette in connessione gli uomini di filiazione diversa. La questione: perché un'omosessualità femminile non ha dato luogo a gruppi amazzonici capaci di negoziare gli uomini, trova forse risposta nell'affinità delle donne con l'influsso germinale, nella loro posizione chiusa, quindi, in seno alle filiazioni estese (isteria di filiazione, all'opposto della paranoia d'alleanza). L'omosessualità maschile è dunque la rappresentazione d'alleanza che rimuove i segni ambigui della filiazione intensa bisessuata. Devereux ci sembra tuttavia aver torto due volte: quando dichiara di aver a lungo esitato di fronte a questa scoperta troppo grave, come dice, d'una rappresentazione omosessuale (non c'è qui che una versione primitiva della formula «tutti gli uomini sono pederasti», e certo non lo sono mai tanto come quando congegnano matrimoni). D'altra parte, e soprattutto, quando vuol fare di questa omosessualità d'alleanza un prodotto del complesso di Edipo in quanto rimosso. L'alleanza non si deduce mai dalle linee di filiazione tramite Edipo; al contrario, essa le articola sotto l'azione delle linee locali e della loro omosessualità primaria non edipica. Quanto ad Edipo in generale, esso non è il rimosso, cioè il rappresentante del desiderio, che è al di qua e ignora del tutto il papà-mamma. Non è neppure la rappresentazione rimovente, che è al di là, e che non rende discernibili le persone se non sottoponendole alle regole omosessuali dell'alleanza. L'incesto è solo l'effetto retroattivo della rappresentazione rimovente *sul* rappresentante rimosso: essa sfigura o sposta questo rappresentante cui si applica, proietta su di esso delle categorie, rese discernibili, da lei stessa instaurate, gli applica termini che non esistevano prima che l'alleanza, appunto, organizzasse il positivo e il negativo nel sistema in estensione; insomma lo piega su ciò che in questo sistema è bloccato. Edipo è dunque certo il limite, ma il limite spostato che passa ora all'interno del socius. Edipo è l'immagine adescata in cui il desiderio si lascia prendere. (È questo che volevi! i flussi decodificati, era l'incesto!) Comincia allora una lunga storia, quella dell'edipizzazione. Ma tutto comincia appunto nella testa di Laio, il vecchio omosessuale di gruppo, il perverso, che tende una trappola al desiderio. Il desiderio infatti è anche questo, una trappola. La rappresentazione territoriale comporta queste tre istanze, il *rappresentante rimosso*, la *rappresentazione rimovente*, il *rappresentato spostato*.

4. Psicanalisi e etnologia.

Andiamo troppo presto, facciamo come se Edipo fosse già installato nella macchina territoriale

selvaggia. Tuttavia, come dice Nietzsche a proposito della cattiva coscienza, non è su quel terreno che una simile pianta alligna. In effetti, le condizioni di Edipo come «complesso familiare» compreso nel quadro del familismo proprio alla psichiatria e alla psicanalisi, non sono evidentemente date. Le famiglie selvagge formano una prassi, una politica, una strategia di alleanze e di filiazioni; esse sono formalmente gli elementi motori della riproduzione sociale e non hanno nulla a che vedere con un microcosmo espressivo; il padre, la madre, la sorella vi funzionano sempre come qualcos'altro oltre al padre, alla madre o alla sorella. E più che il padre, la madre, ecc., c'è l'alleato, che costituisce la realtà concreta attiva e rende i rapporti tra famiglie coestensivi al campo sociale. Non sarebbe neppure esatto dire che le determinazioni familiari esplodono in tutti gli angoli del campo, e restano legate a determinazioni propriamente sociali, poiché le une e le altre sono un unico ed identico elemento nella macchina territoriale. Non essendo ancora la riproduzione familiare un semplice mezzo, o una materia a servizio d'una riproduzione sociale d'altra natura, non c'è alcuna possibilità di piegare questa su quella, di stabilire tra le due relazioni biunivoche in grado di dare ad un complesso familiare qualunque un valore espressivo ed una forma autonoma apparente. È al contrario evidente che l'individuo, anche da piccolo, nella famiglia, investe direttamente un campo sociale storico, economico e politico, non meno irriducibile ad ogni struttura mentale che ad ogni costellazione affettiva. Ecco, perché, quando si considerano casi patologici e processi di cura nelle società primitive, ci pare del tutto insufficiente compararli al processo psicanalitico riconducendoli a criteri che vengono mutuati da quest'ultimo: per esempio, un complesso familiare, anche diverso dal nostro, o contenuti culturali, anche riferiti ad un inconscio etnico, come si constata nei parallelismi tentati tra la cura psicanalitica e la cura sciamanica (Devereux, Lévi-Strauss). Noi definiamo la schizoanalisi attraverso due aspetti: distruzione delle pseudoforme espressive dell'inconscio, scoperta degli investimenti inconsci del campo sociale da parte del desiderio. Da questo punto di vista appunto devono essere considerate molte cure primitive: si tratta di schizoanalisi in atto.

Victor Turner presenta un esempio notevole d'una tal cura presso i Ndembu²⁴. L'esempio colpisce tanto più in quanto, ai nostri occhi pervertiti, tutto sembra dapprima edipico. Effeminato, insopportabile, vanitoso, il malato K, che fallisce in tutte le sue imprese, è preda dell'ombra del nonno materno che gli rivolge duri rimproveri. Benché i Ndembu siano matrilineari e debbano abitare presso i loro parenti materni, K ha trascorso un periodo eccezionalmente lungo nel matrilineaggio del padre, di cui era il favorito, ed ha sposato cugine paterne. Ma, alla morte del padre, viene cacciato, e ritorna al villaggio materno. Qui la sua casa esprime bene la sua situazione, incastrata tra due settori, le case dei membri del gruppo paterno e quelle del suo proprio matrilineaggio. Ora, come procedono la divinazione, incaricata d'indicare la causa del male, e la cura medica, incaricata di guarirlo? La causa è il dente, i due incisivi superiori dell'antenato cacciatore, contenuti in un sacco sacro, che possono tuttavia scapparne fuori per penetrare nel corpo del malato. Allora, per diagnosticare, per scongiurare gli effetti dell'incisivo, l'indovino ed il medico si danno ad una analisi sociale che riguarda il territorio ed i paraggi, l'organizzazione dei capi (*chefferie*) e dei sottocapi, i lignaggi e i loro segmenti, le alleanze e le filiazioni: essi non cessano di mettere in luce il desiderio nei suoi rapporti con unità politiche ed economiche, e proprio su questo punto, del resto, i testimoni cercano di ingannarli. «La divinazione diventa una forma di analisi sociale nel corso della quale vengono alla luce lotte nascoste tra individui e fazioni, in modo tale che le si possano curare con procedimenti rituali 'tradizionali...', il carattere vago delle credenze mistiche consentendo loro d'essere manipolate in riferimento ad un gran numero di situazioni sociali». Risulta che l'incisivo patogeno è proprio, principalmente, quello del nonno materno. Ma questi fu un gran capo; il suo successore, il «capo reale», aveva dovuto rinunciare, per paura di

essere stregato; e il suo erede presunto, intelligente e intraprendente, non ha il potere; il capo attuale non è quello buono; quanto al malato K, non ha saputo svolgere il ruolo mediatore che avrebbe potuto farne un candidato-capo. Tutto si complica per via delle relazioni colonizzatori-colonizzati, gli inglesi non avendo riconosciuto l'organizzazione dei capi, e il villaggio impoverito cadendo in rovina (i due settori del villaggio provengono da una fusione di due gruppi che avevano fuggito gli inglesi; gli anziani gemono sull'attuale decadenza). Il medico non organizza un sociodramma, ma una vera e propria analisi di gruppo incentrata sul malato. Somministrandogli pozioni, attaccandogli corna sul corpo per aspirare l'incisivo, facendo rullare i tamburi, il medico procede ad una cerimonia inframmezzata da soste e ri-partenze, flussi di ogni sorta, flussi di parole e tagli: i membri del villaggio vengono a parlare, il malato parla, l'ombra viene invocata, si sospende, il medico spiega, si ricomincia, tamburi, canti, *trances*. Non si tratta solo di scoprire gli investimenti preconsce del campo sociale da parte degli interessi, ma, più profondamente, i suoi investimenti inconsci da parte del desiderio, così come passano attraverso i matrimoni del malato, la sua posizione nel villaggio, e tutte le posizioni di capo vissute in intensità nel gruppo.

Dicevamo che il punto di partenza sembrava edipico. Era solo il punto di partenza *per noi*, ammaestrati a dire Edipo ogni volta che ci si parla di padre, madre, nonno. In verità, l'analisi ndembu non è mai stata edipica: essa era direttamente innestata sull'organizzazione e sulla disorganizzazione sociale; la sessualità stessa, attraverso le donne e i matrimoni, costituiva un tale investimento di desiderio; i genitori vi svolgevano il ruolo di stimoli, e non quello dell'organizzatore (o del disorganizzatore) del gruppo, tenuto dal capo e dalle sue figure. Il nome del padre, o del nonno materno, si apriva su tutti i nomi della storia, invece di far ripiegare tutto su di sé; invece di essere proiettato su un grottesco taglio della castrazione, tutto sciamava nei mille tagli-flusso dell'organizzazione dei capi, dei lignaggi, dei rapporti di colonizzazione. Tutto il gioco delle razze, dei clan, delle alleanze e delle filiazioni, tutta questa deriva storica e collettiva: proprio il contrario dell'analisi edipica, quando schiaccia ostinatamente il contenuto di un delirio, quando lo caccia a tutta forza nel «vuoto simbolico del padre». O meglio, se è vero che l'analisi non comincia neppure come edipica, salvo per noi, non finisce forse col diventarla, in una certa misura, e in quale misura? Sì, essa lo diventa in parte, per effetto della colonizzazione. Il colonizzatore per esempio abolisce l'organizzazione dei capi, o l'utilizza secondo i suoi fini (e ben altro: quest'organizzazione è ancora nulla). Il colonizzatore dice: tuo padre, è tuo padre e niente altro, oppure, il nonno materno, non li prenderai mica per capi,... puoi farti triangolare nel tuo cantuccio, e mettere la tua casa tra quelle del parentado paterno e materno,... la tua famiglia, è la tua famiglia, e nient'altro, la riproduzione sociale non passa più per di là, benché si abbia per l'appunto bisogno della tua famiglia per fornire un materiale che sarà sottoposto al nuovo regime della riproduzione... Allora si che un quadro edipico si abbozza per i selvaggi spossessati: Edipo da *bidonville*. Abbiamo visto tuttavia che i colonizzati restavano un esempio tipico di resistenza ad Edipo: qui infatti la struttura edipica non riesce a chiudersi, e i termini restano attaccati agli agenti della riproduzione sociale oppressiva, sia in una lotta, sia in una complicità (il Bianco, il missionario, il collettore delle imposte, l'esportatore di beni, il notevole di villaggio divenuto agente dell'amministrazione, gli anziani che maledicono il Bianco, i giovani che prendono parte ad una lotta politica, ecc.). Ma è vero sia che il colonizzato resiste all'edipizzazione, sia che l'edipizzazione tende a rinchiudersi su di lui. Nella misura in cui esiste, l'edipizzazione è opera della colonizzazione, e bisogna aggiungerla a tutti i procedimenti che Jaulin ha saputo descrivere nella *Paix blanche*. «La condizione di colonizzato può condurre ad una riduzione dell'umanizzazione dell'universo, tale che ogni soluzione ricercata sarà commisurata all'individuo o alla famiglia ristretta, con un'anarchia quindi ed un disordine estremo a livello del

collettivo: anarchia di cui l'individuo sarà sempre vittima, eccettuati coloro che sono la chiave di un tale sistema, nella fattispecie i colonizzatori che, nel tempo stesso in cui il colonizzato ridurrà l'universo, tenderanno ad estenderlo»²⁵. Edipo è qualcosa come l'eutanasia nell'etnocidio. Più la riproduzione sociale sfugge ai membri del gruppo, in natura ed in estensione, più si ripiega su di essi, o li piega su una riproduzione familiare ristretta e nevrotizzata di cui Edipo è l'agente.

Insomma, come comprendere coloro che dicono di trovare un Edipo indiano, o africano? I primi riconoscono che non ritrovano *alcuno* dei meccanismi e degli atteggiamenti che costituiscono il nostro proprio Edipo (l'Edipo supposto nostro). Non fa nulla, dicono che la struttura c'è, benché non abbia alcuna esistenza «accessibile alla clinica»; o che il problema, il punto di partenza, è certo edipico, benché gli sviluppi e le soluzioni siano del tutto diversi dai nostri (Parin, Ortigues). Dicono che è un Edipo «che non la finisce mai di esistere», quando non ha neppure (al di fuori della colonizzazione) le condizioni necessarie per cominciare ad esistere. Se è vero che il pensiero si valuta dal grado di edipizzazione, allora certo i Bianchi pensano troppo. La competenza, l'onestà e il talento di questi psicanalisti africanisti, sono fuor di dubbio. Ma per loro è come per certi psicoterapeuti di casa nostra: si direbbe che non fanno quello che fanno. Noi abbiamo certi psicoterapeuti che credono sinceramente di fare opera progressista applicando nuovi modi per triangolare il bambino - attenti, un Edipo di struttura, e non immaginario! Così gli psicanalisti in Africa che maneggiano il gioco di un Edipo strutturale o «problematico», al servizio delle loro intenzioni progressiste. Laggiù o qui, è lo stesso: Edipo è sempre la colonizzazione proseguita con altri mezzi, è la colonia interiore, e vedremo che, anche da noi Europei, è la nostra formazione coloniale intima. Come comprendere le frasi con cui M.-C. e E. Ortigues terminano il loro libro? «La malattia è considerata come segno d'una elezione, di un'attenzione speciale delle potenze sovrannaturali, o come segno di un'aggressione di carattere magico: quest'idea non si lascia facilmente profanare. La psicoterapia analitica non può intervenire se non a partire dal momento in cui una domanda può essere formulata dal soggetto. Tutta la nostra ricerca era dunque condizionata dalla possibilità d'instaurare un campo psicanalitico. Quando un soggetto aderiva pienamente alle norme tradizionali e non aveva nulla da dire a suo nome, si lasciava prendere a carico dai terapeuti tradizionali, e dal gruppo familiare o dalla medicina dei "medicinali". Talvolta, il fatto che desiderasse parlarci delle cure tradizionali corrispondeva ad un avvio di psicoterapia e diventava per lui un mezzo per situarsi personalmente nella sua propria società... Altre volte il dialogo analitico poteva svolgersi più diffusamente e in tal caso il problema edipico tendeva ad assumere la sua dimensione diacronica facendo apparire il conflitto di generazioni»²⁶. Perché pensare che le potenze sovrannaturali e le aggressioni magiche formino un mito meno efficace dell'Edipo? Non spingono al contrario il desiderio a investimenti più intensi e più adeguati del campo sociale, nella sua organizzazione come nelle sue disorganizzazioni? Meyer Fortes almeno mostrava il posto di Giobbe accanto ad Edipo. E con qual diritto giudicare che il soggetto non ha nulla da dire a suo nome sinché non aderisce alle norme tradizionali? La cura ndembu non mostra forse tutto l'opposto? Edipo stesso non sarebbe per caso una norma tradizionale, la nostra? Come si può dire che ci fa parlare a nome nostro, quando si precisa d'altra parte che la sua soluzione ci insegna «l'incurabile insufficienza d'essere» e l'universale castrazione? E che «domanda» è mai quella che si invoca per giustificare Edipo? D'accordo, il soggetto chiede e richiede papà-mamma: ma quale soggetto, e in quali condizioni? È questo il modo per «situarsi personalmente nella propria società»? E che società? La società neocolonizzata che gli si prepara, e che riesce infine in ciò che la colonizzazione aveva saputo solo abbozzare, un effettivo ripiegamento delle forze del desiderio su Edipo, su un nome di padre, nel grottesco triangolo?

Torniamo alla celebre, inesauribile discussione tra i culturalisti e gli psicanalisti ortodossi sull'universalità di Edipo. È lui il grande simbolo paterno cattolico, la riunione di tutte le chiese? La discussione cominciò tra Malinowski e Jones, continuò tra Kardiner, Fromm da una parte, Róheim dall'altra. Essa prosegue ancora tra certi etnologi e alcuni discepoli di Lacan (quelli che presentarono non solo un'interpretazione edipizzante della dottrina di Lacan, ma altresì un'estensione etnografica di tale interpretazione). Dalla parte dell'universale ci sono due poli: quello, fuori moda pare, che fa di Edipo una costellazione affettiva originale, e al limite un evento reale, i cui effetti sarebbero trasmessi per eredità filogenetica; e quello che fa di Edipo una struttura, da scoprirsi al limite nel fantasma in rapporto con la prematurazione o la neotenia biologiche. Due concezioni assai diverse del limite, una come matrice originaria, l'altra come funzione strutturale. Ma, in questi due casi d'universalità, siamo invitati a «interpretare», poiché la presenza latente di Edipo non appare se non attraverso la sua assenza patente, intesa come un effetto della rimozione, o meglio ancora per il fatto che l'invariante strutturale si scopre solo attraverso variazioni immaginarie, manifestando all'occorrenza una reiezione simbolica (il padre come posto vuoto). L'universale di Edipo riprende la vecchia operazione metafisica che consiste nell'interpretare la negazione come una privazione, come una mancanza: la mancanza simbolica del padre morto, o il grande Significante. Interpretare è il nostro modo moderno di credere, d'essere pii. Era già Róheim a proporre di organizzare i selvaggi in una serie di variabili convergenti verso l'invariante strutturale neotenico²⁷. Era lui a dire senza umorismo che il complesso di Edipo non si troverebbe se non lo si cercasse; e che non lo si cercava se non ci si era fatti prima analizzare. Ecco perché vostra figlia è muta: cioè le tribù, figlie dell'etnologo, non dicono l'Edipo che le fa tuttavia parlare. Róheim aggiungeva che era ridicolo credere che la teoria freudiana della censura dipendesse dal regime della repressione nell'impero di Francesco Giuseppe. Sembrava non vedere che Francesco Giuseppe non era un taglio storico pertinente, ma che le civiltà orali, scritte o anche «capitalistiche» erano forse tagli di questo genere, con cui variavano la natura della repressione, il senso e la portata della rimozione.

E' ben complicata, questa storia della rimozione. Le cose sarebbero più semplici se la libido o l'affetto fossero rimossi, nel senso più lato della parola (soppressi, inibiti o trasformati) contemporaneamente alla rappresentazione supposta edipica. Ma nulla di tutto questo: la maggior parte degli etnologi ha ben notato il carattere sessuale degli affetti nei simboli pubblici della società primitiva; e questo carattere viene integralmente vissuto dai membri di tale società, benché non siano stati psicanalizzati e malgrado lo spostamento della rappresentazione. Come dice Leach a proposito del rapporto sesso-capigliatura: «lo spostamento simbolico del fallo è abituale, ma l'origine fallica non è per nulla rimossa»²⁸. Si deve forse dire che i selvaggi rimuovono la rappresentazione e conservano intatto l'affetto? E sarebbe forse il contrario da noi nell'organizzazione patriarcale ove la rappresentazione rimane chiara, ma con affetti soppressi, inibiti o trasformati? No certo: la psicanalisi ci dice che anche noi rimuoviamo la rappresentazione. E tutto ci dice che, anche noi, conserviamo spesso la piena sessualità dell'affetto; sappiamo perfettamente di che si tratta, senza essere stati psicanalizzati. Ma con quale diritto parlare di una rappresentazione edipica cui s'applicherebbe la rimozione? Forse perché l'incesto è interdetto? Ricadiamo sempre in questa scialba ragione: l'incesto desiderato dal momento che è interdetto. L'interdizione dell'incesto implicherebbe una rappresentazione edipica dalla cui rimozione e dal cui ritorno essa nascerebbe. Ora è evidente il contrario; e non solo la rappresentazione edipica presuppone la proibizione dell'incesto, ma non si può neanche dire ch'essa ne nasca o ne risulti. Reich, facendosi partigiano delle tesi di Malinowski, vi aggiungeva una profonda osservazione: il desiderio è tanto più edipico quanto più gli interdetti colpiscono non semplicemente l'incesto, ma «le relazioni sessuali di

tutt'altro tipo», che ostruiscono le altre vie²⁹. Insomma la proibizione dell'incesto non nasce da una rappresentazione edipica più di quanto non provochi essa stessa tale rimozione. Ma, e questo è del tutto diverso, il sistema generale repressione-rimozione fa nascere un'immagine edipica come deformazione del rimosso. Che tale immagine a sua volta finisca col subire una rimozione, ch'essa venga al posto del rimosso o dell'effettivamente desiderato, nella misura stessa in cui la repressione sessuale riguarda *qualcosa di diverso* dall'incesto, è una lunga storia, la storia della nostra società. Ma il rimosso non è innanzitutto la rappresentazione edipica. Quel che viene rimosso è la produzione desiderante. È quel che, in questa produzione, non passa nella produzione o nella riproduzione sociali. È quel che vi introdurrebbe disordine e rivoluzione, i flussi non codificati del desiderio. Quel che passa, al contrario, dalla produzione desiderante alla produzione sociale forma un investimento sessuale diretto di tale produzione sociale senza alcuna rimozione del carattere sessuale del simbolismo e degli affetti corrispondenti, e soprattutto senza riferimento ad una rappresentazione edipica che si supporrebbe originariamente rimossa o strutturalmente estromessa. L'animale non è solo oggetto di un investimento preconsciouso d'interesse, ma di un investimento libidinale di desiderio che ne desume solo secondariamente un'immagine di padre. Lo stesso dicasi per l'investimento libidinale dell'alimento (ovunque si rivelino una paura d'aver fame, un piacere di non aver fame), investimento che si riconduce solo secondariamente ad un'immagine di madre³⁰. Abbiamo visto precedentemente come la proibizione dell'incesto rimandasse non a Edipo ma ai flussi non codificati costitutivi del desiderio, ed al loro rappresentante, il flusso prepersonale intenso. Quanto ad Edipo, è ancora un modo per codificare l'incodificabile, per codificare ciò che sfugge ai codici, o per spostare il desiderio e il suo oggetto, per tender loro una trappola.

Culturalisti ed etnologi mostrano bene che le istituzioni sono primarie rispetto agli affetti e alle strutture. Le strutture infatti non sono mentali, esse sono nelle cose, nelle forme di produzione e di riproduzione sociale. Anche un autore come Marcuse, poco sospetto di compiacenza, riconosce che il culturalismo aveva preso un buon avvio: introdurre il desiderio nella produzione, stringere il legame «tra la struttura istintuale e la struttura economica, e nello stesso tempo indicare le possibilità che sussistono di progredire oltre una cultura patricentrica e sfruttatrice»³¹. Cos'è dunque che fa finir male il culturalismo? (E anche qui non c'è contraddizione tra il fatto che parta bene all'inizio, e che finisca male già in partenza). Forse è il postulato comune al relativismo e all'assolutismo edipici, cioè l'ostinato mantenimento di una prospettiva familiaristica, che esercita ovunque le sue distruzioni. Se infatti l'istituzione è dapprima intesa come istituzione familiare, ha scarsissima importanza dire che il complesso familiare varia con le istituzioni, o al contrario che Edipo è un invariante culturale attorno a cui ruotano famiglie ed istituzioni. I culturalisti invocano altri triangoli, per esempio zio uterino - zia - nipote; ma gli edipizzanti non fanno fatica a mostrare che si tratta di varianti immaginarie per uno stesso invariante strutturale, figure diverse per una stessa triangolazione simbolica, che non si confonde né con i personaggi che vengono a realizzarla, né con gli atteggiamenti che mettono questi personaggi in relazione. Ma, all'opposto, invocare un tale simbolismo trascendente non fa per nulla uscire gli strutturalisti dal punto di vista familiare più angusto. Lo stesso dicasi per le discussioni senza fine su: è papà, è mamma? (Dimenticate la madre! No, siete voi che non vedete il padre, a fianco, come posto vuoto!) Il conflitto tra culturalisti e psicanalisti ortodossi si è spesso ridotto a queste valutazioni del ruolo rispettivo del padre e della madre, del preedipico e dell'edipico, senza che con ciò si uscisse dalla famiglia o anche da Edipo, con continue oscillazioni fra i due famosi poli, il polo materno preedipico dell'immaginario, il polo paterno edipico dello strutturale, entrambi sullo stesso asse, entrambi parlanti lo stesso linguaggio d'un sociale familiarizzato, di cui l'uno designa i dialetti materni consuetudinari, e l'altro la dura

legge della lingua del padre. Si è ben mostrata l'ambiguità di ciò che Kardiner chiamava «istituzione primaria». Si può trattare infatti, in certi casi, del modo in cui il desiderio investe il campo sociale, sin dall'infanzia e sotto stimoli familiari provenienti dall'adulto: tutte le condizioni sarebbero allora date per una comprensione adeguata (extrafamiliare) della libido. Ma, il più delle volte, si tratta solo dell'organizzazione familiare in se stessa, che si suppone dapprima vissuta dal bambino come un microcosmo, poi proiettata nel divenire adulto e sociale³². Da questo punto di vista, la discussione non può che girare a vuoto tra i sostenitori di un'interpretazione culturale, e i sostenitori di un'interpretazione simbolica o strutturale di questa stessa organizzazione.

Aggiungiamo un secondo postulato comune ai culturalisti e ai simbolisti. Tutti riconoscono che, da noi almeno, nella nostra società patriarcale e capitalistica, Edipo è una cosa sicura (anche se sottolineano, come Fromm, gli elementi di un nuovo matriarcato). Tutti riconoscono la nostra società come il punto forte di Edipo: punto a partire dal quale si ritroverà ovunque una struttura edipica, oppure al contrario si dovranno far variare i termini e le relazioni in complessi non edipici, ma nondimeno «familiari». Ecco perché la nostra critica precedente si è rivolta ad Edipo così come si suppone valga e funzioni da noi: non bisogna attaccare Edipo nel punto più debole (i selvaggi), bensì nel punto più forte, a livello dell'anello più forte, mostrando quale deformazione esso implichi ed operi della produzione desiderante, delle sintesi dell'inconscio, degli investimenti libidinali *nel nostro ambiente culturale e sociale*. Non che Edipo sia nulla da noi: non abbiamo cessato di chiederlo e di richiederlo; e anche un tentativo profondo come quello di Lacan per scuotere il giogo d'Edipo è stato interpretato come un mezzo insperato per appesantirlo ancor più, e per richiuderlo sul bébé, e sullo schizo. E, certo, non è solo legittimo, ma indispensabile, che la spiegazione etnologica o storica non sia in contraddizione con la nostra organizzazione attuale, o che questa contenga a suo modo gli elementi di base dell'ipotesi etnologica. È ciò che diceva Marx, ricordando le esigenze d'una storia universale; ma, aggiungeva, a condizione che l'organizzazione attuale sia in grado di criticare se stessa. Ora l'autocritica di Edipo è ciò che non si vede affatto nella nostra organizzazione, di cui la psicanalisi fa parte. È giusto, sotto certi riguardi, interrogare tutte le organizzazioni sociali a partire da Edipo. Ma non perché Edipo sia una verità dell'inconscio particolarmente individuabile da noi; al contrario, perché è una mistificazione dell'inconscio che ha avuto successo da noi solo a forza di mostrare i suoi pezzi e i suoi congegni attraverso le formazioni anteriori. È universale in questo senso. Proprio dunque nella società capitalistica, nel punto più forte, la critica di Edipo deve sempre riprendere il suo punto di partenza e ritrovare il suo punto d'arrivo.

Edipo è un limite. Ma limite ha molte accezioni, poiché può situarsi all'inizio come evento inaugurale, col ruolo d'una matrice, oppure nel mezzo, come funzione strutturale che assicura la mediazione dei personaggi e il fondamento delle loro relazioni, oppure alla fine, come determinazione escatologica. Ora, come si è visto, solo in quest'ultima accezione Edipo è un limite. La produzione desiderante pure. Ma, appunto, questa stessa accezione ha molti sensi diversi. In primo luogo la produzione desiderante è al limite della produzione sociale; i flussi decodificati al limite dei codici e delle territorialità; il corpo senza organi al limite del socius. Si parlerà di *limite assoluto* ogni volta che gli schizo-flussi passano attraverso il muro, scompaginano tutti i codici e deterritorializzano il socius: il corpo senza organi è il socius deterritorializzato, deserto ove scorrono i flussi decodificati del desiderio, fine del mondo, apocalisse. In secondo luogo, tuttavia, il *limite relativo* non è che la formazione sociale capitalistica, perché essa congegnava e fa scorrere flussi effettivamente decodificati, ma sostituendo ai codici un'assiomatica contabile ancor più oppressiva. Cosicché il capitalismo, conformemente al movimento con cui contraria la propria tendenza, non cessa di accostarsi al muro, e nello stesso tempo di spostarlo indietro. La schizofrenia

è il limite assoluto, ma il capitalismo è il limite relativo. In terzo luogo, non c'è formazione sociale che non presagisca o non preveda la forma reale sotto cui il limite rischia di caderle addosso, forma ch'essa scongiura con tutte le sue forze. Donde l'ostinazione con cui le formazioni anteriori al capitalismo incasellano il mercante e il tecnico, impedendo ai flussi di danaro e ai flussi di produzione di assumere un'autonomia che distruggerebbe i loro codici. Questo è il *limite reale*. E quando tali società cozzano contro questo limite reale, represso dall'interno, ma che torna dall'esterno, esse vi scorgono con struggimento il segno della loro prossima morte. Bohannan, per esempio, descrive l'economia dei Tiv che codifica tre sorte di flussi, beni di consumo, beni di prestigio, donne e bambini. Quando il danaro sopraggiunge, non può essere codificato se non come un bene di prestigio, e tuttavia certi commercianti l'utilizzano per impadronirsi dei settori di beni di consumo tradizionalmente tenuti dalle donne: tutti i codici vacillano. Di certo, cominciare con del danaro e finire con del danaro, è un'operazione che non può essere espressa in termini di codice; quando vedono i camion che partono per l'esportazione, «i più vecchi Tiv deplorano tale situazione, e sanno quel che succede, ma non sanno ove situare il loro biasimo»³³, dura realtà. Ma, in quarto luogo, questo limite inibito dall'interno, era già proiettato in un inizio primordiale, una matrice mitica come *limite immaginario*. Come immaginare questo incubo, l'invasione del socius da parte di flussi non codificati, che scorrono a mo' di lava? Un torrente di merda incontenibile come nel mito del Furbo, oppure l'influsso germinale intenso, l'al di qua dell'incesto come nel mito dello Yuguru, che introduce il disordine nel mondo agendo come rappresentante del desiderio. Donde, in quinto luogo infine, l'importanza del compito che consiste nello spostare il limite: farlo passare all'interno del socius, in mezzo, tra un al di qua d'alleanza e l'al di là filiativo, tra una rappresentazione d'alleanza e il rappresentante di filiazione, come si scongiurano le forze temute di un fiume scavandogli un letto artificiale o derivandone mille piccoli ruscelli poco profondi. Edipo è questo *limite spostato*. Sì, Edipo è universale. Ma il torto è stato d'aver dato credito all'alternativa seguente: o è un prodotto del sistema repressione-rimozione, e allora non è universale; oppure è universale ed è posizione di desiderio. In verità, è universale perché è lo spostamento del limite che assilla tutte le società, il rappresentante spostato che deforma ciò che tutte le società temono assolutamente come il loro negativo più profondo, cioè i flussi decodificati del desiderio.

Ciò non vuol dire che questo limite universale edipico sia «occupato», strategicamente occupato in tutte le formazioni sociali. Si deve assegnare il suo pieno significato all'osservazione di Kardiner: un Indù o un Eschimese possono sognare Edipo, senza essere con ciò assoggettati al complesso, senza «avere il complesso»³⁴. Un certo numero di condizioni sono indispensabili perché Edipo sia occupato: occorre che il campo di produzione e di riproduzione sociale si renda indipendente dalla riproduzione familiare, cioè dalla macchina territoriale che declina alleanze e filiazioni; occorre che, grazie a tale indipendenza, i frammenti di catena staccabili si convertano in un oggetto staccato trascendente in grado di schiacciare la loro polivocità; occorre che l'oggetto staccato (fallo) operi una sorta di piegatura, di applicazione o di ripiegamento del campo sociale definito come insieme di partenza sul campo familiare, e definito ora come insieme d'arrivo, e instauri tra i due una rete di relazioni biunivoche. Perché Edipo sia occupato, non basta che sia un limite o un rappresentante spostato nel sistema della rappresentazione, occorre che *migri* in seno a tale sistema, e che venga ad occupare lui stesso il posto di rappresentante del desiderio. Queste condizioni, inseparabili dai paralogismi dell'inconscio, vengono realizzate nella formazione capitalistica - per quanto implicino certi arcaismi mutuati alle formazioni imperiali barbariche, segnatamente la posizione dell'oggetto trascendente. Lo stile capitalistico è stato ben descritto da Lawrence, «il nostro ordine di cose democratico, industriale, stile cocco-mio-voglio-vedere-mamma». Ora, da una parte, è evidente che

le formazioni primitive non soddisfano per nulla tali condizioni. Appunto perché la famiglia, aperta sulle alleanze, è coestensiva ed adeguata al campo sociale storico, perché anima la produzione sociale stessa, perché mobilita o fa passare i frammenti staccabili senza mai convertirli in oggetto staccato, nessun piegamento, nessuna applicazione è possibile che corrisponda alla formula edipica $3 + 1$ (i quattro angoli del campo ripiegati in 3, come una tovaglia, più il termine trascendente che opera la piegatura). «Parlare, danzare, scambiare, e lasciar scorrere, anzi orinare in seno alla comunità degli uomini...», dice lo stesso Parin per esprimere la fluidità dei flussi e dei codici primitivi³⁵. In seno alla società pri-midva si resta sempre a $4 + n$, nel sistema degli antenati e degli alleati. Ben lungi dal poter pretendere che qui Edipo non la finisca mai di esistere, bisogna dire piuttosto che non riesce a cominciare; si è sempre fermati ben prima del $3 + x$, e se c'è un Edipo primitivo, è un neg-Edipo, nel senso di una neg-entropia. Edipo è certo limite o rappresentante spostato, ma appunto in modo tale che ogni membro del gruppo è sempre al di qua o al di là, senza mai occupare la posizione (ecco quel che Kardiner ha così ben visto nella formula che citavamo). È la colonizzazione che fa esistere Edipo, ma un Edipo sperimentato per quel che è, pura oppressione, nella misura in cui presuppone che questi selvaggi vengano privati del controllo della loro produzione sociale, maturi per venir ripiegati sulla sola cosa che resti loro, quando resta, la riproduzione familiare che vien loro imposta edipizzata non meno che alcolizzata e malaticcia.

D'altra parte, quando le condizioni sono soddisfatte nella società capitalistica, non si creda per questo che Edipo cessi di essere quello che è, semplice rappresentante spostato che viene ad usurpare il posto del rappresentante del desiderio, prendendo l'inconscio nella trappola dei suoi paralogismi, schiacciando tutta la produzione desiderante, sostituendovi un sistema di credenze. Edipo non è mai causa, ma dipende da un investimento sociale preliminare d'un certo tipo, atto a ripiegarsi sulle determinazioni di famiglia. Si obietterà che un tal principio vale forse per l'adulto, non certo per il bambino. Ma Edipo comincia appunto nella testa del padre. E non come inizio assoluto: esso non si forma se non a partire dagli investimenti del campo sociale storico effettuati dal padre. E, se passa al figlio, non è in virtù di una eredità familiare, ma d'un rapporto molto più complesso che dipende dalla comunicazione degli inconsci. Cosicché, anche nel bambino, ciò che viene investito attraverso gli stimoli familiari, è ancora il campo sociale, e tutto un sistema di tagli e di flussi extrafamiliari. Che il padre sia primario rispetto al figlio non può intendersi analiticamente se non in funzione dell'altro primato, quello degli investimenti e dei controinvestimenti sociali rispetto agli investimenti familiari: lo vedremo più tardi, sul piano di un'analisi dei deliri. Ma appare già che Edipo è un effetto proprio perché forma un insieme d'arrivo (la famiglia diventata microcosmo) sul quale si piegano la produzione e la riproduzione capitalistica i cui organi e agenti non passano più assolutamente per una codificazione dei flussi d'alleanza e di filiazione, ma per un'assiomatica dei flussi decodificati. La formazione di sovranità capitalistica ha quindi bisogno d'una formazione coloniale intima che le faccia riscontro, su cui si applichi, perché senza di essa non avrebbe presa sulle produzioni dell'inconscio.

Che dire, in tali condizioni, del rapporto etnologia-psicanalisi? Ci si deve accontentare d'un vago parallelismo in cui entrambe si guardano con perplessità, contrapponendo così due settori irriducibili del simbolismo? Un settore sociale dei simboli, ed un settore sessuale che costituirebbe una sorta d'universale privato, d'universale-individuale? (Tra i due, delle trasversali, poiché il simbolismo sessuale può diventare materia sessuale, e la sessualità rito di aggregazione sociale). Ma il problema così posto è troppo teorico. Praticamente, lo psicanalista ha spesso la pretesa di spiegare allo etnologo ciò che significhi il simbolismo: vuol dire il fallo, la castrazione, l'Edipo. Ma l'etnologo chiede altro, e si chiede sinceramente *a che possano servirgli* le interpretazioni psicanalitiche. La

dualità si sposta dunque, essa non è più tra due settori, ma tra due generi di questioni: «Che cosa vuol dire?» e «a che serve?». A che serve non solo all'etnologo, ma a che serve e come funziona nella formazione stessa che fa uso del simbolo³⁶. Quel che una cosa vuol dire, non è sicuro che serva a qualcosa. Può darsi, per esempio, che Edipo non serva a nulla né agli psicanalisti né all'inconscio. E a cosa servirebbe il fallo, inseparabile dalla castrazione che ce ne sottrae l'uso? Si dice, certo, che non bisogna confondere il significante e il significato. Ma il significante ci fa forse uscire dalla questione «cosa vuol dire?», è qualcosa di diverso da questa stessa questione sbarrata? È ancora il campo della rappresentazione. I veri malintesi, i malintesi pratici tra etnologi (o grecisti) e psicanalisti, non derivano da un misconoscimento o da un riconoscimento dell'inconscio, della sessualità, della natura fallica del simbolismo. Su questo punto tutti in teoria potrebbero essere d'accordo: tutto è sessuale e sessuato da un capo all'altro. Tutti lo sanno, a cominciare dagli utilizzatori. I malintesi pratici provengono piuttosto dalla profonda differenza tra i due generi di questioni. Senza formularlo sempre chiaramente, gli etnologi e i grecisti pensano che un simbolo non viene definito da ciò che vuol dire, ma da ciò che fa o da ciò che se ne fa. Vuol sempre dire il fallo, o qualcosa di analogo, solo che quel che vuol dire non dice a cosa serve. Insomma, non c'è interpretazione etnologica, per il semplice fatto che non c'è materiale etnografico: non ci sono che usi e funzionamenti. Su questo punto, sulla non-importanza cioè del «che cosa vuol dire», è possibile che gli etnologi abbiano molte cose da insegnare agli psicanalisti. Quando i grecisti si oppongono all'Edipo freudiano, ci si guarderà dal credere che contrappongano altre interpretazioni a quella psicanalitica. Può darsi che gli etnologi e i grecisti costringano gli psicanalisti a fare infine per conto loro una scoperta simile: cioè che non c'è né materiale inconscio né interpretazione psicanalitica, ma solo usi, usi analitici delle sintesi dell'inconscio che non si lasciano definire né dall'assegnazione di un significante né dalla determinazione di significati. La sola questione è: come funziona. La schizoanalisi rinuncia ad ogni interpretazione, perché rinuncia deliberatamente a scoprire un materiale inconscio: l'inconscio non vuol dir nulla. In compenso, l'inconscio fa macchine, che son quelle del desiderio e di cui la schizoanalisi scopre l'uso e il funzionamento nell'immanenza delle macchine sociali. L'inconscio non dice nulla, congegnà. Non è espressivo o rappresentativo, ma produttivo. Un simbolo è unicamente una macchina sociale che funziona come macchina desiderante, una macchina desiderante che funziona nella macchina sociale, un investimento della macchina sociale da parte del desiderio.

Si è spesso detto e mostrato che un'istituzione, non diversamente da un organo, non si spiega col suo uso. Una formazione biologica, una formazione sociale non si formano allo stesso modo in cui funzionano. Così non c'è funzionalismo biologico, sociologico, linguistico, ecc., a livello dei grandi insiemi specificati. Ma non è lo stesso per le macchine desideranti come elementi molecolari: qui l'uso, la funzione, la produzione, la formazione fanno un tutt'uno. Ed è questa sintesi di desiderio a spiegare, in tali o tal'altre condizioni determinate, gli insiemi molarì *col* loro uso specifico in un campo biologico, sociale, o linguistico. In realtà, le grandi macchine molarì presuppongono dei legami prestabiliti che il loro uso non spiega, poiché ne deriva. Solo le macchine desideranti producono i legami secondo cui funzionano, e funzionano improvvisandoli, inventandoli, formandoli. Un funzionalismo molare è dunque un funzionalismo che non è andato abbastanza lontano, che non ha raggiunto le regioni ove il desiderio congegnà, indipendentemente dalla natura macroscopica di quel che congegnà: elementi organici, sociali, linguistici, ecc., messi a cuocere tutti insieme in una stessa marmitta. Il funzionalismo deve conoscere come unità-molteplicità soltanto le macchine desideranti stesse, e le configurazioni ch'esse formano in tutti i settori d'un campo di produzione (il «fatto totale»). Una catena magica riunisce vegetali, pezzi d'organi, un lembo di vestito, un'immagine di

papà, forme e parole: non si chiederà quel che ciò voglia dire, ma quale macchina venga così montata, quali flussi e quali tagli, in relazione con altri tagli ed altri flussi. Analizzando il simbolismo del ramo forcuta presso i Ndembu, Victor Turner mostra che i nomi che gli vengono dati fanno parte di una catena che mobilita tanto le specie e proprietà degli alberi da cui è tratto, che i nomi di tali specie e i procedimenti tecnici con cui lo si tratta. Non si preleva meno nelle catene significanti che nei flussi materiali. Il senso esegetico (quel che si dice della cosa) non è che un elemento tra altri, e meno importante dell'uso operatorio (quel che se ne fa) o del funzionamento posizionale (il rapporto con altre cose in uno stesso complesso), secondo i quali il simbolo non si trova mai in una relazione biunivoca con ciò che vorrebbe dire, ma ha sempre una molteplicità di referenti, «sempre multivoco e polivoco»³⁷. Analizzando l'oggetto magico *buti* presso i Ku-kuya del Congo, Pierre Bonnafé mostra come esso sia inseparabile dalle sintesi pratiche che lo producono, lo registrano, lo consumano: la connessione parziale e non specifica che compone frammenti del corpo del soggetto con quelli d'un animale; la disgiunzione inclusiva che registra l'oggetto nel corpo del soggetto, e trasforma quest'ultimo in uomoanimale; la congiunzione residua che fa subire al «reliquato» un lungo viaggio prima di sotterrarlo o di immergerlo³⁸. Gli etnologi oggi ritrovano un vivo interesse per il concetto ipotetico di feticcio sicuramente per influsso della psicanalisi. Ma si direbbe che la psicanalisi dà loro altrettante ragioni per dubitare della nozione che per richiamarvi la loro attenzione. Mai infatti la psicanalisi ha maggiormente detto Fallo-Edipo-e-Castrazione che a proposito del feticcio. L'etnologo ha invece la sensazione che si tratta di un problema di potere politico, di forza economica, di potenza religiosa inseparabili dal feticcio, anche quando il suo uso è individuale e privato. Per esempio i capelli, i riti di taglio e di acconciatura: è interessante ricondurre questi riti all'entità fallo come significante la «cosa separata», e ritrovare ovunque il padre come rappresentante simbolico della separazione? Non è forse restare a livello di quel che ciò vuol dire? L'etnologo si trova di fronte a un flusso di capelli, i tagli d'un tal flusso, quel che passa da uno stato all'altro attraverso il taglio. Come dice Leach, i capelli in quanto oggetto parziale o parte separabile del corpo non rappresentano un fallo aggressore e separato: essi *sono* una cosa in se stessa, un pezzo materiale in un apparecchio per aggredire, in una macchina per separare.

Una volta di più, non si tratta di sapere se il fondo di un rito sia sessuale, o se occorra tener conto di dimensioni politiche, economiche e religiose che vanno al di là della sessualità. Finché si pone il problema in questo modo, finché si impone una scelta tra la libido e il numen, il malinteso tra etnologi e psicanalisti non può che accentuarsi — così come non cessa di crescere tra grecisti e psicanalisti a proposito di Edipo. Edipo, il despota dal piede deforme, è evidentemente tutta una faccenda politica che mette alle prese la macchina dispotica colla vecchia macchina territoriale primitiva (dove insieme la negazione e la persistenza dell'autoctonia, ben sottolineate da Lévi-Strauss). Ma tutto questo non è sufficiente per desessualizzare il dramma, anzi. In realtà, tutto dipende da come si concepisce la sessualità è l'investimento libidinale. Si devono ricondurre ad un avvenimento o a un «sentito», che resta malgrado tutto familiare ed intimo, l'intimo sentito edipico, anche quando lo si interpreta strutturalmente, in nome del significante puro? Oppure si debbono aprire sulle determinazioni d'un campo sociale storico, dove i settori economico, politico, religioso vengono investiti dalla libido per se stessi, e non sono dunque le derivate d'un papà-mamma. Nel primo caso, si considerano grandi insiemi molar, grandi macchine sociali — il campo economico, politico, ecc. — salvo a cercare *quel che vogliono dire* applicandoli ad un insieme familiare astratto che si suppone contenga il segreto della libido: si resta così nel quadro della rappresentazione. Nel secondo caso, si oltrepassano questi grandi insiemi, ivi compresa la famiglia, verso gli elementi molecolari che formano i pezzi e i congegni di macchine desideranti. Si cerca come queste macchine

desideranti *funzionino*, come investano e subdeterminino le macchine sociali ch'esse costituiscono su grande scala. Si toccano allora le regioni d'un inconscio produttivo, molecolare, micrologico o micropsichico, che non vuol più dir nulla e non rappresenta più nulla. La sessualità non è più considerata come un'energia specifica che unisce persone derivate dai grandi insiemi, ma come l'energia molecolare che mette in connessione delle molecole-oggetti parziali (libido), che organizza disgiunzioni inclusive sulla molecola gigante del corpo senza organi (numen), e distribuisce stati secondo campi di presenza o zone d'intensità (voluptas). Le macchine desideranti, infatti, sono esattamente questo: la microfisica dell'inconscio, gli elementi del microinconscio. Ma, in quanto tali, esse non esistono mai indipendentemente dagli insiemi molari storici, dalle formazioni molari macroscopiche ch'esse costituiscono statisticamente. In questo senso non c'è che desiderio e campo sociale. Sotto gli investimenti consci delle formazioni economiche, politiche, religiose, ecc., operano investimenti sessuali inconsci, microinvestimenti che mostrano come il desiderio sia presente in un campo sociale, e come se lo associ in quanto campo statisticamente determinato a lui connesso. Le macchine desideranti funzionano nelle macchine sociali, come se conservassero il loro regime proprio nell'insieme molare che esse formano a livello dei grandi numeri. Un simbolo, un feticcio, sono manifestazioni di macchina desiderante. La sessualità non è per nulla una determinazione molare rappresentabile in un insieme familiare, ma la subdeterminazione molecolare che funziona negli insiemi sociali, e secondariamente familiari, che tracciano il campo di presenza e di produzione del desiderio: tutto un inconscio non-edipico, che non produrrà Edipo se non come una delle sue formazioni statistiche secondarie («complesse»), in seguito ad una storia che mette in gioco il divenire delle macchine sociali, e il loro regime raffrontato a quello delle macchine desideranti.

5. La rappresentazione territoriale.

La rappresentazione è dunque sempre una repressione-rimozione, della produzione desiderante, ma in modi molto diversi, secondo la formazione sociale considerata. Il sistema della rappresentazione ha tre elementi in profondità, il rappresentante rimosso, la rappresentazione rimovente e il rappresentato spostato. Ma anche le istanze che li attualizzano sono variabili: ci sono migrazioni nel sistema. Non abbiamo alcuna ragione per credere all'universalità d'un unico ed identico apparato di rimozione socio-culturale. Si può parlare d'un coefficiente d'affinità più o meno grande tra le macchine sociali e le macchine desideranti, a seconda che i loro regimi rispettivi siano più o meno prossimi, a seconda che le seconde abbiano più o meno probabilità di far passare le loro connessioni e le loro interazioni nel regime statistico delle prime, a seconda che le prime operino più o meno un movimento di stacco rispetto alle seconde, a seconda che gli elementi mortiferi vengano presi nel meccanismo del desiderio, incasellati nella macchina sociale, o al contrario si riuniscano in un istinto di morte che si propaga in tutta la macchina sociale e schiaccia il desiderio. Il fattore principale, sotto tutti questi aspetti, è il tipo o il genere d'iscrizione sociale, il suo alfabeto, i suoi caratteri: in effetti, l'iscrizione sul socius è l'agente d'una rimozione secondaria o rimozione «propriamente detta», che si trova necessariamente in relazione con l'iscrizione desiderante del corpo senza organi e con la rimozione primaria che esso esercita già nel campò del desiderio; ora tale rapporto è essenzialmente variabile. C'è sempre rimozione sociale, ma l'apparato di rimozione varia, particolarmente in funzione di ciò che svolge il ruolo del rappresentante su cui si esercita. È possibile in tal senso che i codici primitivi, nel momento stesso in cui si applicano con un massimo

di vigilanza e di estensione sui flussi del desiderio, concatenandoli in *un sistema della crudeltà*, conservino un'affinità infinitamente maggiore con le macchine desideranti che non l'assiomatica capitalistica, che tuttavia libera i flussi decodificati. In realtà, il desiderio non è ancora intrappolato, non è ancora introdotto in una serie di vicoli ciechi, i flussi non hanno perso nulla della loro polivocità, e il semplice rappresentato nella rappresentazione non ha ancora preso il posto del rappresentante. Per valutare comunque la natura dell'apparato di rimozione e i suoi effetti sulla produzione desiderante bisogna quindi tener conto non solo degli elementi della rappresentazione così come s'organizzano in profondità, ma del modo in cui la rappresentazione stessa si organizza in superficie, sulla superficie d'iscrizione del socius.

La società non è scambista, il socius è iscrittore: non scambiare, ma marcare i corpi, che sono la terra. Abbiamo visto che il regime del debito derivava direttamente dalle esigenze di questa iscrizione selvaggia. Il debito infatti è l'unità d'alleanza, e l'alleanza è la rappresentazione stessa. L'alleanza appunto codifica i flussi del desiderio e, tramite il debito, dà all'uomo una memoria delle parole. È essa a rimuovere la grande memoria filiativa intensa e muta, l'influsso germinale come rappresentante dei flussi non codificati che sommergerebbero tutto. È il debito a comporre le alleanze con le filiazioni divenute estese, per formare e forgiare un sistema in estensione (rappresentazione) sulla rimozione delle intensità notturne. L'alleanza-debito corrisponde a ciò che Nietzsche descriveva come il lavoro preistorico dell'umanità: servirsi della più crudele mnemotecnica, sulla viva carne, per imporre una memoria delle parole a partire dalla rimozione della vecchia memoria biocosmica. Ecco perché è così importante individuare nel debito una conseguenza diretta della iscrizione primitiva, invece di farne (e di fare delle iscrizioni stesse) un mezzo indiretto dello scambio universale. Alla questione che Mauss aveva lasciata aperta (il debito viene prima dello scambio, o non è che un modo di scambio, un mezzo al servizio dello scambio?) Lévi-Strauss sembra aver dato una risposta categorica: il debito non è che una sovrastruttura, una forma conscia ove si monetizza la realtà sociale inconscia dello scambio³⁹. Non si tratta di una discussione teorica sui fondamenti; tutta la concezione della pratica sociale, e i postulati da essa veicolati, si trovano qui coinvolti; e con essi tutto il problema dell'inconscio. Se infatti lo scambio è il fondo delle cose, perché non deve aver l'aria di uno scambio, soprattutto di uno scambio? Perché bisogna che sia un dono, o un contro dono, e non uno scambio? E perché bisogna che il donatore, per ben mostrare che non si aspetta uno scambio magari differito, sia anche nella posizione di colui che viene derubato? È il furto ad impedire al dono e al contro dono di entrare in una relazione scambista. Il desiderio ignora lo scambio, *non conosce che il furto e il dono*, talora l'uno nell'altro per effetto di un'omosessualità primaria. È la macchina amorosa antiscambista che Joyce ritroverà negli *Esuli* e Klossowski in *Roberta*. «Tutto avviene come se, nell'ideologia gurmanché, una donna non potesse essere se non data (e abbiamo il lityuatieli), o rapita, portata via, dunque in un certo qual modo rubata (e abbiamo il lipwotali); ogni unione che possa troppo manifestamente apparire come il risultato di uno scambio diretto tra due lignaggi o segmenti di lignaggi è, in questa società, se non proibita, di certo ampiamente disapprovata»⁴⁰. Si dirà forse che il desiderio ignora lo scambio perché lo scambio è l'inconscio del desiderio? In virtù forse delle esigenze dello scambio generalizzato? Ma con quale diritto dichiarare che i tagli di debito sono secondari rispetto ad una totalità «più reale»? E tuttavia lo scambio è conosciuto, conosciutissimo — ma come ciò che deve essere scongiurato, incasellato, severamente reticolato affinché non si sviluppi alcun valore corrispondente come valore di scambio che introdurrebbe l'incubo di un'economia mercantile. Il mercato primitivo procede per mercanteggiamento più che per fissazione d'un equivalente, che comporterebbe una decodificazione dei flussi e il crollo del modo d'iscrizione sul socius. Siamo

ricondotti al punto di partenza: il fatto che lo scambio sia inibito o scongiurato non prova nulla circa la sua realtà primaria, ma al contrario dimostra che l'essenziale non è tanto di scambiare, quanto di iscriverne e di marcare. E quando si fa dello scambio una realtà inconscia, si ha un bell'invocare i diritti della struttura, e la necessaria inadeguazione degli atteggiamenti e delle ideologie rispetto a tale struttura; in realtà non si fa che ipostatizzare i principi d'una psicologia scambista per render conto di istituzioni di cui si riconosce d'altra parte che non sono di scambio. E soprattutto che si fa dello stesso inconscio, se non ridurlo esplicitamente ad una *forma vuota*, da cui il desiderio è assente o espulso? Una tal forma può definire un preconsciouso, non certo l'inconscio. E infatti se è vero che l'inconscio non ha materiale o contenuto, non è certo a vantaggio d'una forma vuota, ma perché è sempre e già macchina funzionante, macchina desiderante e non struttura anoressica.

La differenza tra macchina e struttura appare nei postulati che animano implicitamente la concezione strutturale scambista del socius, con i correttivi che occorre introdurre perché la struttura sia atta a funzionare. In primo luogo, si evita difficilmente nelle strutture di parentela di prendere le alleanze come se derivassero dalle linee di filiazione e dai loro rapporti, benché le alleanze laterali e i blocchi di debito condizionino le filiazioni estese nel sistema in estensione, e non il contrario. In secondo luogo, si tende a fare di quest'ultimo una combinatoria logica, invece di prenderlo per quel che è, sistema fisico in cui si distribuiscono intensità, di cui le une si annullano e bloccano una corrente, mentre le altre la fanno passare, ecc.: l'obiezione secondo cui le qualità sviluppate nel sistema non sono solo oggetti fisici, «ma anche dignità, cariche, privilegi», sembra indicare un misconoscimento del ruolo degli incommensurabili e delle ineguaglianze nelle condizioni del sistema. Appunto, in terzo luogo, la concezione strutturale scambista ha tendenza a postulare una sorta di equilibrio di prezzi, d'equivalenza o d'eguaglianza primarie nei principi, salvo a spiegare che le ineguaglianze si introducono necessariamente nelle conseguenze. Nulla è più significativo, a questo proposito, della polemica tra Lévi-Strauss e Leach a proposito del matrimonio kachin; invocando un «conflitto tra le condizioni egualitarie dello scambio generalizzato e le sue conseguenze aristocratiche», Lévi-Strauss fa come se Leach avesse creduto che il sistema fosse in equilibrio. Tuttavia il problema è tutt'altro: si tratta di sapere se lo squilibrio è patologico e consequenziale, come crede Lévi-Strauss, o se è funzionale e principale, come pensa Leach⁴¹. L'instabilità è derivata rispetto ad un ideale di scambio, oppure già data nei presupposti, compresa nell'eterogeneità dei termini che compongono le prestazioni e le controprestazioni? Più si fa attenzione alle transazioni economiche e politiche veicolate dalle alleanze, alla natura delle controprestazioni che vengono a compensare lo squilibrio delle prestazioni di donne, e generalmente al modo originale in cui l'insieme delle prestazioni è valutato in una particolare società, meglio si rivela il carattere necessariamente aperto del sistema in estensione, e insieme il meccanismo primitivo del plusvalore come plusvalore di codice. Ma — ed è questo il quarto punto - la concezione scambista deve postulare un sistema chiuso, e portare alla struttura l'appoggio d'una concezione psicologica («la fiducia nel fatto che il ciclo si chiuderà»). Non solo l'apertura essenziale dei blocchi di debiti secondo le alleanze laterali e le generazioni successive, ma soprattutto il rapporto delle formazioni statistiche coi loro elementi molecolari vengono allora rinviati alla semplice realtà empirica in quanto inadeguata al modello strutturale⁴². Ora tutto questo, in ultimo luogo, dipende da un postulato che non grava meno sull'etnologia scambista di quanto non abbia determinato l'economia politica borghese: la riduzione della riproduzione sociale alla sfera della circolazione. Ci si sofferma sul movimento oggettivo apparente così come è descritto sul socius, senza tener conto dell'istanza reale che lo iscrive e delle forze, economiche e politiche, colle quali è iscritto; non si vede che l'alleanza è la forma in cui il socius s'appropria le connessioni di lavoro nel regime disgiuntivo delle sue

iscrizioni. «Dal punto di vista dei rapporti di produzione, infatti, la circolazione delle donne appare come una ripartizione della forza-lavoro, ma, nella rappresentazione ideologica che la società si dà della sua base economica, questo aspetto si annulla di fronte ai rapporti di scambio che, tuttavia, sono semplicemente la forma assunta da tale ripartizione nella sfera della circolazione: isolando il momento della circolazione nel processo di produzione, l'etnologia ratifica tale rappresentazione», e conferisce l'estensione coloniale che le è propria all'economia borghese⁴³. In questo senso appunto l'essenziale ci è parso essere non lo scambio e la circolazione che dipendono strettamente dalle esigenze dell'iscrizione, ma l'iscrizione stessa, coi suoi tratti di fuoco, il suo alfabeto nei corpi e i suoi blocchi di debiti. La struttura molle non funzionerebbe mai, e non farebbe circolare, senza il duro elemento macchinico che presiede alle iscrizioni.

Le formazioni selvagge sono orali, vocali, ma non perché manchino d'un sistema grafico: una danza sulla terra, un disegno su una parete, un marchio sul corpo costituiscono un sistema grafico, un geo-grafismo, una geografia. Queste formazioni sono orali appunto perché possiedono un sistema grafico indipendente dalla voce, che non si allinea su di essa né ad essa si subordina, ma le è connessa, coordinata «in un'organizzazione in qualche modo radiante» e pluridimensionale. (E bisogna dire il contrario della scrittura lineare: le civiltà non cessano di essere orali se non a forza di perdere l'indipendenza e le dimensioni proprie del sistema grafico; proprio quando si allinea sulla voce il grafismo la soppianta e induce una voce fittizia). Leryi-Gourhan ha ammirevolmente descritto questi due poli eterogenei dell'iscrizione selvaggia o della rappresentazione territoriale: la coppia voce-audizione, e mano-grafia⁴⁴. Come funziona una tal macchina? Perché in realtà funziona: la voce è come una voce d'alleanza, cui si coordina senza somiglianza una grafia, dalla parte della filiazione estesa. Sul corpo della fanciulla è posta la zucca dell'escissione. Fornita dal lignaggio del marito, è la zucca a servire da conduttore alla voce d'alleanza: ma il grafismo deve essere tracciato da un membro del clan della fanciulla. L'articolazione dei due elementi avviene sul corpo stesso, e costituisce il segno, che non è somiglianza o imitazione, né effetto di significante, ma posizione e produzione di desiderio: «Perché la trasformazione della fanciulla diventi pienamente effettiva, deve operarsi un contatto diretto tra il ventre di questa da una parte, la zucca e i segni iscritti su di lei dall'altra. La fanciulla deve impregnarsi fisicamente dei segni della procreazione ed incorporarseli. Il significato degli ideogrammi non è mai insegnato alle fanciulle nel corso dell'iniziazione. Il segno agisce attraverso l'iscrizione nel corpo... L'iscrizione d'un marchio sul corpo non ha solo qui valore di messaggio, ma è uno strumento d'azione che agisce sul corpo stesso... I segni governano le cose che significano, e l'artigiano dei segni, lungi dall'essere un semplice imitatore, compie un'opera che ricorda l'opera divina»⁴⁵. Ma come spiegare il ruolo della vista, indicato da Leroi-Gourhan, tanto nella contemplazione della faccia che parla quanto nella lettura del grafismo manuale? O, più precisamente: in virtù di cosa l'occhio è in grado di cogliere una terribile equivalenza tra la voce d'alleanza che infligge ed obbliga, e il corpo afflitto dal segno che una mano incide su di esso? Non si deve forse aggiungere un terzo aspetto agli altri due, un terzo elemento del segno: occhio-dolore, oltre a voce-audizione e a mano-grafia? Il paziente nei rituali d'afflizione non parla, ma riceve la parola. Non agisce, ma è passivo sotto l'azione grafica, riceve il tampone del segno. E il suo dolore, cos'è se non un piacere per l'occhio che lo guarda, l'occhio collettivo o divino che non è animato da alcuna idea di vendetta, ma è il solo capace di cogliere il sottile rapporto tra il segno inciso nel corpo e la voce uscita da una faccia — tra il marchio e la maschera. Tra questi due elementi del codice, il dolore è come il plusvalore che l'occhio trae, cogliendo l'effetto della parola attiva sul corpo, ma anche la reazione del corpo in quanto è agito. Proprio questo si deve chiamare sistema del debito o rappresentazione territoriale: voce che parla o salmodia, segno marcato in piena carne,

occhio che trae godimento dal dolore — son questi i tre lati d'un triangolo selvaggio che forma un territorio di risonanza e di ritenzione, *teatro della crudeltà* che implica la triplice indipendenza della voce articolata, della mano grafica e dell'occhio apprezzato-re. Ecco come s'organizza in superficie la rappresentazione territoriale, assai prossima ancora ad una macchina desiderante occhio-mano-voce. Triangolo magico. Tutto è attivo, agito o reagito in questo sistema, l'azione della voce d'alleanza, la passione del corpo di filiazione, la reazione dell'occhio che valuta le declinazioni di entrambi. Scegliere la pietra che farà del giovane Guayaki un uomo, con *sufficiente* male e dolore, fendendogli la schiena per il lungo: «Deve avere un lato ben contundente - dice Clastres in un testo ammirevole - ma non come la scheggia di bambù che taglia troppo facilmente. Scegliere la pietra adeguata esige dunque *colpo d'occhio*. Tutto l'apparato di questa nuova cerimonia si riduce a questo: un ciottolo... Pelle solcata, terra scarificata, un solo ed identico marchio»⁴⁶.

Il grande libro dell'etnologia moderna è meno il *Saggio sul dono* di Mauss che la *Genealogia della morale* di Nietzsche. O tutt'al più dovrebbe esserlo. La *Genealogia* infatti, la seconda dissertazione, è un tentativo ed una riuscita senza pari per interpretare l'economia primitiva in termini di debito, nel rapporto creditore-debitore, eliminando ogni considerazione di scambio o di interesse «all'inglese». E se li si elimina dalla psicologia, non è per metterli nella struttura. Nietzsche non possiede che un materiale povero, del diritto germanico antico, un po' di diritto indù. Ma non esita come Mauss tra lo scambio e il debito (neppure Bataille esiterà, per l'ispirazione nietzschiana che lo anima). Mai si è posto in modo così acuto il problema fondamentale del socius primitivo, il problema dell'iscrizione, del codice, del marchio. L'uomo deve costituirsi tramite la rimozione dell'influsso germinale intenso; grande memoria biocosmica che farebbe passare il diluvio su ogni tentativo di collettività. Ma, al tempo stesso, come fargli una nuova memoria, una memoria collettiva che sia quella delle parole e delle alleanze, che declini le alleanze colle filiazioni estese, che le doti di facoltà di risonanza e di ritenzione, di prelievo e di stacco, e che operi così la codificazione dei flussi di desiderio come condizione del socius? La risposta è semplice: si tratta del debito, dei blocchi aperti di debito, mobili e finiti, questo straordinario composto della voce parlante, del corpo marcato e dell'occhio che gode. Tutta la stupidità e l'arbitrarietà delle leggi, tutto il dolore delle iniziazioni, tutto l'apparato perverso della repressione e dell'educazione, i ferri roventi e i procedimenti atroci hanno questo solo significato, *drizzare* l'uomo, marcarlo nella carne, renderlo capace d'alleanza, formarlo nella relazione creditore-debitore che, da ambo le parti, viene ad essere un affare di memoria (una memoria tesa verso il futuro). Lungi dall'essere l'apparenza assunta dallo scambio, il debito è l'effetto immediato o il mezzo diretto dell'iscrizione territoriale e corporea. Il debito deriva direttamente dall'iscrizione. Ancora una volta, non si invocherà qui vendetta alcuna, risentimento alcuno (non è su questa terra che nascono, come l'Edipo del resto). Il fatto che innocenti subiscano ogni marchio sul loro corpo deriva dall'autonomia rispettiva della voce e del grafismo, e anche dall'occhio autonomo che ne trae piacere. Non perché si sospetti chiunque, in anticipo, d'essere un cattivo debitore futuro: è piuttosto il contrario. È il cattivo debitore che deve essere compreso come se i marchi non avessero sufficientemente «preso» su di lui, come se fosse o fosse stato «demarcato». Non ha fatto se non estendere oltre i limiti consentiti lo scarto che separava la voce d'alleanza e il corpo di filiazione, al punto che bisogna ristabilire l'equilibrio con un sovrappiù di dolore. Nietzsche non lo dice, ma che importa? Proprio qui infatti si imbatte nella terribile equazione del debito, danno causato = dolore da subire. Come spiegare, si chiede, che il dolore del criminale possa servire da «equivalente» al danno che ha causato? Come ci si può «pagare» di sofferenza? Bisogna invocare un occhio che ne trae piacere (nulla a che vedere con la vendetta): quel che Nietzsche stesso chiama occhio estimatore, o occhio degli dei che amano

spettacoli crudeli, «a tal punto il castigo ha movenze di festa!» A tal punto il dolore fa parte d'una vita attiva e d'uno sguardo compiaciuto! L'equazione danno = dolore non ha nulla di scambista, e mostra in questo caso limite che il debito stesso non aveva nulla a che vedere con lo scambio. Semplicemente, l'occhio trae dal dolore che contempla un plusvalore di codice che compensa il rapporto rotto tra la voce d'alleanza cui il criminale è venuto meno, e il marchio che non era abbastanza penetrato nel suo corpo. Il crimine, rottura di connessione fono-grafica, ristabilita dallo spettacolo del castigo: giustizia primitiva, la rappresentazione territoriale ha tutto *previsto*.

Essa ha tutto previsto, codificando il dolore e la morte - tranne il modo in cui la *sua propria* morte le sarebbe venuta dal difuori. «Arrivano come il destino, senza causa, senza ragione, senza riguardi, senza pretesto, sono là con la rapidità del lampo, troppo terribili, troppo improvvisi, troppo convincenti, troppo *altri* per essere solo oggetto di odio. La loro opera consiste nel creare istintivamente forme, nel coniare impronte; sono gli artisti più involontari e più inconsci che esistano: là ove compaiono, in poco tempo appare qualcosa di nuovo, un congegno sovrano che è vivente, ove ogni parte, ogni funzione è delimitata e determinata, ove nulla trova posto se non ha prima il suo significato rispetto all'insieme. Non sanno, questi organizzatori nati, cosa sia lo sbaglio, la responsabilità, la deferenza; regna in essi lo spaventoso egoismo dell'artista dallo sguardo di bronzo, che si sa già giustificato nella sua opera, da sempre, come la madre nel figlio. Non è in loro che è germinata, lo si indovina, la cattiva coscienza - ma senza di loro non sarebbe cresciuta, quest'orribile pianta, essa non esisterebbe se, sotto l'urto dei loro colpi di martello, della loro tirannia d'artisti, una prodigiosa quantità di libertà non fosse scomparsa dal mondo, o almeno scomparsa agli occhi di tutti, costretta a passare allo stato latente»⁴⁷. Qui Nietzsche parla di taglio, di rottura, di salto. Chi sono questi *loro* che arrivano come la fatalità? («un'orda qualunque di bionde bestie da preda, una razza di conquistatori e di padroni, che, con la sua organizzazione guerriera congiunta con la forza di organizzare, fa cadere senza scrupoli le sue grinfie su una popolazione forse infinitamente superiore numericamente, ma anche inorganica...») Persino i più vecchi miti africani ci parlano di questi uomini biondi. Sono i *fondatori di Stato*. Nietzsche stabilirà altri tagli: quelli della città greca, del cristianesimo, dell'umanesimo democratico e borghese, della società industriale, del capitalismo e del socialismo. Ma è possibile che tutti, per diversi aspetti, presuppongano questo primo grande taglio, per quanto pretendano anche di respingerlo e di colmarlo. È possibile che, spirituale o temporale, tirannico o democratico, capitalistico o socialista, *non sia mai esistito che un solo Stato*, il cane-Stato che «parla in fumo e urla». E Nietzsche suggerisce il modo di procedere di questo nuovo socius: un terrore senza precedenti, rispetto a cui l'antico sistema della crudeltà, le forme di addestramento e di castigo primitive non sono nulla. Una distruzione concertata di tutte le codificazioni primitive o, peggio ancora, la loro conservazione derisoria, la loro riduzione allo stato di pezzi secondari nella nuova macchina, e nel nuovo apparato di rimozione. L'essenziale della macchina d'iscrizione primitiva, i blocchi di debito mobili, aperti e finiti, le «parcelle di destino», tutto ciò vien preso in un immenso ingranaggio *che rende il debito infinito* e non forma più che un'unica schiacciante fatalità: «Bisognerà, a partire da qui, che la prospettiva di una liberazione scompaia una volta per sempre nella bruma pessimistica, bisognerà che lo sguardo disperato si scoraggi di fronte ad un'impossibilità ferrea...» La terra diventa un asilo di alienati.

6. *La macchina dispotica barbarica.*

L'instaurazione della macchina dispotica o del socius barbarico può essere così riassunta: nuova alleanza e filiazione diretta. Il despota rifiuta le alleanze laterali e le filiazioni estese dell'antica comunità. Egli impone una nuova alleanza e si mette in filiazione diretta col dio: il popolo deve seguire. Saltare in una nuova alleanza, rompere con l'antica filiazione; questo si esprime in una macchina strana, o meglio in una macchina dello «strano» che ha come luogo il deserto, che impone le prove più dure, più sferzanti, e che attesta tanto la resistenza di un ordine antico quanto l'autenticazione del nuovo ordine. La macchina dello strano è grande macchina paranoica, poiché esprime la lotta col vecchio sistema, e contemporaneamente già gloriosa macchina celibe, in quanto allestisce il trionfo della nuova alleanza. Il despota è il paranoico (non vi sono più inconvenienti a sostenere una tale proposizione, dal momento che ci si è sbarazzati del familiarismo proprio alla concezione della paranoia nella psicanalisi e nella psichiatria, e si scorge nella paranoia un tipo d'investimento di formazione sociale). E nuovi gruppi perversi propagano l'invenzione del despota (forse l'hanno persino inventata per lui), diffondono la sua gloria e impongono il suo potere nelle città che fondano o conquistano. Ovunque passano un despota e il suo esercito, dottori, preti, scribi, funzionari fanno parte del suo corteo. Si direbbe che l'antica complementarità sia scivolata per formare un nuovo socius : non più il paranoico di boscaglia e il perverso di villaggio o di accampamento, ma il paranoico di deserto e i perversi di città.

In teoria, la formazione barbarica dispotica deve essere pensata in opposizione alla-macchina territoriale primitiva, sulle cui rovine si stabilisce: nascita d'un impero. Ma, in realtà, si può cogliere altresì il movimento di questa formazione, quando un impero si stacca da un impero precedente; 0 anche quando sorge il sogno d'un impero spirituale, là dove decadono gli imperi temporali. Può darsi che l'impresa sia innanzitutto militare e di conquista, può darsi che sia innanzitutto religiosa, la disciplina militare venendo convertita in ascetismo e coesione interna. Può darsi che il paranoico stesso sia una dolce creatura o una belva scatenata. Ma ritroviamo sempre la figura di questo paranoico e dei suoi perversi, il conquistatore e le sue truppe scelte, il despota e i suoi burocrati, il sant'uomo e i suoi discepoli, l'anacoreta e i suoi monaci, Cristo é il suo san Paolo. Mosè fugge la macchina egizia nel deserto, vi installa la sua nuova macchina, arca santa e tempio portatile, e dà al suo popolo un'organizzazione religioso-militare. Per riassumere l'impresa di san Giovanni Battista si dice: «Giovanni attacca alla base la dottrina centrale del giudaismo, quella dell'alleanza con Dio attraverso una filiazione che risale ad Abramo»⁴⁸. Questo è l'essenziale: si parla di formazione barbarica imperiale o di macchina dispotica ogni volta che vengono mobilitate le categorie di nuova alleanza e di filiazione diretta. E se ne parla, quale che sia il contesto di tale mobilitazione, in rapporto o meno con imperi precedenti, poiché attraverso queste vicissitudini la formazione imperiale si definisce sempre per un certo tipo di codice e d'iscrizione che si oppone di diritto alle primitive codificazioni territoriali. Poco importa il numero dell'alleanza: nuova alleanza e filiazione diretta sono categorie specifiche che appalesano un nuovo socius, irriducibile alle alleanze laterali e alle filiazioni estese declinate dalla macchina primitiva. Ciò che definisce la paranoia è questa potenza di proiezione, questa forza di ripartire da zero, d'oggettivare una trasformazione completa: il soggetto vien fuori dagli incroci alleanza-filiazione, s'installa al limite, all'orizzonte, nel deserto, soggetto di un sapere deterritorializzato che lo collega direttamente con Dio e lo connette al popolò. Per la prima volta si è ritirato alla vita e alla terra qualcosa che consentirà di giudicare la vita e di sorvolare la terra, principio di conoscenza paranoica. Tutto il gioco relativo delle alleanze e delle filiazioni è portato all'assoluto in questa nuova alleanza e in questa filiazione diretta.

Tuttavia, per capire la formazione barbarica, bisogna ricondurla non ad altre formazioni dello stesso genere con cui è in concorrenza, temporalmente o spiritualmente, secondo rapporti che

scompongono l'essenziale, ma alla formazione selvaggia primitiva ch'essa soppianta di diritto, e che continua ad assillarla. Proprio così Marx definisce la produzione asiatica: un'unità superiore dello Stato si instaura sulla base delle comunità rurali primitive, che conservano la proprietà del suolo, mentre lo Stato ne è il vero proprietario, conformemente al movimento oggettivo apparente che gli attribuisce il plusprodotto, gli porta le forze produttive nei grandi lavori, e lo fa apparire come causa delle condizioni collettive dell'appropriazione⁴⁹. Il corpo pieno come socius non è più la terra, ma il corpo del despota, il despota stesso o il suo dio. Le prescrizioni e interdetti che lo rendono spesso quasi incapace di agire ne fanno un corpo senza organi. È lui l'unico quasi-causa, la scaturigine e l'estuario del movimento apparente. Invece di stacchi mobili di catena significativa, un oggetto staccato è saltato fuori dalla catena; invece di prelievi di flussi, tutti i flussi convergono in un gran fiume costituito dal consumo del sovrano: mutamento radicale di regime nel feticcio o nel simbolo. Quel che conta non è la persona del sovrano, né la sua funzione, che può essere limitata. È la macchina sociale che è profondamente mutata: invece della macchina territoriale, la «megamacchina» di Stato, piramide funzionale che ha il despota al vertice, motore immobile, l'apparato burocratico come superficie laterale e organo di trasmissione, gli abitanti dei villaggi alla base come pezzi lavorativi. Gli stock sono oggetto d'un accumulo, i blocchi di debito diventano una relazione infinita sotto forma di tributo. Tutto il plusvalore di codice è oggetto d'appropriazione. Questa conversione attraversa tutte le sintesi, quelle di produzione con la macchina idraulica, la macchina mineraria, l'iscrizione con la macchina contabile, la macchina per scrittura, la macchina monumentale, il consumo infine col mantenimento del despota, della sua corte e della casta burocratica. Invece di vedere nello Stato il principio d'una territorializzazione che iscrive la gente secondo la residenza, si deve scorgere nel principio di residenza l'effetto d'un movimento di deterritorializzazione che divide la terra come un oggetto e sottopone gli uomini alla nuova iscrizione imperiale, al nuovo corpo pieno, al nuovo socius.

«Arrivano come il destino,... sono là con la rapidità del lampo, troppo terribili, troppo improvvisi...» In effetti la morte del sistema primitivo viene sempre dal di fuori, la storia è fatta di contingenze e di incontri. Come una nube venuta dal deserto i conquistatori sono là: «Impossibile capire come siano penetrati», come abbiano attraversato «tanti altipiani deserti, tante vaste pianure fertili... Tuttavia sono là, e ogni mattina sembra aumentare il loro numero... Intrattenersi con loro, impossibile! Non conoscono la nostra lingua»⁵⁰. Ma questa morte che viene dal di fuori, è quella stessa che saliva da dentro: l'irriducibilità generale dell'alleanza alla filiazione, l'indipendenza dei gruppi d'alleanza, il modo in cui servivano da elemento conduttore alle relazioni economiche e politiche, il sistema dei ranghi primitivi, il meccanismo del plusvalore, tutto ciò abbozzava già formazioni dispotiche e ordini di caste. E come distinguere il modo in cui la comunità primitiva diffida delle proprie istituzioni dei capi, scongiura o lega l'immagine del despota possibile che secerneva nel proprio seno, da quella in cui essa avvince il simbolo divenuto derisorio d'un antico despota che s'impose dall'esterno, tanto tempo fa? Non è sempre facile sapere se si tratta di una comunità primitiva che reprime una tendenza endogena, o che si ritrova bene o male dopo una terribile avventura esogena. Il gioco delle alleanze è ambiguo: siamo ancora al di qua della nuova alleanza, o già al di là, e come ricaduti in un al di qua residuo e trasformato? (Questione annessa: cos'è il feudalesimo?) Possiamo solo stabilire il momento preciso della formazione imperiale come quello della nuova alleanza esogena, non solo al posto delle antiche alleanze, ma *rispetto ad esse*. E questa nuova alleanza è tutt'altro che un trattato, un contratto. Infatti ciò che viene soppresso non è il vecchio regime delle alleanze laterali e delle filiazioni estese, ma solo il loro carattere determinante. Esse sussistono, più o meno modificate, più o meno accomodate dal grande paranoico, poiché

forniscono la materia del plusvalore. Proprio questo determina il carattere specifico della produzione asiatica: le comunità rurali autoctone sussistono, e continuano a produrre, a iscriverne, a consumare; lo Stato non ha anzi a che fare che con esse. Gli ingranaggi della macchina territoriale a lignaggi sussistono, ma non sono più che i pezzi lavorativi della macchina statale. Gli oggetti, gli organi, le persone e i gruppi conservano almeno una parte della loro codificazione intrinseca, ma questi flussi codificati dell'antico regime vengono surcodificati dall'unità trascendente che s'appropria il plusvalore. L'antica iscrizione rimane, ma ammattonata da e nell'iscrizione di Stato. I blocchi sussistono, ma sono diventati mattoni incasellati e incastrati, che non hanno più se non una mobilità d'obbligo. Le alleanze territoriali non sono rimpiazzate, ma si alleano soltanto alla nuova alleanza; le filiazioni territoriali non sono rimpiazzate, ma solo affiliate alla filiazione diretta. È come un immenso diritto di primogenitura su ogni filiazione, un immenso diritto di prima notte su ogni alleanza. Lo stock filiativo diventa oggetto d'un accumulo nell'altra filiazione, il debito d'alleanza diventa una relazione infinita nell'altra alleanza. È tutto il sistema primitivo a trovarsi mobilitato, requisito da una potenza superiore, soggiogato da nuove forze esterne, messo al servizio d'altri scopi, tant'è vero, diceva Nietzsche, che ciò che si definisce evoluzione di una cosa è «una successione costante di fenomeni d'assoggettamento più o meno violenti, più o meno indipendenti, senza dimenticare le resistenze che sorgono senza posa, i tentativi di metamorfosi effettuati per concorrere alla difesa e alla reazione, insomma i risultati positivi delle azioni in senso contrario».

Si è spesso notato che lo Stato comincia (o ricomincia) con due atti fondamentali, uno detto di territorialità per fissazione di residenza, l'altro detto di liberazione per abolizione dei piccoli debiti. Ma lo Stato procede per eufemismo. La pseudoterritorialità è il risultato d'una effettiva deterritorializzazione che sostituisce segni astratti ai segni della terra, e che fa della terra stessa l'oggetto d'una proprietà di Stato, o dei suoi servitori e funzionari più ricchi (e le cose non mutano un gran che, *da questo punto di vista*, quando lo Stato non fa più che garantire la proprietà privata d'una classe dominante che se ne distingue). L'abolizione dei debiti, quando ha luogo, è un mezzo per mantenere la ripartizione delle terre, e per impedire l'entrata in scena d'una nuova macchina territoriale, eventualmente rivoluzionaria e in grado di porre in tutta la sua ampiezza il problema agrario. In altri casi ove avviene una redistribuzione, il ciclo dei crediti viene mantenuto, nella nuova forma instaurata dallo Stato, il danaro. Poiché, di certo, il danaro non comincia col servire al commercio, o almeno non ha un modello commerciale autonomo. La macchina dispotica ha in comune con la macchina primitiva, confermandola sotto questo riguardo, l'orrore dei flussi decodificati, flusso di produzione, ma anche flussi mercantili di scambio e di commercio che sfuggirebbero al monopolio dello Stato, al suo reticolo, al suo tampone. La questione di E. Balazs, perché il capitalismo non sia nato in Cina nel xiii secolo, quando tutte le condizioni scientifiche e tecniche sembravano tuttavia poste, trova risposta nel fatto che lo Stato chiudeva le miniere non appena le riserve di metallo erano giudicate sufficienti, e conservava un monopolio o controllo stretto del commercio (il commerciante come funzionario)⁵¹. Il ruolo del danaro nel commercio dipende meno dal commercio stesso che dal suo controllo da parte dello Stato. Il rapporto del commercio col danaro è sintetico, non analitico. E, fondamentalmente, il danaro è indissociabile non dal commercio, ma dall'imposta come mantenimento dell'apparato di Stato. Basandosi sulle ricerche di Will, M. Foucault mostra come, in certe tirannidi greche, l'imposta sugli aristocratici e la distribuzione di danaro ai poveri erano un mezzo per ricondurre il danaro ai ricchi, per allargare singolarmente il regime dei debiti, per renderlo ancor più forte, prevenendo e reprimendo ogni riteritorializzazione possibile attraverso i dati economici del problema agrario⁵². (Come se i Greci avessero scoperto a loro modo ciò che gli Americani ritroveranno dopo il New Deal: che pesanti imposte di Stato sono

propizie ai buoni affari). Insomma, il danaro, la circolazione del danaro, è *il modo per rendere il debito infinito*. Ed ecco quel che celano i due atti di Stato: la residenza o territorialità di Stato inaugura il grande movimento di deterritorializzazione che subordina tutte le filiazioni primitive alla macchina dispotica (problema agrario); l'abolizione dei debiti o la loro trasformazione contabile preparano un servizio di Stato interminabile che subordina a sé tutte le alleanze primitive (problema del debito). Il creditore infinito, il credito infinito ha sostituito i blocchi di debito mobili e finiti. C'è sempre un monoteismo all'orizzonte del dispotismo: il debito diventa *debito d'esistenza*, debito dell'esistenza dei soggetti stessi. Viene il momento in cui il creditore non ha ancora prestato mentre il debitore non cessa di rendere, poiché rendere è un dovere, mentre prestare è una facoltà, come nella canzone di Lewis Carroll, la lunga canzone del debito infinito:

Un uomo può certo richiedere il dovuto,
ma quando si tratta di prestito,
può allora scegliere
il tempo che più gli aggrada⁵³.

Lo Stato dispotico, così come appare nelle condizioni più pure della produzione detta asiatica, ha due aspetti correlativi: da una parte sostituisce la macchina territoriale, forma un nuovo corpo pieno deterritorializzato; dall'altra conserva le antiche territorialità, e le incamera a titolo di pezzi o di organi di produzione nella nuova macchina. Esso trova di colpo la sua perfezione perché funziona sulla base delle comunità rurali disperse, come macchine preesistenti autonome o semiautonome dal punto di vista della produzione; ma, da questo stesso punto di vista, reagisce su di esse producendo le condizioni di grandi lavori che vanno al di là del potere delle comunità distinte. Sul corpo del despota, ha luogo una sintesi connettiva delle antiche alleanze con la nuova, una sintesi disgiuntiva che fa sì che le antiche filiazioni sciamino sulla filiazione diretta, riunendo tutti i soggetti nella nuova macchina. L'essenziale dello Stato è dunque la creazione d'una seconda iscrizione con cui il nuovo corpo pieno, immobile, monumentale, immutabile, si appropria tutte le forze e tutti gli agenti di produzione; ma questa iscrizione di Stato lascia sussistere le vecchie iscrizioni territoriali, a titolo di «mattoni» sulla nuova superficie. Ne deriva infine il modo in cui si attua la congiunzione delle due parti, le porzioni rispettive che toccano all'unità superiore proprietaria e alle comunità possidenti, alla surcodificazione e ai codici intrinseci, al plusvalore appropriato e all'usufrutto utilizzato, alla macchina di Stato e alle macchine territoriali. Come nella *Muraglia di Cina*, lo Stato è l'unità superiore trascendente che integra dei sottoinsiemi relativamente isolati, che funzionano separatamente, e cui assegna uno sviluppo a mattoni e un lavoro di costruzione a frammenti. Oggetti parziali sparsi attaccati al corpo senza organi. Nessuno quanto Kafka ha saputo mostrare che la legge non aveva nulla a che vedere con una totalità naturale armoniosa, immanente, ma agiva come unità formale eminente, *e regnava a questo titolo su frammenti e pezzi* (la muraglia e la torre). Così lo Stato non è primitivo, ma origine o astrazione; esso è l'essenza astratta originaria che non si confonde con gli inizi. «L'imperatore è il solo oggetto di tutti i nostri pensieri. Non l'imperatore regnante... Ne sarebbe l'oggetto, voglio dire, se lo conoscessimo, se avessimo su di lui la minima precisazione!... Il popolo non sa che imperatore regni, e il nome stesso della dinastia gli rimane incerto... Nei nostri villaggi, imperatori da tempo defunti salgono al trono, e uno di loro, che non vive più se non nella leggenda, ha appena promulgato un decreto di cui il prete dà lettura ai piedi dell'altare». Quanto ai sottoinsiemi stessi, macchine primitive territoriali, essi sono certo il concreto, la base e l'inizio concreti, ma i loro segmenti entrano qui in rapporti che corrispondono all'essenza, assumono appunto

questa forma di mattoni che assicura la loro integrazione nell'unità superiore, e il loro funzionamento distributivo, conforme ai disegni collettivi di questa stessa unità (grandi lavori, estorsione del plusvalore, tributo, schiavitù generalizzata). Due iscrizioni coesistono nella formazione imperiale, e si conciliano nella misura in cui una è ammattonata nell'altra, mentre l'altra cementa l'insieme e riconduce a sé produttori e prodotti (esse non han bisogno di parlare la stessa lingua). L'iscrizione imperiale incontra tutte le alleanze e filiazioni, le prolunga, le fa convergere sulla filiazione diretta del despota col dio, la nuova alleanza del despota col popolo. Tutti i flussi codificati della macchina primitiva vengono ora spinti sino ad una foce, ove la macchina dispotica li surcodifica. La *surcodificazione*, ecco l'operazione che costituisce l'essenza dello Stato, e che commisura la sua continuità e nello stesso tempo la sua rottura con le antiche formazioni: l'orrore di flussi di desiderio che non fossero codificati, ma anche l'instaurazione di una nuova iscrizione che surcodifica, e che fa del desiderio la cosa del sovrano, foss'anche istinto di morte. Le caste sono inseparabili dalla surcodificazione, e implicano «classi» dominanti che non si manifestano ancora come classi, ma si confondono con un apparato di Stato. Chi può toccare il corpo pieno del sovrano? Ecco un problema di casta. È la surcodificazione che destituisce la terra a vantaggio del corpo pieno deterritorializzato, e che, su questo corpo pieno, rende infinito il movimento del debito. Potenza di Nietzsche, aver sottolineato l'importanza d'un tal momento che inizia con i fondatori di stati, questi «artisti dallo sguardo di bronzo, che forgiavano un ingranaggio micidiale e spietato», e che drizzano di fronte ad ogni prospettiva di liberazione un'impossibilità di ferro. Non che, per l'esattezza, tale infinitivazione possa intendersi, come dice Nietzsche, come una conseguenza del gioco degli antenati, delle genealogie profonde e delle filiazioni estese; ma piuttosto, quando queste vengono cortocircuitate, rapite dalla nuova alleanza e filiazione diretta, ecco che l'antenato, il padrone dei blocchi mobili, e finiti, si trova destituito dal dio, l'organizzatore immobile dei mattoni e del loro circuito.

7. La rappresentazione barbarica o imperiale.

L'incesto con la sorella, l'incesto con la madre sono cose assai differenti. La sorella non è un sostituto della madre: una appartiene alla categoria connettiva d'alleanza, l'altra alla categoria disgiuntiva di filiazione. La prima è proibita in quanto le condizioni della codificazione territoriale esigono che l'alleanza non si confonda con la filiazione; la seconda, è invece proibita perché la discendenza nella filiazione non si pieghi sull'ascendenza. Per questo l'incesto del despota è duplice, in virtù della nuova alleanza e della filiazione diretta. Egli comincia con lo sposare *la* sorella. Ma questo matrimonio endogamico interdetto, egli lo compie fuori dalla tribù, in quanto è egli stesso fuori dalla sua tribù, all'esterno o ai limiti del territorio. È quel che Pierre Gordon mostrava in uno strano libro: la stessa regola che proscrive l'incesto deve prescriverlo a certuni. L'esogamia deve sfociare nella posizione di uomini fuori dalla tribù che sono abilitati per conto loro a contrarre un matrimonio endogamico e, per il potere temibile di questo matrimonio, a servire da iniziatori ai soggetti esogamici dei due sessi (il «defloratore sacro», l'«iniziatore rituale» sulla montagna o dall'altra parte dell'acqua)⁵⁴. Deserto, terra di fidanzamenti. Tutti i flussi convergono verso un tal uomo, tutte le alleanze si trovano incrociate da questa nuova alleanza che, le surcodifica. Il matrimonio endogamico fuori dalla tribù pone l'eroe nella situazione di surcodificare tutti i matrimoni esogamici nella tribù. È chiaro che l'incesto con la madre ha un tutt'altro significato: si

tratta questa volta della madre della tribù, così com'essa esiste nella tribù, così come l'eroe la trova penetrando nella tribù o la ritrova ritornandovi, dopo il suo primo matrimonio. Egli interseca le filiazioni estese con una filiazione diretta. L'eroe, iniziato o iniziante, diventa re. Il secondo matrimonio sviluppa le conseguenze del primo, ne deduce gli effetti. L'eroe comincia con lo sposare la sorella, poi sposa la madre. Il fatto che i due atti, con intensità diverse, possano essere agglutinati, assimilati, non impedisce che si abbiano qui due sequenze: l'unione con la principessa-sorella; l'unione con la madre-regina. L'incesto procede a coppie. L'eroe è sempre a cavallo tra due gruppi, il primo ove se ne va per trovare la sorella, l'altro ove ritorna per ritrovare la madre. Questo duplice incesto non ha come scopo di produrre un flusso, anche magico, ma di surcodificare tutti i flussi esistenti, e di fare in modo che nessun codice intrinseco, nessun flusso sottostante sfugga alla surcodificazione della macchina dispotica; garantisce così la fecondità generale proprio con la sua sterilità⁵⁵. Il matrimonio con la sorella è al di fuori, è la prova del deserto: esso esprime lo scarto spaziale con la macchina primitiva, offre uno sbocco alle antiche alleanze, fonda una nuova alleanza operando un'appropriazione generalizzata di tutti i debiti d'alleanza. Il matrimonio con la madre è il ritorno alla tribù; esso esprime lo scarto temporale con la macchina primitiva (differenza di generazioni) e costituisce la filiazione diretta che deriva dalla nuova alleanza, operando un'accumulo generalizzato di stock Altiavi. Entrambi sono necessari alla surcodificazione, come i due capi d'un legame per il nodo dispotico.

Fermiamoci qui: come è possibile tutto questo? Come è divenuto «possibile» l'incesto, e la proprietà manifesta o il sigillo del despota? Cosa sono, questa sorella, questa madre? Sorella e madre del despota stesso? Oppure la questione si pone altrimenti? Essa infatti concerne l'insieme del sistema della rappresentazione, quando cessa d'essere territoriale per diventare imperiale. Innanzitutto, presentiamo che gli elementi della rappresentazione in profondità hanno cominciato a muoversi: la migrazione cellulare è incominciata: essa porterà la cellula edipica da un luogo della rappresentazione ad un altro. Nella formazione imperiale, *l'incesto ha cessato di essere il rappresentante spostato del desiderio per diventare la rappresentazione rimovente stessa*. Infatti, non c'è dubbio, questo modo di far l'incesto, da parte del despota, di renderlo possibile, non consiste per nulla nel togliere l'apparato repressione-rimozione; al contrario, essa ne fa parte, ne cambia solo i pezzi, e per di più è sempre a titolo di rappresentante spostato che l'incesto occupa ora la posizione della rappresentazione rimovente. Un guadagno di più, insomma, una nuova economia nell'apparato rimovente repressivo, un nuovo marchio, una nuova durezza. Facile, troppo facile se bastasse rendere possibile l'incesto, attuarlo sovranamente, per far cessare l'esercizio della rimozione e il servizio della repressione. L'incesto regale barbarico è solo il modo per surcodificare i flussi di desiderio, non certo per liberarli. O Caligola, o Eliogabalo, o memoria folle degli imperatori scomparsi. L'incesto non essendo mai stato il desiderio, ma solo il suo rappresentante spostato, così come risulta dalla rimozione, la repressione non può che guadagnarci quand'esso viene al posto della rappresentazione stessa e si incarica a questo titolo della funzione rimovente (è quel che si vedeva già nella psicosi, ove l'intrusione del complesso nella coscienza, secondo il criterio tradizionale, non alleggeriva certo la rimozione del desiderio). Col nuovo posto dell'incesto nella formazione imperiale, si parla dunque solo d'una migrazione negli elementi in profondità della *rappresentazione*, che la renderà più estranea, più spietata, più definitiva o più «infinita» rispetto alla *produzione* desiderante. Ma questa migrazione non sarebbe mai possibile se correlativamente non si verificasse un considerevole mutamento negli altri elementi della rappresentazione, quelli che operano alla superficie del socius iscrittore.

Quel che muta singolarmente nell'organizzazione di superficie della rappresentazione, è il

rapporto tra voce e grafismo: i più antichi autori l'hanno visto chiaramente: è il despota che fa la scrittura, è la formazione imperiale che fa del grafismo una scrittura nel vero senso della parola. Legislazione, burocrazia, contabilità, esazione d'imposte, monopolio di Stato, giustizia imperiale, attività dei funzionari, storiografia, tutto s'iscrive nel corteo del despota. Torniamo al paradosso che risulta dalle analisi di Leroi-Gourhan: le società primitive sono orali, non perché manchino di grafismo, ma al contrario perché il grafismo in esse è indipendente dalla voce, e marca sui corpi segni che rispondono alla voce, che reagiscono alla voce, ma che sono autonomi e non si allineano su di essa; in compenso, le civiltà barbariche sono scritte, non perché abbiano perso la voce, *ma* perché il sistema grafico ha perduto la sua indipendenza e le sue dimensioni proprie, si è allineato sulla voce, si è subordinato alla voce, salvo ad estrarne un flusso astratto deterritorializzato ch'esso trattiene e fa risuonare nel codice lineare di scrittura. Insomma, il grafismo si mette a dipendere dalla voce in un movimento simultaneo, e induce una voce muta delle altezze o dell'al di là che si mette a dipendere dal grafismo. A forza di subordinarsi alla voce, la scrittura la soppianta. Jacques Derrida ha ragione nel dire che ogni lingua presuppone una scrittura originaria, se intende con questo l'esistenza e la connessione d'un qualunque grafismo (scrittura in senso lato). Ha ragione anche nel dire che non si possono quasi stabilire tagli, nella scrittura in senso stretto, tra i procedimenti pittografici, ideogrammatici e fonetici: c'è sempre e già allineamento sulla voce, e nello stesso tempo sostituzione alla voce (supplementarità): «il fonetismo non è mai onnipotente, ma ha sempre già cominciato a lavorare il significante muto». Ha ragione ancora quando lega misteriosamente la scrittura all'incesto. Ma secondo noi non sussiste nessun motivo per trarre conclusioni sulla costanza di un apparato di rimozione del tipo di una macchina grafica che procederebbe tanto per geroglifici che per fonemi⁵⁶. Infatti, c'è di sicuro un taglio che cambia tutto nel mondo della rappresentazione, tra questa scrittura in senso stretto e la scrittura in senso lato, cioè tra due regimi d'iscrizione del tutto diversi, grafismo che lascia la voce dominante a forza di esserne indipendente pur connettendosi ad essa, grafismo che domina o soppianta la voce a forza di dipenderne con procedimenti diversi e di subordinarsi ad essa. Il segno primitivo territoriale non vale che per se stesso, è posizione di desiderio in connessione molteplice, non è segno d'un segno o desiderio d'un desiderio, ignora la subordinazione lineare e la sua reciprocità: né pittogramma né ideogramma, esso è ritmo e non forma, zigzag e non linea, artefatto e non idea, produzione e non espressione. Cerchiamo di riassumere le differenze tra queste due forme di rappresentazione, quella territoriale e quella imperiale.

La rappresentazione territoriale è fatta innanzitutto di due elementi eterogenei, voce e grafismo: l'uno è una sorta di rappresentazione di parola costituita nell'alleanza laterale, l'altro è una sorta di rappresentazione di cosa (di *corpo*) instaurata nella filiazione estesa. L'uno agisce sull'altro, il secondo reagisce al primo, ciascuno con la sua potenza propria che si connota con quella dell'altro per attuare il grande compito della rimozione germinale intensa. Quel che viene rimosso, infatti, è il corpo pieno come fondo della terra intensa, che deve far posto al socius in estensione nel quale passano o non passano le intensità in questione. Bisogna che il corpo pieno della terra assuma un'estensione nel socius e come socius. Il socius primitivo si copre così di una rete ove non si cessa di saltare dalle parole alle cose, dai corpi alle appellazioni, secondo le esigenze estensive del sistema in lunghezza e in larghezza. Ciò che chiamiamo regime di connotazione, è un regime in cui la parola come segno vocale designa qualcosa, ma ove la cosa designata resta nondimeno segno, perché essa si scava da sé con un grafismo connotato sulla voce. L'eterogeneità, la soluzione di continuità, lo squilibrio tra i due elementi, vocale e grafico, è ripreso da un terzo elemento, quello visivo, occhio di cui si direbbe che *vede la parola* (la vede, non la legge) in quanto valuta il dolore del grafismo. J.-F. Lyotard ha tentato di descrivere in un altro contesto un tale sistema, ove la parola non

ha altra funzione se non designatrice, ma non costituisce da sola il segno; ciò che diventa segno è piuttosto la cosa o il corpo designato come tale, in quanto rivela una faccia sconosciuta definita su di esso, tracciata dal grafismo che risponde alla parola; lo scarto tra i due viene riempito dall'occhio, che «vede» la parola senza leggerla, nella misura in cui vaglia il dolore emesso dal grafismo in pieno corpo: l'occhio salta⁵⁷. Regime di connotazione, sistema della crudeltà, questo ci è sembrato essere il triangolo magico coi suoi tre lati, voce-audizione, grafismo-corpo, occhio-dolore: ove la parola è essenzialmente designatrice, ma ove il grafismo stesso fa segno con la cosa designata, e ove l'occhio va dall'uno all'altra, estraendo e commisurando la visibilità dell'una col dolore dell'altro. Tutto è attivo, agito, reagente nel sistema, tutto è in uso e in funzione. Cosicché, quando si considera l'insieme della rappresentazione territoriale, si è colpiti nel constatare la complessità dei reticoli di cui copre il socius: la catena dei segni territoriali non cessa di saltare da un elemento all'altro, irradiando in tutte le direzioni, emettendo degli stacchi ovunque ci siano flussi da prelevare, includendo disgiunzioni, consumando resti, estraendo plusvalori, connettendo parole, corpi e dolori, formule, cose e affetti, connotando voci, grafie, occhi, sempre in un uso polivoco: *un modo di saltare* che non si ritrova in un voler-dire, ancor meno in un significante. E, da questo punto di vista, l'incesto ci è parso impossibile, proprio perché esso non è nient'altro che un salto necessariamente fallito, il salto che va dalle appellazioni alle persone, dai nomi ai corpi: da un lato, l'al di qua rimosso delle appellazioni che non designano ancora persone, ma solo stati intensivi germinali; dall'altro, l'al di là rimovente che applica le appellazioni alle persone solo interdiciendo le persone che rispondono ai nomi di sorella, padre, madre... Tra i due, il poco profondo ruscello *ove non passa nulla*, ove le appellazioni non tengono sulle persone, ove le persone si sottraggono alla grafia, e ove l'occhio non ha più nulla da vedere, più nulla da valutare: l'incesto, semplice limite spostato, né rimosso né rimovente, ma solo rappresentante spostato del desiderio. A partire da questo momento, infatti, risulta chiaro che le due dimensioni della rappresentazione - la sua organizzazione di superficie con gli elementi voce-grafia-occhio, e la sua organizzazione in profondità con le istanze: rappresentante di desiderio-rappresentazione rimovente-rappresentato spostato - hanno un destino comune, come un sistema complesso di corrispondenze in seno ad una data macchina sociale.

Ora è tutto questo a trovarsi sconvolto in un nuovo destino, con la macchina dispotica e la rappresentazione imperiale. In primo luogo, il grafismo si allinea, si piega sulla voce e diventa scrittura. Nello stesso tempo esso induce la voce non più come quella dell'alleanza ma come quella della *nuova alleanza*, voce fittizia d'ai di là che si esprime nel flusso di scrittura come *filiazione diretta*. Queste due fondamentali categorie dispotiche costituiscono altresì il movimento del grafismo che, tutt'insieme, si subordina alla voce per subordinarsi la voce, soppiantare la voce. Si produce allora uno schiacciamento del triangolo magico: la voce non canta più, ma detta, decreta; la grafia non danza più e cessa di animare i corpi, ma si scrive irrigidita su tavole, pietre e libri; l'occhio si mette a leggere (la scrittura non comporta, ma implica una sorta di accecamento, una perdita di visione e d'apprezzamento, ed è ora l'occhio ad aver male, benché acquisti anche altre funzioni). O meglio, non possiamo dire che il triangolo magico sia completamente schiacciato: esso sussiste come base, e come mattone, nel senso che il sistema territoriale continua a funzionare nell'ambito della nuova macchina. Il triangolo è diventato base per una piramide di cui tutte le facce fanno convergere l'elemento vocale, grafico, visuale verso l'eminente unità del despota. Se si definisce piano di consistenza il regime della rappresentazione in una macchina sociale, è evidente che esso è cambiato, che è diventato il piano della subordinazione, non più della connotazione. Ed ecco appunto, in secondo luogo, l'essenziale: il piegarsi della grafia sulla voce ha fatto saltar fuori dalla catena un oggetto trascendente, voce muta da cui tutta la catena sembra ora dipendere, e rispetto alla quale ora

si linearizza. La subordinazione del grafismo alla voce induce una voce fittizia delle altezze che non si esprime più, inversamente, se non attraverso i segni di scrittura ch'essa emette (rivelazione). È forse questo il primo montaggio d'operazioni formali che condurranno ad Edipo (paralogismo dell'estrapolazione): un piegarsi o un insieme di relazioni biunivoche, che approda all'esaurimento d'un oggetto staccato, e la linearizzazione della catena che deriva da questo oggetto. Forse ha inizio qui la questione del «cosa vuol dire?», e i problemi d'esegesi hanno il sopravvento su quelli dell'uso e dell'efficacia. Cosa hanno voluto dire l'imperatore, il dio? Invece di segmenti di catena sempre staccabili, un oggetto staccato da cui dipende tutta la catena; invece d'un grafismo polivoco a fior del reale, una biunivocizzazione che forma il trascendente donde vien fuori una linearità; invece di segni non significanti che compongono i reticoli d'una catena territoriale, un significante dispotico donde derivano uniformemente tutti i segni, e un flusso deterritorializzato di scrittura. Si sono anche visti uomini bere questo flusso. Zempleni mostra come, in certe regioni del Senegai, l'Islam sovrappone un piano di subordinazione all'antico piano di connotazione dei valori animistici: «La parola divina o profetica, scritta o recitata, è il fondamento di questo universo; la trasparenza della preghiera fa posto all'opacità del rigido versetto arabo; il verbo si irrigidisce in formule la cui potenza è assicurata dalla verità della Rivelazione e non da un'efficacia simbolica o incantatoria... La scienza del marabutto rimanda infatti ad una gerarchia di nomi, di versetti, di cifre e di esseri corrispondenti» e, se occorre, si metterà il versetto in una bottiglia riempita d'acqua pura, *si berrà l'acqua del versetto*, con cui ci si strofinerà il corpo, ci si laveranno le mani⁵⁸. La scrittura, primo flusso deterritorializzato e bevibile perché sgorga dal significante dispotico. Cos'è infatti il significante in prima istanza, cos'è rispetto ai segni territoriali non significanti, quando salta fuori dalle loro catene e impone, sovrappone un piano di subordinazione al loro piano di connotazione immanente? Il significante, è il segno diventato segno del segno, il segno dispotico avendo sostituito il segno territoriale, avendo varcata la soglia di deterritorializzazione; *il significante è solo il segno stesso deterritorializzato*. Il segno diventato *lettera*. Il desiderio non osa più desiderare, diventato com'è desiderio del desiderio, desiderio del desiderio del despota. La bocca non parla più; essa beve la lettera. L'occhio non vede più ma legge. Il corpo non si lascia più incidere come la terra, ma si prosterna davanti alle incisioni del despota, l'oltre-terra, il nuovo corpo pieno.

Nessun'acqua laverà mai il significante dalla sua origine imperiale: il padrone-significante o il «significante-padrone». Si avrà un bell'affogare il significante nel sistema immanente della lingua, servirsene per espellere i problemi di senso e di significazione, risolverlo nella coesistenza d'elementi fonemati ove il significato non è più che il riassunto del valore differenziale rispetto di questi elementi tra loro; si avrà un bel portare il più lontano possibile il paragone tra linguaggio, scambio e moneta, e sottoporlo ai paradigmi d'un capitalismo solerte; non si impedirà mai al significante di reintrodurre la sua trascendenza, e di testimoniare per un despota scomparso che funziona ancora nell'imperialismo moderno. Anche quando parla svizzero o americano, la linguistica agita l'ombra del dispotismo orientale. Non solo Saussure insiste su questo: l'arbitrario della lingua fonda la sua sovranità come una servitù o una schiavitù generalizzata che la «massa» subirebbe, ma si è potuto mostrare come sussistano due dimensioni in Saussure, una orizzontale ove il significante si riduce al valore dei termini minimali coesistenti in cui si scompone il significante, e l'altro, verticale, ove il significato si eleva al concetto corrispondente all'immagine acustica, cioè alla voce, presa nel massimo della sua estensione, che ricompone il significante (il «valore» come contropartita dei termini coesistenti, ma anche il «concetto» come contropartita dell'immagine acustica). Insomma, il significante appare due volte, la prima nella catena degli elementi rispetto ai quali il significato è sempre un significante per un altro significante, e la seconda nell'oggetto staccato da cui dipende

l'insieme della catena e che diffonde su di essa gli effetti di significazione. Non c'è codice fonologico o anche fonetico che operi sul significante nel primo senso, senza una surcodificazione operata dal significante stesso nel secondo senso. Non c'è campo linguistico senza relazioni biunivoche tra valori ideografici e fonetici, oppure tra articolazioni di diverso livello, monemi e fonemi, che garantiscono alla fine l'indipendenza e la linearità dei segni deterritorializzati; ma questo campo rimane definito da una trascendenza, anche quando la si consideri come assenza o posto vuoto, trascendenza che attua le piegature, i ripiegamenti e le subordinazioni necessarie, donde deriva in tutto il sistema il flusso materiale inarticolato nel quale essa taglia, oppone, seleziona e combina: *il* significante. È dunque curioso che si mostri tanto bene la servitù della massa rispetto agli elementi minimali del segno nell'immanenza della lingua, senza mostrare inoltre come si eserciti la dominazione attraverso e nella trascendenza del significante⁵⁹. Qui come altrove s'afferma tuttavia un'irriducibile exteriorità della conquista. Se infatti il linguaggio stesso non presuppone la conquista, le operazioni di ripiegamento (*rabattement*) che costituiscono il linguaggio scritto presuppongono senz'altro due iscrizioni che non parlano la stessa lingua, due linguaggi di cui uno è quello dei padroni e l'altro quello degli schiavi. Nougayrol descrive una situazione di questo genere: «Per i Sumeri [un certo segno] è l'acqua; i Sumeri leggono questo segno *a*, che in sumero significa acqua. Sopraggiunge un Accado che chiede al padrone sumero: cos'è questo segno? Il Sumero gli risponde: è *a*. L'Accado prende questo segno per *a*, e non v'è più su questo punto alcun rapporto tra il segno e l'acqua, che in accado si dice *mû*... Credo che la presenza degli Accadi abbia determinato la fonetizzazione della scrittura... e che il contatto di due popoli sia quasi necessario perché scaturisca la scintilla d'una nuova scrittura»⁶⁰. Non si può mostrar meglio come un'operazione di univocizzazione si organizzi intorno ad un significante dispotico, in modo da derivarne una catena fonetica alfabetica. La scrittura fonetica non è per gli analfabeti, ma tramite gli analfabeti. Essa passa attraverso gli analfabeti, questi operai inconsci. Il significante implica un linguaggio che ne surcodifica un altro, mentre l'altro è tutto codificato in elementi fonetici. E se veramente l'inconscio comporta il regime topico d'una duplice iscrizione, esso non è strutturato come un linguaggio, ma come due. Il significante non sembra mantenere la promessa di farci accedere ad una comprensione moderna e funzionale della lingua. L'imperialismo del significante non ci fa uscire dalla questione «cosa vuol dir questo?»; esso si accontenta di sbarrare la questione in anticipo, e di rendere insufficienti tutte le risposte riducendole al rango d'un semplice significato. Esso ricusa l'esegesi in nome della recitazione, pura testualità, scientificità superiore. Come i giovani cani di palazzo troppo pronti nel bere l'acqua di versetto, e che non cessano di esclamare: il significante, non avete raggiunto il significante, siete rimasti ai significati! Il significante, non c'è che lui per farli godere. Ma questo significante-padrone rimane quel che era nella lontananza dei tempi, stock trascendente che distribuisce la mancanza a tutti gli elementi della catena, qualcosa di comune per una comune assenza, che instaura tutti i tagli-flusso in un solo ed identico luogo d'un solo ed identico taglio: oggetto staccato, fallo-e-castrazione, sbarra che sottopone i soggetti depressivi al grande re paranoico.

O significante, terribile arcaismo del despota ove si cerca ancora la tomba vuota, il padre morto e il mistero del nome. Ed è forse questo che anima oggi la collera di certi linguisti contro Lacan, non meno dell'entusiasmo degli adepti: la forza e la serenità con cui Lacan riconduce il significante alla sua fonte, alla sua vera origine, l'età dispotica, montando una macchina infernale che salda il desiderio alla legge, perché, tutto considerato, proprio in questa forma il significante s'adatta all'inconscio e vi produce gli effetti di significato⁶¹. Il significante come rappresentazione rimovente, e il nuovo rappresentato spostato ch'esso induce, le famose metafora e metonimia, tutto questo

costituisce la macchina dispotica e deterritorializzata.

Il significante dispotico ha come effetto di surcodificare la catena territoriale. Il significato è appunto l'effetto del significante (non ciò che rappresenta, né ciò che designa). Il significato è la sorella dei confini e la madre dell'interno. Sorella e madre sono i concetti che corrispondono alla grande immagine acustica, alla voce della nuova alleanza e della filiazione diretta. L'incesto è l'operazione stessa di surcodificazione alle due estremità della catena in tutto il territorio ove regna il despota, dai confini fino al centro: tutti i debiti di alleanza vengono convertiti nel debito infinito della nuova alleanza, tutte le filiazioni estese sussunte dalla filiazione diretta. L'incesto o la trinità regale sono dunque l'insieme della rappresentazione rimovente in quanto procede alla surcodificazione. Il sistema della subordinazione o della significazione ha sostituito il sistema della connotazione. Nella misura in cui il grafismo è ripiegato sulla voce (il grafismo che un tempo s'iscriveva alla superficie dei corpi), la rappresentazione di corpo si subordina alla rappresentazione di parola: sorella e madre sono i significati della voce. Ma, in quanto questo ripiegamento induce una voce fittizia delle altezze che non si esprime più se non nel flusso lineare, il despota stesso è il significante della voce che opera, con i suoi due significati, la surcodificazione di tutta la catena. Quel che rendeva impossibile l'incesto - cioè il fatto che ora sussistevano le appellazioni (madre, sorella) ma non le persone o i corpi, ora sussistevano i corpi, ma le appellazioni sfuggivano non appena si infrangevano gli interdetti di cui erano portatrici — ha cessato di esistere. Non si tratta dunque per nulla di sapere se il despota si unisca alla sua «vera» sorella e alla sua vera madre. Infatti la sua vera sorella è comunque la sorella del deserto, come la sua vera madre è comunque la madre della tribù. A partire dal momento in cui l'incesto è *possibile*, poco importa che sia simulato o meno, poiché in ogni modo qualcosa d'altro ancora è simulato attraverso l'incesto. E secondo la complementarità incontrata precedentemente, tra simulazione e identificazione, se l'identificazione riguarda l'oggetto delle altezze, la simulazione è certo la scrittura che le corrisponde, il flusso che sgorga da questo oggetto, il flusso grafico che sgorga dalla voce. La simulazione non sostituisce la realtà, non viene al suo posto, ma s'appropria la realtà nell'operazione della surcodificazione dispotica, anzi la produce sul nuovo corpo pieno che sostituisce la terra. Essa esprime l'appropriazione e la produzione del reale attraverso una quasi-causa. Nell'incesto, è il significante a far l'amore coi suoi significati. Sistema della simulazione, ecco l'altro nome della significazione e della subordinazione. E quel che viene simulato, dunque prodotto, attraverso l'incesto stesso simulato, - tanto più reale in quanto è simulato, e *inversamente* —, sono in un certo senso gli stati estremi di un'intensità ricostituita, ricreata. Con la sorella, il despota simula «uno stato zero donde scaturirebbe la potenza fallica», una sorta di promessa «di cui occorre situare sino in fondo la presenza nascosta proprio all'interno del corpo»; con la madre una sovrappotenza ove i due sessi sarebbero al limite dei loro caratteri propri exteriorizzati: l'abbici del fallo come voce⁶². Si tratta dunque sempre d'altro nell'incesto regale: bisessualità, omosessualità, castrazione, travestimento, come altrettanti gradienti e passaggi nel ciclo delle intensità. Il significante dispotico, in effetti, si propone di ricostituire ciò che la macchina primitiva aveva rimosso, il corpo pieno della terra intensa, ma su nuove basi o nuove condizioni date nel corpo pieno e deterritorializzato del despota stesso. Ecco perché l'incesto cambia senso o posto, e diventa la rappresentazione rimovente. Nella surcodificazione attraverso l'incesto si tratta infatti di questo: tutti gli organi di tutti i soggetti, tutti gli occhi, tutte le bocche, tutti i peni, tutte le vagine, tutte le orecchie, tutti gli ani, devono attaccarsi al corpo pieno del despota come alla coda di pavone d'uno strascico regale, e avervi i loro rappresentanti intensivi. L'incesto regale non è separabile dall'intensa moltiplicazione degli organi e dalla loro iscrizione sul nuovo corpo pieno (Sade ha ben visto questo ruolo sempre regale

dell'incesto). L'apparato di repressione-rimozione (la rappresentazione rimovente) si trova ora determinato in funzione d'un supremo pericolo che esprime il rappresentante su cui si applica: che un solo organo scivoli dal corpo dispotico, se ne stacchi o vi si sottragga, ed ecco che il despota vede drizzarsi davanti, contro, il nemico da cui verrà la morte — un occhio dallo sguardo troppo fisso, una bocca dal sorriso troppo raro; ogni organo è una protesta possibile. Cesare mezzo sordo si lagna di un orecchio che non ci sente più, e nello stesso tempo vede pesare su di sé lo sguardo di Cassio, «magro e affamato», e il sorriso di Cassio «che sembra sorridere del suo proprio sorriso». Lunga storia che condurrà il corpo del despota assassinato, disorganizzato, smembrato, limato, nelle latrine della città. Non era già l'ano a staccare l'oggetto delle altezze e a produrre la voce eminente? La trascendenza del fallo non dipendeva forse dall'ano? Ma esso si rivela solo alla fine, come ultima sopravvivenza del despota scomparso, il retro della sua voce: il despota non è più altro che questo «culo di topo morto appeso al soffitto del cielo». Gli organi hanno cominciato con lo staccarsi dal corpo dispotico, organi del cittadino drizzati contro il tiranno. Poi diventeranno quelli dell'uomo privato, si privatizzeranno sul modello e sulla memoria dell'ano destituito, estromesso dal campo sociale, assillo di puzzare. Tutta la storia della codificazione primitiva, della surcodificazione dispotica, della decodificazione dell'uomo privato è inclusa in questi movimenti di flusso: l'influsso germinale intenso, il surflusso dell'incesto reale, il riflusso d'escremento che conduce il despota morto alle latrine, e ci conduce tutti all'«uomo privato» di oggi - la storia abbozzata da Artaud in quel capolavoro che è *Eliogabalo*. Tutta la storia del flusso grafico va dal flutto di sperma nella culla del tiranno, fino al flutto di merda nella sua tomba-fogna — «ogni scrittura è porcheria», ogni scrittura è questa simulazione, sperma ed escremento.

Si potrebbe credere che il sistema della rappresentazione imperiale sia malgrado tutto più mite di quello della rappresentazione territoriale. I segni non vengono più iscritti nella viva carne, ma su pietre, pergamene, monete, liste. Secondo la legge di Wittfogel della «redditività amministrativa decrescente», ampi settori vengono lasciati semiautonomi, in quanto non compromettono il potere di Stato. L'occhio non trae più un plusvalore dallo spettacolo del dolore, ha cessato d'apprezzare; si è piuttosto messo a «prevenire» e sorvegliare, a impedire che un plusvalore sfugga alla surcodificazione della macchina dispotica. Tutti gli organi, infatti, e le loro funzioni subiscono un'esaurimento che le riconduce e le fa convergere sul corpo pieno del despota. In verità, il regime non è più mite, poiché il sistema del terrore ha sostituito quello della crudeltà. L'antica crudeltà sussiste, segnatamente nei settori autonomi o quasi autonomi; ma essa è ora ammattonata nell'apparato di Stato, che ora l'organizza, ora la tollera o la limita, per farla servire ai suoi fini e sussumerla nell'unità superiore e sovrapposta d'una legge più terribile. Solo tardivamente, infatti, la legge si oppone e sembra opporsi al dispotismo (quando lo Stato stesso si presenta come un conciliatore apparente tra classi che se ne distinguono, e deve di conseguenza rimaneggiare la forma della sua sovranità)⁶³. La legge non comincia coll'essere ciò che diverrà o pretenderà di diventare più tardi: una garanzia contro il dispotismo, un principio immanente che riunisce le parti in un tutto, che fa di questo tutto l'oggetto d'una conoscenza e d'una volontà generali, le cui sanzioni non fanno che derivare per giudizio e applicazioni sulle parti ribelli. La legge imperiale barbarica ha piuttosto due caratteri opposti - i due caratteri così vigorosamente messi in luce da Kafka: il tratto paranoico-schizoide della legge (metonimia) secondo cui essa regge parti non totalizzabili e non totalizzate, tramezzandole, organizzandole come mattoni, misurando la loro distanza e interdiciendo la loro comunicazione, agendo quindi a titolo di Unità formidabile, ma formale e vuota, eminente, distributiva e non collettiva; e il tratto maniacodepressivo (metafora) secondo cui la legge non fa conoscere nulla e non ha oggetto conoscibile, il verdetto non preesistendo alla sanzione, e l'enunciato

della legge non preesistendo al verdetto. L'ordalia presenta questi due caratteri allo stato puro. Come nella macchina della *Colonia penale*, è la sanzione a scrivere e il verdetto e la regola. Il corpo ha un bell'essersi liberato dal grafismo che gli era proprio nel sistema della connotazione; esso diventa ora la pietra e la carta, la tavola e la moneta su cui la nuova scrittura può segnare le sue figure, il suo fonetismo, il suo alfabeto. Sur-codificare, questa è l'essenza della legge e l'origine dei nuovi dolori del corpo. Il castigo ha cessato d'essere una festa, donde l'occhio trae un plusvalore nel triangolo magico di alleanza e di filiazione. *Il castigo diventa una vendetta*, vendetta della voce, della mano e dell'occhio ora riuniti sul despota, vendetta della nuova alleanza, il cui carattere pubblico non altera il *segreto*: «Farò venire contro di voi la spada ultrice della vendetta d'alleanza...» Infatti, ancora una volta, prima di essere una finta garanzia contro il dispotismo, la legge è l'invenzione del despota stesso: *essa è la forma giuridica assunta dal debito infinito*. Fino ai tardi imperatori romani, si vedrà il giurista nel corteo del despota, e la forma giuridica accompagnare la formazione imperiale, il legislatore col mostro, Gaio e Commodo, Papiniano e Caracalla, Ulpiano ed Eliogabalo, «il delirio dei dodici Cesari e l'età dell'oro del diritto romano» (assumere se occorre la causa del debitore contro il creditore per consolidare il debito infinito).

Vendetta, e come vendetta che si esercita in anticipo, la legge barbarica imperiale schiaccia tutto il gioco primitivo dell'azione, dell'agito e della reazione. Occorre ora che la passività diventi la virtù dei soggetti attaccati al corpo, dispotico. Come dice Nietzsche, quando appunto mostra come il castigo diventi una vendetta nelle formazioni imperiali, bisogna «che una prodigiosa quantità di libertà sia scomparsa dal mondo, o almeno scomparsa *agli occhi di tutti*, costretta a passare allo stato *latente*, sotto l'urto dei loro colpi di martello, della loro tirannia d'artisti...» Si produce un'esaurizione dell'istinto di morte, che cessa di essere codificato nel gioco di azioni e di reazioni selvagge ove il fatalismo era ancora qualcosa di agito, per diventare il cupo agente della surcodificazione, l'oggetto staccato che plana su ciascuno, come se la macchina sociale si fosse sganciata dalle macchine desideranti: morte, desiderio del desiderio, desiderio del desiderio del despota, latenza iscritta nel profondo dell'apparato di Stato. Piuttosto che un solo organo si svincoli da quest'apparato, o scivoli fuori dal corpo dispotico non ci saranno sopravvissuti. In realtà, non c'è più altra necessità (altro fatum) tranne quello del significante nei suoi rapporti con i significati: tale è il regime del terrore. Quel che si suppone la legge significhi, non lo si conoscerà che più tardi, quando si sarà sviluppata ed avrà assunto la nuova figura che sembra opporla al dispotismo. Ma, sin dall'inizio, essa esprime l'imperialismo del significante che produce i suoi significati come effetti tanto più efficaci e necessari in quanto si sottraggono alla conoscenza e devono tutto alla loro causa eminente. Capita anche che i giovani cani reclamino il ritorno al significante dispotico, senza esegesi o interpretazione, quando la legge vuol tuttavia spiegare ciò ch'essa significa, e far valere un'indipendenza del suo significato (contro il despota, dice). Ai cani infatti, secondo le osservazioni di Kafka, piace che il desiderio combaci strettamente con la legge nella pura esaurizione dell'istinto di morte, piuttosto che udire, è vero, ipocriti dottori che spiegano ciò che tutto questo vuol dire. Ma tutto questo, lo sviluppo del significato democratico o l'avvolgimento del significante dispotico, fa tuttavia parte della stessa questione, ora aperta ora sbarrata, identica astrazione continuata, o macchinario di rimozione che ci allontana sempre dalle macchine desideranti. Non è mai esistito infatti che un solo Stato. A cosa serve? sfuma sempre più, e scompare nelle brume del pessimismo, del nichilismo, Nada, Nada! E, in effetti, c'è qualcosa di comune nel regime della legge così come appare sotto la formazione imperiale, e come evolverà più tardi: l'indifferenza alla designazione. È proprio della legge significare senza designare nulla. La legge non designa nulla e nessuno (la concezione democratica della legge ne farà un criterio). Il complesso rapporto di designazione, così

come l'abbiam visto elaborarsi nel sistema di connotazione primitivo che metteva in gioco la voce, il grafismo e l'occhio, scompare qui nel nuovo rapporto di subordinazione barbarico. Come potrebbe sussistere la designazione quando il segno ha cessato di essere posizione di desiderio, per diventare il segno imperiale, universale castrazione che salda il desiderio alla legge? È lo schiacciamento dell'antico codice, è il nuovo rapporto di significazione, è la *necessità* di questo nuovo rapporto fondata sulla surcodificazione, a rimandare le designazioni all' *arbitrario* (oppure a lasciarle sussistere nei mattoni conservati dell'antico sistema). Come mai i linguisti non cessano di ritrovare le verità dell'età dispotica? Ed è insomma possibile che questo arbitrario delle designazioni, come rovescio d'una necessità della significazione, non riguardi solo i soggetti del despota o anche i suoi servitori, ma il despota stesso, la sua dinastia e il suo nome («Il popolo non sa quale imperatore regni, ed è incerto sul nome della dinastia»)? Il che significherebbe che l'istinto di morte è, nello Stato, ancor più profondo di quanto non si credesse, e che la latenza non solo travaglia i soggetti, ma è all'opera nei congegni più elevati. La vendetta diventa quella dei soggetti contro il despota. Nel sistema di latenza del terrore, ciò che non è più attivo, agito o reagito, «ciò che è reso latente dalla forza, rinserrato, rimosso, rientrato all'interno», è ora *risentito*, l'eterno risentimento dei soggetti risponde, all'eterna vendetta dei despoti. L'iscrizione è «risentita» quando non è più né agita né reagita. Quando il segno deterritorializzato si fa significante, una formidabile quantità di reazione passa allo stato latente: tutta la risonanza, tutta la ritenzione cambiano allora di volume e di tempo (l'«*après coup*»). Vendetta e risentimento, ecco non certo il cominciamento della giustizia, ma il suo divenire e il suo destino nella formazione imperiale così come Nietzsche l'analizza. E, secondo la sua profezia, lo Stato stesso sarebbe forse il cane che vuol morire, ma che rinasce altresì dalle sue ceneri? È infatti tutto questo insieme della nuova alleanza e del debito infinito - l'imperialismo del significante, la necessità metaforica o metonimica dei significati, *con* l'arbitrario delle designazioni — ad assicurare il mantenimento del sistema, e a far sì che un nome succeda al nome, una dinastia ad un'altra, senza che mutino i significati, o che si spacchi il muro del significante. Ecco perché il regime della latenza, negli imperi africani, cinesi, egiziani, ecc., fu quello delle ribellioni e secessioni costanti, e non quello della rivoluzione. Qui bisognerà pur sempre che la morte sia vissuta da dentro, ma che venga da fuori.

Hanno fatto passare tutto allo stato latente, i fondatori d'imperi; hanno inventato la vendetta e suscitato il risentimento, questa contro vendetta. E tuttavia Nietzsche dice ancora di loro quel che diceva già del sistema primitivo: non è presso di loro che la «cattiva coscienza» — intendiamo Edipo — ha attecchito e si è messa a spuntare, l'orribile pianta. Solo, è stato fatto un passo di più in questo senso: Edipo, la cattiva coscienza, l'interiorità, essi li han resi possibili...⁶⁴. Cosa vuol dire Nietzsche, lui che si trascinava dietro Cesare come significante dispotico, e sentiva i suoi due significati, la sorella e la madre, sempre più gravi avvicinandosi alla follia? È vero che Edipo ha cominciato la sua migrazione cellulare, ovulare, nella rappresentazione imperiale: da rappresentato spostato del desiderio, è diventato la rappresentazione rimovente stessa. L'impossibile è diventato possibile; il limite inoccupato si trova ora occupato dal despota. Edipo ha ricevuto il suo nome, il despota dal piede deforme, che opera il duplice incesto per surcodificazione, cop la sorella e la madre come rappresentazioni di corpi sottoposte alla rappresentazione verbale. Anzi, Edipo è in procinto di montare ciascuna delle operazioni formali che lo renderanno possibile: l'extrapolazione d'un oggetto staccato; il *double bind* della surcodificazione o dell'incesto regale; la biunivocizzazione, l'applicazione e la linearizzazione della catena tra padroni e schiavi; l'introduzione della legge nel desiderio, e del desiderio sotto la legge; la terribile latenza col suo «dopo» o il suo «a cose fatte». Tutti i pezzi dei cinque paralogismi sembravano così preparati. Ma si resta ancora assai

lontani dall'Edipo psicanalitico, e i grecisti hanno ragione di non afferrar bene la storia che ad ogni costo la psicanalisi sussurra loro all'orecchio. È certo la storia del desiderio, e la sua storia sessuale (non ce ne sono altre). Ma tutti i pezzi qui funzionano come congegni dello Stato. Il desiderio non opera certo tra un figlio, una madre e un padre. Il desiderio procede ad un investimento libidinale di una macchina di Stato, che surcodifica le macchine territoriali, e, con un giro di vite supplementare, rimuove le macchine desideranti. L'incesto deriva 'da questo investimento, non il contrario, e non mette in gioco dapprima che il despota, la sorella e la madre: è lui la rappresentazione surcodificante e rimovente. Il padre non interviene che come rappresentante della vecchia macchina territoriale, ma è la sorella il rappresentante della nuova alleanza, e la madre il rappresentante della filiazione diretta. Padre e figlio non sono ancora nati. Tutta la sessualità è in gioco tra macchine, lotta tra esse, sovrapposizione, muratura. Stupiamoci una volta di più della narrazione riportata da Freud. In *Mosè e il monoteismo*, egli avverte certo che la latenza è affare di Stato. Ma allora essa non deve succedere al «complesso di Edipo», segnare la rimozione del complesso, o addirittura la sua soppressione. Essa deve risultare dall'azione rimovente della rappresentazione incestuosa che non è per nulla ancora un complesso come desiderio rimosso, poiché al contrario essa esercita la sua azione di rimozione sul desiderio stesso. Il complesso di Edipo, come lo chiama la psicanalisi, nascerà dalla latenza, dopo la latenza, e significa il ritorno del rimosso nelle condizioni che sfigurano, spostano ed anzi decodificano il desiderio. Il complesso di Edipo non appare se non dopo la latenza; e quando Freud riconosce due tempi da essa separati, solo il secondo merita il nome di complesso, mentre il primo non ne esprime che i pezzi e i congegni che funzionano da un tutt'altro punto di vista, in tutt'altra organizzazione. È questa la mania della psicanalisi con tutti i suoi paralogismi: presentare come risoluzione o tentativo di risoluzione del complesso ciò che ne è l'instaurazione definitiva o l'installazione interiore, e presentare come complesso ciò che ne è ancora il contrario. Cosa occorrerà infatti perché Edipo diventi l'Edipo, il complesso di Edipo? Molte cose, in verità, quelle stesse che Nietzsche ha parzialmente presentato nell'evoluzione del debito infinito.

Bisognerà che la cellula edipica termini la sua migrazione, che non si accontenti di passare dallo stato di rappresentato spostato allo stato di rappresentazione rimovente, ma che, da rappresentazione rimovente, diventi infine il rappresentante del desiderio stesso. E che lo diventi a titolo di rappresentante spostato. Bisognerà che il debito diventi non solo debito infinito, ma che come debito infinito venga interiorizzato e spiritualizzato (il cristianesimo e quel che segue). Bisognerà che si formino padre e figlio, cioè che la triade regale si «mascolinizzi», come conseguenza diretta del debito infinito ora interiorizzato⁶⁵. Bisognerà che Edipo-despota sia sostituito da Edipi-soggetti, da Edipi-sottomessi, da Edipi-padri e da Edipi-figli. Bisognerà che tutte le operazioni formali siano riprese in un campo sociale decodificato, e risuonino nell'elemento puro e privato dell'interiorità, della riproduzione interiore. Bisognerà che l'apparato repressione-rimozione subisca una riorganizzazione completa. Bisognerà dunque che il desiderio, finita la sua migrazione, faccia l'esperienza di quest'estrema miseria: essere rivolto contro di sé, il rivolgimento contro di sé, la cattiva coscienza, la colpevolezza, che lo aggrega tanto al campo sociale più decodificato quanto all'interiorità più morbosa, la trappola del desiderio, la sua pianta velenosa. Finché la storia del desiderio non sperimenta questa fine, Edipo assilla tutte le società, ma come l'incubo di ciò che non è ancora capitato loro — l'ora non è ancora venuta. (E non è forse sempre questa la forza di Lacan, aver salvato la psicanalisi dall'edipizzazione forsennata cui essa legava il proprio destino, aver operato questa salvazione, magari a costo d'una regressione, magari a costo di mantenere l'inconscio sotto il peso dell'apparato dispotico e di reinterpretarlo a partire da questo apparato, la legge e il significante, fallo e castrazione sì, Edipo no, l'età dispotica dell'inconscio?)

8. *L'Urstaat.*

Città di Ur, punto di partenza di Abramo o della nuova alleanza. Lo Stato non si è formato progressivamente, ma sorge tutto armato, colpo da maestro in una sola volta, *Ur-staat* originale, eterno modello di ciò che ogni Stato vuol essere e desidera. La produzione detta asiatica, con lo Stato che la esprime o ne costituisce il movimento oggettivo, non è una formazione distinta; è la formazione di base, che fa da orizzonte a tutta la storia. Da ogni parte ci giunge la scoperta di macchine imperiali che precedettero le forme storiche tradizionali, e che si caratterizzano per la proprietà di Stato, il possesso comunale ammattonato e la dipendenza collettiva. Ogni forma più evoluta è come un palinsesto: essa ricopre un'iscrizione dispotica, un manoscritto miceneo. Sotto ogni Negro ed ogni Ebreo, un Egiziano, un Miceneo sotto i Greci, un Etrusco sotto i Romani. E tuttavia quale oblio non «cade sull'origine, latenza che coinvolge lo Stato stesso, e ove talora la scrittura scompare! Lo Stato sperimenta il suo deperimento sotto i colpi della proprietà privata, poi della produzione mercantile. La terra entra nella sfera della proprietà privata, poi in quella delle merci. Appaiono delle *classi*, nella misura in cui quelle dominanti non si confondono più con l'apparato di Stato, ma sono determinazioni distinte che si servono di quest'apparato trasformato. Dapprima contigua alla proprietà comune, poi componente o condizionante, poi sempre più determinante, la proprietà privata comporta una interiorizzazione della relazione creditore-debitore nei rapporti di classe antagonisti⁶⁶. Ma come spiegare tutt'insieme la latenza in cui entra lo Stato dispotico, e la potenza con cui si riforma su basi modificate, per risaltar fuori più « menzognero», più «freddo» e più «ipocrita» che mai? Oblio e ritorno. Da una parte la città antica, la comune germanica, la feudalità presuppongono i grandi imperi, e non possono essere comprese se non in funzione dell'Urstaat che serve loro da orizzonte. D'altra parte, il problema di queste forme è di ricostituire per quanto possibile l'Urstaat, tenuto conto delle esigenze delle loro nuove determinazioni distinte. Che significano infatti proprietà privata, ricchezza, merce, classi? *Il fallimento dei codici*-, l'apparire, il sorgere di flussi ora decodificati che scorrono sul socius e che lo attraversano da cima a fondo. Lo Stato non può più accontentarsi di surcodificare gli elementi territoriali già codificati, ma deve inventare codici specifici per flussi sempre più deterritorializzati: mettere il dispotismo al servizio del nuovo rapporto tra le classi; integrare i rapporti di ricchezza e di povertà, di merce e di lavoro; conciliare il danaro commerciale con il danaro fiscale; reinsufflare ovunque dell'Urstaat nel nuovo stato di cose. E ovunque il modello latente che non si potrà più eguagliare, ma che non si potrà impedire di imitare. Risuona il malinconico avvertimento dell'Egizio ai Greci: «Voi altri, Greci, non sarete mai che bambini! »

Questa situazione speciale dello Stato come categoria, oblio e ritorno, dev'essere spiegata. In effetti, lo Stato dispotico originario non costituisce un taglio come gli altri. Tra tutte le istituzioni, è forse il solo a sorgere tutto armato nel cervello di quelli che l'istituiscono, «gli artisti dallo sguardo di bronzo». Ecco perché, nel marxismo, non si sapeva bene cosa farne: non rientra infatti nei famosi cinque stadi, comunismo primitivo, città antica, feudalità, capitalismo, socialismo⁶⁷. *Esso non è una formazione tra le altre? né il passaggio da una formazione all'altra.* Si direbbe che stia discosto rispetto a ciò che taglia e a ciò che ricopre, come se manifestasse un'altra dimensione, idealità cerebrale che si aggiunge come un di più all'evoluzione materiale delle società, idea regolatrice o

principio di riflessione (terrore) che organizza in un tutto le parti e i flussi. Ciò che lo Stato dispotico taglia, ritaglia o surcodifica, è quel che viene prima, la macchina territoriale, ch'esso riduce allo stato di mattoni, di pezzi lavorativi da allora sottoposti all'idea cerebrale. In questo senso lo Stato dispotico è sì l'origine, ma origine come astrazione che deve comprendere la propria differenza rispetto al cominciamento concreto. Sappiamo che il mito esprime sempre un messaggio ed uno scarto. Ma il mito territoriale primitivo del cominciamento esprimeva lo scarto di un'energia propriamente intensa (quel che Griaule definiva «la parte metafisica della mitologia», la spirale vibratoria) rispetto al sistema sociale in estensione ch'essa condizionava, e ciò che passava dall'una all'altra, alleanza e filiazione. Ma il mito imperiale dell'origine esprime altro: lo scarto tra questo cominciamento e l'origine stessa, tra l'estensione e l'idea, tra la genesi e l'ordine e la potenza (nuova alleanza), e ciò che ripassa dalla seconda alla prima, ciò che è ripreso dalla seconda. J.-P. Vernant mostra così che i miti imperiali non possono concepire una legge d'organizzazione immanente all'universo: hanno bisogno di porre, e di interiorizzare, questa differenza tra l'origine e gli inizi, il potere sovrano e la genesi del mondo; «il mito si costituisce in questa distanza, ne fa l'oggetto stesso del suo racconto, ritracciando attraverso la successione delle generazioni divine le trasformazioni della sovranità fino al momento in cui una supremazia, definitiva questa volta, mette fine all'elaborazione drammatica della *dunàsteia*»⁶⁸. Cosicché, al limite, non si sa davvero più ciò che è primario, e se la macchina territoriale a lignaggi non presupponga una macchina dispotica da cui estrae i mattoni o che a sua volta segmenta. E, in certo qual modo, bisogna dire lo stesso di ciò che viene dopo lo Stato originario, di quel che questo Stato ricopre. Esso ritaglia quel che vien prima, ma ricopre le formazioni ulteriori. Anche qui è come l'astrazione che appartiene ad un'altra dimensione, sempre discosta e colpita da latenza, ma che balza fuori e ritorna tanto più facilmente nelle forme ulteriori che le conferiscono un'esistenza concreta. Stato proteiforme, ma non è mai sussistito che un solo Stato. Donde le variazioni, tutte le varianti della nuova alleanza, sotto la stessa categoria, però. Per esempio, non solo la feudalità presuppone uno Stato dispotico astratto ch'essa segmenta secondo il regime della sua proprietà privata e la nascita della sua produzione mercantile, ma queste ultime inducono in compenso l'esistenza concreta di uno *Stato propriamente feudale*, ove il despota ritorna come monarca assoluto. È un duplice errore infatti credere che lo sviluppo della produzione mercantile basti a far esplodere la feudalità (in non pochi punti anzi la rinforza, le dà nuove condizioni di esistenza e di sopravvivenza), e che inoltre la feudalità in se stessa si opponga allo Stato (che, al contrario, come Stato feudale, è in grado di impedire alla merce di introdurre la decodificazione dei flussi che *sola* sarebbe rovinosa per il sistema considerato⁶⁹). E, negli esempi più recenti, dobbiamo seguire Wittfogel quando mostra a qual punto gli stati moderni capitalistici e socialisti partecipino dello Stato dispotico originario. Democrazie, come non riconoscervi il despota diventato più ipocrita e più freddo, più calcolatore, poiché deve lui stesso contare e codificare invece di surcodificare i conti? A nulla serve far la lista delle differenze, alla stregua di storici coscienziosi: comunità di villaggio qui, e là società industriali, ecc. Le differenze sarebbero determinanti solo se lo Stato dispotico fosse una formazione concreta tra le altre, da trattare comparativamente. Esso è invece l'astrazione, che si realizza certo nelle formazioni imperiali, ma soltanto come astrazione (unità surcodificante eminente). Esso assume la sua esistenza immanente concreta solo nelle forme ulteriori che lo fanno ritornare sotto altre figure e in altre condizioni. Orizzonte comune di ciò che vien prima e di ciò che vien dopo, esso non condiziona la storia universale che a condizione di essere, non al difuori, ma sempre a lato, il mostro freddo che rappresenta il modo in cui la storia è nella «testa», nel «cervello», l'Urstaat.

Marx riconosceva che c'era senz'altro un modo della storia di andare dall'astratto al concreto:

«le categorie semplici esprimono dei rapporti nei quali il concreto insufficientemente sviluppato si è forse realizzato, senza aver ancora posto la relazione o il rapporto più complesso che si esprime teoricamente nella categoria più concreta; mentre il concreto più sviluppato lascia sussistere questa stessa categoria come rapporto subordinato»⁷⁰. Lo Stato era dapprima l'unità astratta che integrava dei sottoinsiemi funzionanti separatamente; ora è subordinato ad un campo di forze di cui coordina i flussi, e di cui esprime i rapporti autonomi di dominazione e di subordinazione. Non si accontenta più di surcodificare territorialità conservate e ammattonate; deve costituire, inventare codici per i flussi deterritorializzati del danaro, della merce e della proprietà privata. Non forma più da sé una o più classi dominanti, ma è lui stesso formato da queste classi indipendenti che lo delegano al servizio della loro potenza e delle loro contraddizioni, delle loro lotte e dei loro compromessi con le classi dominate. Non è più legge trascendente che regge frammenti; deve ora disegnare bene o male un tutto cui rende immanente la propria legge. Non è più il puro significante che ordina i suoi significati, ma appare ora dietro ad essi e dipende da ciò che significa. Non produce più un'unità surcodificante, ma è lui stesso prodotto nel campo di flussi decodificati. In quanto macchina, non determina più un sistema sociale, ma è determinato dal sistema sociale cui si incorpora nel gioco delle sue funzioni. Insomma, non cessa di essere artificiale, ma diventa concreto, tende alla «concretizzazione», nello stesso tempo in cui si subordina alle forze dominanti. Si è potuto mostrare l'esistenza d'un'evoluzione analoga per la macchina tecnica quand'essa cessa di essere unità astratta o sistema intellettuale regnante su sottoinsiemi separati, per diventare rapporto subordinato ad un campo di forze che si esercita come sistema fisico concreto⁷¹. Ma, appunto, questa tendenza alla concretizzazione nella macchina tecnica o sociale, non è forse il movimento stesso del desiderio? Ricadiamo sempre nel mostruoso paradosso: lo Stato è desiderio che passa dalla testa del despota al cuore dei soggetti, e dalla legge intellettuale a tutto il sistema fisico che se ne svincola o se ne libera. Desiderio dello Stato, la più fantastica macchina di repressione è ancora desiderio, soggetto che desidera e oggetto di desiderio. Desiderio, tale è l'operazione che consiste sempre nel reinsufflare l'Urstaat originario nel nuovo stato di cose, nel renderlo per quanto possibile immanente al nuovo sistema, interiore ad esso. E, per il resto, ripartire da zero: fondare un impero spirituale, là ove e nelle forme in cui lo Stato non può più funzionare come tale nel sistema fisico. Quando i cristiani si impadronirono dell'impero, questo dualismo complementare si riprodusse tra quelli che volevano ricostruire l'Urstaat per quanto possibile con gli elementi che trovavano nell'immanenza del mondo oggettivo romano, e i puri che volevano ripartire per il deserto, ricominciare una nuova alleanza, ritrovare l'ispirazione egizia o siriana d'un Urstaat trascendente. Che strane macchine sorsero, su colonne e tronchi d'albero! Il cristianesimo seppe sviluppare in questo senso tutto un gioco di macchine paranoiche e celibi, tutto un arsenale di paranoici e di perversi che fan parte anche loro dell'orizzonte della nostra storia e popolano il nostro calendario⁷². Sono i due aspetti d'un divenire dello Stato: la sua interiorizzazione in un campo di forze sociali sempre più decodificate e formanti un sistema fisico; la sua spiritualizzazione in un campo sovraterrestre sempre più surcodificante, che forma un sistema metafisico. Contemporaneamente il debito infinito si interiorizza e si spiritualizza e l'ora della cattiva coscienza si approssima, l'ora del più grande cinismo, «questa crudeltà rientrata dell'uomo-animale rimosso nella sua vita interiore, che si ritira con spavento nella sua individualità; rinchiuso nello Stato per essere addomesticato...»

9. *La macchina capitalistica civilizzata.*

Il più grande movimento di deterritorializzazione appare con la surcodificazione dello Stato dispotico. Ma non è ancor nulla in confronto all'altro grande movimento, quello che si produrrà per decodificazione dei flussi. Tuttavia non bastano flussi decodificati perché il nuovo taglio attraversi e trasformi il socius, perché cioè nasca il capitalismo. Flussi decodificati colpiscono lo Stato dispotico di latenza, immergono il tiranno, ma lo fanno, altresì tornare in forme inattese — lo democratizzano, l'oligarchizzano, lo segmentano, lo monarchizzano, e sempre lo interiorizzano e lo spiritualizzano, con all'orizzonte l'Urstaat latente della cui perdita non ci si consola. Spetta ora allo Stato riconoscere bene o male, con operazioni regolari o eccezionali, il prodotto dei flussi decodificati. Prendiamo l'esempio di Roma: la decodificazione dei flussi fondiari per privatizzazione della proprietà, la decodificazione dei flussi monetari per formazione delle grandi fortune, la decodificazione dei flussi commerciali per sviluppo d'una produzione mercantile, la decodificazione dei produttori per espropriazione e proletarizzazione, tutto è qui, tutto è dato, senza con ciò produrre un capitalismo nel vero senso della parola, ma un regime schiavistico⁷³. Oppure l'esempio della feudalità: anche qui la proprietà privata, la produzione mercantile, l'afflusso monetario, l'estensione del mercato, lo sviluppo delle città, l'apparizione della rendita signorile in danaro o dell'affitto contrattuale di manodopera non producono per nulla un'economia -capitalistica, ma un rafforzamento degli oneri e delle relazioni feudali, talora un ritorno a stadi più primitivi della feudalità, talora persino il ristabilimento d'una sorta di schiavismo. Ed è ben noto che l'azione monopolistica a favore delle gilde e delle compagnie favorisce non il formarsi d'una produzione capitalistica, ma l'inserzione della borghesia in un feudalesimo di città e di Stato, che consiste nel rifare codici per flussi decodificati come tali, e nel mantenere il commerciante, secondo la formula di Marx, «nei pori stessi» del vecchio corpo pieno della macchina sociale. Non è dunque il capitalismo a comportare la dissoluzione del sistema feudale, ma piuttosto il contrario: ecco perché occorre del tempo tra i due. A questo riguardo, c'è una grande differenza tra l'età dispotica e l'età capitalistica. Arrivarono infatti come il lampo, i fondatori di Stato; la macchina dispotica è sincronica mentre il tempo della macchina capitalistica è diacronico, i capitalisti sorgono volta a volta in una serie che fonda una sorta di creatività della storia, strano serraglio: tempo schizoide del nuovo taglio creativo.

Le dissoluzioni si definiscono per una semplice decodificazione dei flussi, sempre compensati da sopravvivenze o da trasformazioni dello Stato. Si sente che la morte sale dal di dentro, e che il desiderio, stesso è istinto di morte, latenza, ma che passa anche dalla parte dei flussi che portano virtualmente una vita nuova. Flussi decodificati, chi dirà il nome di questo nuovo desiderio? Flussi di proprietà che si vendono, flussi di danaro che scorre, flussi di produzione e di mezzi di produzione che si preparano nell'ombra, flussi di lavoratori che si deterritorializzano: occorrerà l'incontro di tutti questi flussi decodificati, la loro congiunzione, la loro reazione reciproca, la contingenza di questo incontro, di questa congiunzione, di questa reazione che si produce ad un certo momento, perché nasca il capitalismo, e il vecchio sistema muoia questa volta dall'esterno, nello stesso tempo in cui nasce la vita nuova e il desiderio riceve il suo nuovo nome. Non c'è storia universale se non della contingenza. Torniamo alla questione eminentemente contingente che gli storici moderni sanno porre: perché l'Europa, e non l'Asia? A proposito della navigazione alturiera, Braudel si chiede: perché non le navi cinesi o giapponesi, o addirittura musulmane? Perché non Sindbad il Marinaio? Non è la tecnica, la macchina tecnica, che manca. Non è piuttosto il desiderio che rimane preso nelle reti dello Stato dispotico, tutto investito nella macchina del despota? «Allora il merito dell'Occidente, bloccato sulla sua angusta rotta d'Asia, sarebbe forse d'aver avuto bisogno del

mondo, bisogno di uscire da casa propria?»⁷⁴. L'unico viaggio è schizofrenico (più tardi il senso americano delle frontiere: qualcosa da superare, limiti da varcare, flussi da far passare, spazi non codificati in cui penetrare). Desideri decodificati, desideri di decodificazione, ce ne furono sempre, la storia ne è piena. Ma ecco: i flussi decodificati non formano un desiderio, desiderio che produce invece di sognare o di mancare, macchina desiderante, sociale e tecnica insieme, se non per il loro incontro in un luogo, per la loro congiunzione, che richiede del tempo, in uno spazio. Ecco perché il capitalismo e il suo taglio non si definiscono semplicemente per flussi decodificati, ma per la decodificazione generalizzata dei flussi, per la nuova deterritorializzazione massiccia, per la congiunzione dei flussi deterritorializzati. La singolarità di questa congiunzione fece l'universalità del capitalismo. Semplificando assai, possiamo dire che la macchina territoriale selvaggia partiva dalle connessioni di produzione, e che la macchina dispotica barbarica si fondava sulle disgiunzioni d'iscrizione a partire dall'unità eminente. Ma la macchina capitalistica, la macchina civilizzata, si stabilirà innanzitutto sulla congiunzione. Allora la congiunzione non designa più solamente dei resti che sfuggirebbero alla codificazione, né dei consumi-consumazioni come nelle feste primitive, o anche il «massimo di consumo» del despota e dei suoi agenti. Quando la congiunzione passa in prima fila nella macchina sociale, appare al contrario ch'essa cessa di essere legata al godimento come eccesso di consumo di una classe, ma fa del lusso stesso un mezzo d'investimento, e piega tutti i flussi decodificati sulla produzione, in un «produrre per produrre» che ritrova le condizioni primitive del lavoro a condizione, alla sola condizione, di aggregarle al capitale come al nuovo corpo pieno deterritorializzato, il vero consumatore donde sembrano emanare (come nel patto del diavolo descritto da Marx, l'«eunuco industriale»: è *dunque* tuo *se...*)⁷⁵.

Al centro del *Capitale*, Marx mostra l'incontro di due elementi «principali»: da una parte il lavoratore deterritorializzato, diventato lavoratore libero e nudo con la propria forza-lavoro da vendere, dall'altra il danaro decodificato, diventato capitale e in grado di comperarla. Il fatto che questi due elementi provengano dalla segmentazione dello Stato dispotico in feudalità, e dalla decomposizione del sistema feudale stesso e del suo Stato, non ci dà ancora che la congiunzione estrinseca di questi due flussi, flusso di produttori e flusso di danaro. L'incontro avrebbe potuto non avvenire, i lavoratori liberi e il capitale danaro esistendo «virtualmente» ciascuno per conto proprio. Uno degli elementi dipende dalla trasformazione delle strutture agrarie costitutive del vecchio corpo sociale, l'altro da tutt'altra serie che passa attraverso il mercante e l'usuraio così come esistono marginalmente nei pori di questo vecchio corpo⁷⁶. Ancor più, ciascuno di questi elementi mette in gioco parecchi processi di decodificazione e deterritorializzazione d'origine molto diversa: per il libero lavoratore, deterritorializzazione del suolo per privatizzazione; decodificazione degli strumenti di produzione per appropriazione; privazione dei mezzi di consumo per dissoluzione della famiglia e della corporazione; decodificazione del lavoratore a vantaggio del lavoro stesso o della macchina; e, per il capitale, deterritorializzazione della ricchezza per astrazione monetaria; decodificazione dei flussi di produzione per mezzo del capitale commerciale; decodificazione degli stati da parte del capitale finanziario e dei debiti pubblici; decodificazione dei mezzi di produzione da parte della formazione del capitale industriale, ecc. Vediamo ancor più in particolare come gli elementi si incontrino, con congiunzione di tutti i loro processi. Non è più l'età della crudeltà né quella del terrore, ma l'età del cinismo, accompagnata da una strana pietà (questi due elementi costituiscono l'umanesimo: il cinismo è l'immanenza fisica del campo sociale, e la pietà il mantenimento d'un Urstaat spiritualizzato; il cinismo è il capitale come mezzo per estorcere del lavoro in più, ma la pietà è questo stesso capitale come capitale-Dio, donde sembrano emanare tutte le forze del lavoro). L'età del cinismo è quella dell'accumulo del capitale, capitale che implica

tempo, appunto per la congiunzione di tutti i flussi decodificati e deterritorializzati. Come ha mostrato Maurice Dobb, occorre in un primo tempo un accumulato di titoli di proprietà, della terra per esempio, in una congiuntura favorevole, in un momento in cui questi beni costano poco (disintegrazione del sistema feudale); e un secondo tempo in cui questi beni sono venduti in un momento di rialzo, e in condizioni che rendono particolarmente interessante l'investimento industriale («rivoluzione dei prezzi», riserva abbondante di manodopera, formazione d'un proletariato, facile accesso a fonti di materie prime, condizioni favorevoli alla produzione di attrezzi e di macchine)⁷⁷. Ogni sorta di fattori contingenti favorisce queste congiunzioni. Quanti incontri, per la formazione della cosa, l'innominabile! Ma l'effetto della congiunzione è certo il controllo sempre più profondo della produzione da parte del capitale: il capitalismo o il suo taglio, la congiunzione di tutti i flussi decodificati, non sono definiti né dal capitale commerciale né dal capitale finanziario, che non sono se non flussi tra altri, elementi tra altri, bensì dal capitale industriale. Il capitale ebbe certo ben presto un'azione sulla produzione, o diventando lui stesso industriale nei mestieri fondati sul commercio, o facendo degli artigiani i suoi propri intermediari o impiegati (lotte contro le gilde e i monopoli). Ma il capitalismo non inizia, la macchina capitalistica non è montata se non quando il capitale si appropria direttamente la produzione, e il capitale finanziario e quello mercantile non sono più che funzioni specifiche corrispondenti ad una divisione del lavoro nel modo capitalistico della produzione in generale. Si ritrova allora la produzione di produzioni, la produzione di registrazioni, la produzione di consumi, - ma appunto in questa congiunzione dei flussi decodificati che fa del capitale il nuovo corpo pieno sociale, mentre il capitalismo commerciale e finanziario nelle loro forme primitive si installavano solo nei pori del vecchio socius di cui non cambiavano il modo di produzione anteriore.

Prima ancora che la macchina di produzione capitalistica sia montata, la merce e la moneta operano una decodificazione dei flussi per astrazione. Ma non nello stesso modo. Innanzitutto lo scambio semplice iscrive i prodotti mercantili come *quanta* particolari di un'unità di lavoro astratto. È il lavoro astratto posto nel rapporto di scambio a formare la sintesi disgiuntiva del movimento apparente della merce, poiché si divide nei lavori qualificati cui corrisponde tale o tal'altro quantum determinato. Ma solo quando un «equivalente generale» appare come moneta si accede al regno della *quantitas*, che può avere ogni sorta di valori particolari o valere per ogni sorta di quanta. Questa quantità astratta deve nondimeno avere un valore particolare qualunque, cosicché essa non appare ancora se non come un rapporto di grandezza tra quanta. In questo senso appunto la relazione di scambio unisce formalmente oggetti particolari prodotti ed anche iscritti indipendentemente da essa. L'iscrizione commerciale e monetaria resta surcodificata, ed anche repressa dai caratteri e dai modi d'iscrizione preliminari d'un socius considerato nel suo modo di produzione specifico, che non conosce e non riconosce il lavoro astratto. Come dice Marx, questo è certo il rapporto più semplice e più antico dell'attività produttrice, ma non appare come tale e non diventa praticamente vero se non nella macchina capitalistica moderna⁷⁸. Ecco perché, prima, l'iscrizione commerciale monetaria non dispone di un corpo proprio, e si inserisce solo negli intervalli del corpo sociale preesistente. Il commerciante non cessa di far funzionare il gioco delle territorialità mantenute per acquistare là dove la merce è a buon mercato e vendere là dove è cara. Prima della macchina capitalistica, il capitale commerciale e finanziario stanno solo in un rapporto di alleanza con la produzione non capitalistica, ed entrano nella nuova alleanza che caratterizza gli Stati precapitalistici (dove l'alleanza della borghesia mercantile e finanziaria con la feudalità). Insomma, la macchina capitalistica comincia a funzionare quando il capitale cessa di essere un capitale d'alleanza per diventare capitale filiativo. Il capitale diventa un capitale filiativo quando il danaro genera del danaro, o il valore un plusvalore,

«valore progressivo, danaro sempre germogliarne che spunta, e come tale capitale... Il valore si presenta tutt'a un tratto come una sostanza automotrice, per la quale merce e moneta non sono che pure forme. Essa distingue in sé il proprio valore primitivo e il proprio plusvalore, così come Dio distingue nella propria persona il padre e il figlio, ed entrambi non fanno che uno ed hanno la stessa età, poiché le prime cento lire anticipate diventano capitale solo grazie al plusvalore di dieci lire»⁷⁹. Solo in queste condizioni il capitale diventa il corpo pieno, il nuovo socius o la quasi-causa che si appropria tutte le forze produttive. Non siamo più nel campo del quantum o della quantitas, ma in quello del rapporto differenziale in quanto congiunzione, che definisce il campo sociale immanente proprio al capitalismo e dà all'astrazione come tale il suo valore effettivamente concreto, e la sua tendenza alla concretizzazione. L'astrazione non ha cessato di essere quel che è, ma non appare più nella semplice quantità come un rapporto variabile tra termini indipendenti; essa ha assunto su di sé l'indipendenza, la qualità dei termini e la quantità dei rapporti. L'astratto stesso pone la relazione più complessa in cui si svilupperà «come» qualcosa di concreto. È il rapporto differenziale Dy/Dx , ove Dy deriva dalla forza-lavoro e costituisce la fluttuazione del capitale variabile, e ove Dx deriva dal capitale stesso e costituisce la fluttuazione del capitale costante («la nozione di capitale costante non esclude in alcun modo un mutamento di valore delle sue parti costitutive»). Dalla flussione dei flussi decodificati, dalla loro congiunzione deriverà la forma filiativa del capitale $x + dx$. Il rapporto differenziale esprime il fenomeno capitalistico fondamentale, *la trasformazione del plusvalore di codice in plusvalore di flusso*. Il fatto che un'apparenza matematica sostituisca qui i vecchi codici, significa semplicemente che si assiste ad un fallimento dei codici e delle territorialità sussistenti a vantaggio d'una macchina d'altro tipo, che funziona in tutt'altro modo. Non è più la crudeltà della vita, né il terrore di una vita contro un'altra, ma un dispotismo *post mortem*, il despota diventato ano e vampiro: «Il capitale è lavoro morto che, simile al vampiro, si anima solo succhiando il lavoro vivente, e la sua vita è tanto più allegra quanto più pompa». Il capitale industriale presenta così una nuova filiazione, costitutiva della macchina capitalistica, rispetto alla quale il capitale commerciale e finanziario assumeranno ora la forma d'una nuova-nuova alleanza con funzioni specifiche.

Il celebre problema della caduta tendenziale del saggio del profitto, cioè del plusvalore rispetto al capitale totale, non può essere compreso se non nell'insieme del campo d'immanenza del capitalismo, e nelle condizioni in cui un plusvalore di codice viene trasformato in plusvalore di flusso. Appare innanzitutto (conformemente alle osservazioni di Balibar) che questa tendenza alla caduta del saggio del profitto non ha fine, ma si riproduce da sé riproducendo i fattori che la contrastano. Ma perché non ha fine? Probabilmente per le stesse ragioni che fanno ridere i capitalisti e i loro economisti, quando constatano che il plusvalore non è matematicamente determinabile. Tuttavia non han tanto di che rallegrarsi. Dovrebbero piuttosto concludere con quel che tengono a nascondere: che cioè non è lo stesso danaro ad entrare nelle tasche del salariato e ad iscriversi nel bilancio di un'impresa. Nel primo caso, segni monetari impotenti di valore di scambio, un flusso di mezzi di pagamento relativi a beni di consumo e a valori d'uso, una relazione biunivoca tra la moneta e una gamma imposta di prodotti («a cosa ho diritto, ciò che mi spetta, è dunque mio...»); nell'altro caso, segni di potenza del capitale, flussi di finanziamento, un sistema di coefficienti di produzione differenziali che manifestano una forza prospettica e una valutazione a lungo termine, non realizzabile *hic et nunc*, e funzionante come un'assiomatica delle quantità astratte. In un caso il danaro rappresenta un taglio-prelievo possibile su un flusso di consumo; nell'altro una possibilità di taglio-stacco e di riarticolazione di catene economiche nel senso in cui flussi di produzione si adattano alle disgiunzioni del capitale. Si è potuto mostrare nel sistema capitalistico l'importanza del dualismo bancario tra la formazione di mezzi di pagamento e la struttura di finanziamento, tra la gestione della

moneta e il finanziamento dell'accumulo capitalistico, tra la moneta di scambio e la moneta di credito⁸⁰. Il fatto che la banca partecipi di entrambi, sia il loro punto di congiunzione, mostra solo le loro molteplici interazioni. Così, nella moneta di credito, che comporta tutti i crediti commerciali o bancari, il credito puramente commerciale ha le sue radici nella circolazione semplice ove il danaro si sviluppa come mezzo di pagamento (la cambiale a scadenza determinata, che costituisce una forma monetaria del debito finito). Inversamente, il credito bancario opera una demonetizzazione o dematerializzazione della moneta, e poggia sulla circolazione delle tratte invece che su quella del danaro, attraversa un circuito particolare ove assume e perde il suo valore di strumento di scambio, e ove le condizioni del flusso implicano quelle del riflusso, conferendo al debito infinito la sua forma capitalistica; ma lo Stato come regolatore assicura una convertibilità teorica di questa moneta di credito, sia direttamente per riferimento all'oro, sia indirettamente per un modo di centralizzazione che comporta un fondo di garanzia del credito, un saggio d'interesse unico, un'unità dei mercati di capitali, ecc. A ragione si parla dunque d'una profonda *dissimulazione* del dualismo nelle due forme del danaro, pagamento e finanziamento, i due aspetti della pratica bancaria. Ma questa dissimulazione dipende meno da un misconoscimento di quanto non esprima piuttosto il campo d'immanenza capitalistico, il movimento oggettivo apparente ove la forma inferiore e subordinata non è meno necessaria dell'altra (è necessario che il danaro giochi sui due piani), e ove nessuna integrazione delle classi dominate potrebbe attuarsi senza l'ombra di questo principio di convertibilità non applicata, che basta tuttavia a far sì che il Desiderio della creatura più sfavorita investa con tutte le sue forze, indipendentemente da ogni conoscenza o misconoscimento economici, il campo sociale capitalistico nel suo insieme. Flussi, chi non desidera flussi, e rapporti tra i flussi, e tagli di flussi - che il capitalismo ha saputo far scorrere e tagliare in condizioni monetarie prima sconosciute? Se è vero che il capitalismo nella sua essenza o nel suo modo di produzione è industriale, in realtà non funziona che come capitalismo mercantile. Se è vero che è nella sua essenza capitale filiativo industriale, non funziona che attraverso la sua alleanza col capitale commerciale e finanziario. In certo qual modo, è la banca che tiene tutto il sistema, e l'investimento di desiderio⁸¹. Uno degli apporti di Keynes fu la reintroduzione del desiderio nei problemi della moneta; è questo che bisogna sottoporre alle esigenze dell'analisi marxista. Ecco perché è un peccato che gli economisti marxisti si limitino troppo spesso a considerazioni sul modo di produzione, e sulla teoria della moneta come equivalente generale così come si presenta nella prima sezione del *Capitale*, senza accordare sufficiente importanza alla pratica bancaria, alle operazioni finanziarie e alla circolazione specifica della moneta di credito (questo sarebbe il senso d'un ritorno a Marx, alla teoria marxista della moneta).

Torniamo alla dualità del danaro, ai due piani, alle due iscrizioni, l'una nel conto del salariato, l'altra nel bilancio dell'impresa. Misurare i due ordini di grandezza alla stessa unità analitica è una mera finzione, una truffa cosmica, come se si misurassero le distanze intergalattiche o intraatomiche con metri e centimetri. Non c'è alcuna comune misura tra il valore delle imprese e quello della forza-lavoro dei salariati. Ecco perché la caduta tendenziale non ha fine. Un quoziente di differenziali è certo calcolabile se si tratta del limite di variazione dei flussi di produzione dal punto di vista d'un pieno rendimento, ma non lo è se si tratta del flusso di produzione o del flusso di lavoro donde dipende il plusvalore. Allora la differenza non si annulla nel rapporto che la costituisce come differenza di natura, la «tendenza» non ha termine, essa non ha un limite esterno che potrebbe raggiungere o cui anche potrebbe approssimarsi. La tendenza ha solo un limite interno, e non cessa di superarlo, ma spostandolo, cioè ricostituendolo, ritrovandolo come limite interno da superare di nuovo per spostamento: allora la continuità del processo capitalistico si ingenera in questo taglio di

taglio sempre spostato, cioè in questa unità di schize e di flussi. Sotto questo aspetto, appunto, il campo d'immanenza sociale, così come si manifesta nell'allontanamento e nella trasformazione dell'Urstaat, non cessa di allargarsi, e assume una consistenza del tutto particolare, che mostra il modo in cui il capitalismo per conto suo ha saputo interpretare il principio generale secondo cui le cose non funzionano bene se non a condizione di guastarsi (la crisi come «mezzo immanente al modo di produzione capitalistico»). Il capitalismo è il limite esterno di ogni società appunto perché non ha per quanto lo riguarda limite esterno, ma solo un limite interno che è il capitale stesso, e che non incontra, ma che riproduce spostandolo sempre⁸². J.-J. Goux analizza esattamente il fenomeno matematico della curva senza tangente, e il senso ch'essa è suscettibile di assumere in economia non meno che in linguistica: «Se il movimento non tende verso alcun limite, se il quoziente delle differenziali non è calcolabile, il presente non ha più senso... Il quoziente delle differenziali non si risolve, le differenze non si annullano più nel loro rapporto. Nessun limite si oppone più alla spezzatura, alla spezzatura della spezzatura. La tendenza non trova termine, il movente non viene mai a capo di ciò che l'avvenire immediato gli riserva; è senza tregua ritardato da accidenti, da deviazioni... Nozione complessa d'una continuità nella spezzatura assoluta»⁸³. Nell'immanenza allargata del sistema, il limite tende a ricostituire nel suo spostamento ciò che tendeva a far abbassare nella sua posizione primitiva.

Ora, questo movimento di spostamento appartiene essenzialmente alla deterritorializzazione del capitalismo. Come ha mostrato Samir Amin, il processo di deterritorializzazione va qui dal centro alla periferia, cioè dai paesi sviluppati, ai paesi sottosviluppati, che non costituiscono un mondo a parte, ma un mezzo essenziale della macchina capitalistica mondiale. Con questo bisogna aggiungere che il centro stesso ha le sue enclavi di sottosviluppo organizzate, le sue riserve e i suoi *bidonville* come periferie interne (Pierre Moussa definiva gli Stati Uniti come un frammento del Terzo Mondo che ha avuto successo e ha conservato le sue immense zone di sottosviluppo). E se è vero che al centro si esercita almeno parzialmente una tendenza al ribasso o alla perequazione del saggio del profitto, che porta l'economia verso i settori più progressivi e più automatizzati, un vero e proprio «sviluppo del sottosviluppo» alla periferia assicura tanto un aumento del saggio del plusvalore quanto uno sfruttamento sempre maggiore del proletariato periferico rispetto a quello del centro. Sarebbe infatti un grave errore credere che le esportazioni dalla periferia provengano innanzitutto da settori tradizionali o da territorialità arcaiche: esse provengono al contrario da industrie e da piantagioni moderne, generatrici di un forte plusvalore, al punto che non sono i paesi sviluppati a fornire capitali ai paesi sottosviluppati, ma proprio il contrario. Tanto è vero che l'accumulo primitivo non si verifica una sola volta all'alba del capitalismo, ma è permanente e non cessa di riprodursi. Il capitalismo esporta capitale filiativo. Nello stesso tempo in cui la deterritorializzazione capitalistica avviene dal centro alla periferia, la decodificazione dei flussi alla periferia è prodotta da una «disarticolazione» che garantisce la rovina dei settori tradizionali, lo sviluppo dei circuiti economici «estroversi», un'ipertrofia specifica del terziario, un'estrema ineguaglianza nella distribuzione delle produttività e dei redditi⁸⁴. Ogni passaggio di flusso è una deterritorializzazione, ogni limite spostato una decodificazione. Il capitalismo schizofrenizza sempre più alla periferia. Rimane nondimeno il fatto che, si dirà, al centro, la caduta tendenziale conserva il suo senso ristretto, cioè la diminuzione relativa del plusvalore rispetto al capitale totale, assicurato dallo sviluppo della produttività, dall'automazione, dal capitale costante.

Questo problema è stato ri-posto recentemente da M. Clavel in una serie di questioni decisive e volontariamente incompetenti: questioni cioè rivolte agli economisti marxisti da qualcuno che non capisce bene come si possa mantenere il plusvalore umano alla base della produzione capitalistica,

pur riconoscendo che anche le macchine «lavorano» o producono valore, ch'esse hanno sempre lavorato, e lavorano sempre più rispetto all'uomo, che cessa così d'essere parte costitutiva del processo di produzione per diventare adiacente a questo processo⁸⁵. C'è dunque un plusvalore macchinico prodotto dal capitale costante, che si sviluppa con l'automazione e con la produttività, e che non può spiegarsi con i fattori che contrariano la caduta tendenziale (intensità crescente dello sfruttamento del lavoro umano, diminuzione di prezzo degli elementi del capitale costante, ecc.). Ci pare, con la stessa indispensabile incompetenza, che questi problemi non possano essere considerati se non nelle condizioni della trasformazione del plusvalore di codice in plusvalore di flusso. Poiché, finché definiamo i regimi precapitalistici col plusvalore di codice, e il capitalismo per una decodificazione generalizzata che lo convertiva in plusvalore di flusso, presentiamo le cose in modo sommario, facciamo ancora come se la faccenda si regolasse una volta per tutte, all'alba di un capitalismo che avrebbe perso ogni valore di codice. Ora le cose non stanno in questo modo. Da una parte, dei codici sussistono, anche a titolo d'arcaismi, codici che assumono però una funzione perfettamente attuale e adattata alla situazione nel capitale personificato (il capitalista, il lavoratore, il negoziante, il banchiere...) Ma, d'altra parte, e più profondamente, ogni macchina tecnica presuppone flussi di tipo particolare: *flussi di codice* interni ed esterni alla macchina, e formanti gli elementi d'una tecnologia e anche di una scienza. Anche questi flussi di codice vengono a loro volta incasellati, codificati o surcodificati nelle società precapitalistiche in modo tale da non assumere mai indipendenza (il fabbro, l'astronomo...) Ma la decodificazione generalizzata dei flussi nel capitalismo ha liberato, deterritorializzato, decodificato, i flussi di codice alla stessa stregua degli altri - al punto che la macchina automatica li ha sempre più interiorizzati nel proprio corpo o nella sua struttura come campo di forze, dipendendo allo stesso tempo da una scienza e da una tecnologia, da un lavoro detto cerebrale (?) distinto dal lavoro manuale dell'operaio (evoluzione dell'oggetto tecnico). Non sono le macchine a fare il capitalismo, in questo senso, ma il capitalismo al contrario a fare le macchine, e ad introdurre incessantemente nuovi tagli con cui rivoluziona i suoi modi tecnici di produzione.

Occorre pur sempre, sotto questo aspetto, introdurre parecchi correttivi. Questi tagli infatti richiedono del tempo e si stendono su un'ampia superficie. Mai la macchina capitalistica diacronica si lascia rivoluzionare da una o più macchine tecniche sincroniche, mai essa conferisce ai suoi scienziati e ai suoi tecnici un'indipendenza sconosciuta nei regimi precedenti. Essa può magari lasciare che degli scienziati, dei matematici per esempio, «schizofrenizzino» nel loro cantuccio, e far passare flussi di codice socialmente decodificati che questi scienziati organizzano in assiomatiche di ricerca detta fondamentale. Ma *l'assiomatica vera e propria* non è qui (gli scienziati vengono lasciati in pace sino ad un certo punto, si lascia che facciano la loro assiomatica; ma arriva il momento delle cose serie: la fisica indeterministica, coi suoi flussi corpuscolari, deve riconciliarsi col «determinismo»). La vera e propria assiomatica è quella della macchina sociale stessa, che si sostituisce alle antiche codificazioni, e che organizza tutti i flussi decodificati, ivi compresi i flussi di codice scientifici e tecnici, a vantaggio del sistema capitalistico e a servizio dei suoi fini. Ecco perché si è spesso notato che la rivoluzione industriale combinava un saggio elevato di progresso tecnico col mantenimento d'una gran quantità di materiale «obsoleto», con una gran diffidenza verso le macchine e le scienze. Una innovazione non è adottata se non a partire dal saggio di profitto dato dal suo investimento per diminuzione dei costi di produzione; altrimenti il capitalista mantiene l'attrezzatura esistente, salvo ad investire parallelamente a questa in altro campo⁸⁶. Il plusvalore umano conserva dunque un'importanza decisiva, anche al centro e nei settori altamente industrializzati. Ciò che determina la diminuzione dei costi e l'aumento del saggio del profitto per

plusvalore macchinico non è l'innovazione, il cui valore non è più misurabile di quello del plusvalore umano. Non è neppure la redditività della nuova tecnica considerata isolatamente, ma il suo effetto sulla redditività globale dell'impresa nei suoi rapporti col mercato, e col capitale commerciale e finanziario. E questo comporta incontri e sovrapposizioni diacroniche, come si vede sin dal XIX secolo, ad esempio, tra la macchina a vapore e le macchine tessili o le tecniche di produzione del ferro. In generale, l'introduzione delle innovazioni tende sempre ad essere ritardata oltre il tempo scientificamente necessario, fino al momento in cui le previsioni di mercato ne giustificano lo sfruttamento su grande scala. Anche qui il capitale d'alleanza esercita una forte pressione selettiva sulle innovazioni macchiniche nel capitale industriale. Insomma, là ove i flussi vengono decodificati, i flussi particolari di codice che hanno assunto una forma tecnologica e scientifica sono sottoposti ad un'assiomatica propriamente sociale ben più severa di tutte le assiomatiche scientifiche, ma più severa anche di tutti i vecchi codici e surcodificazioni scomparsi: l'assiomatica del mercato capitalistico mondiale. Insomma, i flussi di codice «liberati» nella scienza e nella tecnica dal regime capitalistico generano un plusvalore macchinico che non dipende direttamente dalla scienza e dalla tecnica stesse, ma dal capitale, e che viene ad aggiungersi al plusvalore umano, a correggerne la caduta relativa, *entrambi costituendo l'insieme del plusvalore di flusso che caratterizza il sistema*. La conoscenza, l'informazione e la formazione qualificata sono parti del capitale («capitale di conoscenza») quanto il più elementare lavoro dell'operaio. E come, dalla parte del plusvalore umano in quanto risultava dai flussi decodificati, troviamo un'incommensurabilità o un'asimmetria fondamentali (nessun limite esterno assegnabile) tra lavoro manuale e capitale, oppure tra due forme di danaro, così qui, dalla parte del plusvalore macchinico che risulta dai flussi di codice scientifici e tecnici, non troviamo alcuna commensurabilità o limite esterno tra il lavoro scientifico o tecnico, anche altamente remunerato, e il profitto del capitale che si iscrive in un'altra scrittura. Il flusso di conoscenza e il flusso di lavoro si trovano sotto questo aspetto nella stessa situazione determinata dalla decodificazione o dalla deterritorializzazione capitalistiche.

Ma, se è vero che l'innovazione non viene accettata se non in quanto comporta un aumento del saggio del profitto per diminuzione dei costi di produzione, e in quanto esiste un volume di produzione sufficientemente elevato per giustificarla, il corollario che ne deriva è che l'investimento nell'innovazione non basta mai a realizzare o ad assorbire il plusvalore di flusso prodotto da una parte come dall'altra⁸⁷. Marx ha ben mostrato l'importanza del problema: il cerchio sempre allargato del capitalismo si chiude, riproducendo su scala sempre più vasta i suoi limiti immanefiti, solo se il plusvalore non è unicamente prodotto o estorto, ma assorbito e realizzato⁸⁸. Il capitalismo non viene definito dal godimento perché il suo scopo è non solo il «produrre per produrre» generatore di plusvalore, bensì la realizzazione di questo plusvalore: un plusvalore di flusso non realizzato è come non prodotto, e s'incarna nella disoccupazione e nel ristagno. Si fa facilmente il conto dei principali modi di assorbimento oltre il consumo e l'investimento: la pubblicità, il governo civile, il militarismo e l'imperialismo. Il ruolo dello Stato a questo proposito, nell'assiomatica capitalistica, si rivela tanto meglio in quanto ciò ch'esso assorbe non viene defalcato dal plusvalore delle imprese, ma vi si aggiunge, approssimando l'economia capitalistica al pieno rendimento in limiti dati, ed allargando a loro volta questi limiti, soprattutto in un ordine di spese militari che non fanno per nulla concorrenza all'impresa privata, anzi (solo la guerra è riuscita in ciò che il *New Deal* aveva fallito). La funzione d'un complesso politico-militare-economico è tanto più importante in quanto garantisce l'estrazione del plusvalore umano alla periferia e in zone appropriate del centro, ma soprattutto in quanto genera esso stesso un enorme plusvalore macchinico mobilitando le risorse del capitale di

conoscenza e di informazione, e in quanto assorbe infine la maggior parte del plusvalore prodotto. Lo Stato, la sua polizia e il suo esercito formano una gigantesca impresa d'antiproduzione, ma in seno alla produzione stessa, e condizionandola. Troviamo qui una nuova determinazione del campo d'immanenza propriamente capitalistico; non solo il gioco dei rapporti e coefficienti differenziali dei flussi decodificati, non solo la natura dei limiti che il capitalismo riproduce su scala sempre più vasta in quanto limiti interni, ma la presenza dell'antiproduzione nella produzione stessa. L'apparato d'antiproduzione non è un'istanza trascendente che si oppone alla produzione, la limita o la frena; al contrario, esso si insinua ovunque nella macchina produttrice, e vi aderisce strettamente per regolarne la produttività e realizzarne il plusvalore (dove, ad esempio, la differenza tra la burocrazia dispotica e la burocrazia capitalistica). L'effusione del capitale d'antiproduzione caratterizza tutto il sistema capitalistico; l'effusione capitalistica è quella dell'antiproduzione nella produzione a tutti i livelli del processo. Da una parte, solo essa è in grado di realizzare lo scopo supremo del capitalismo, che è di produrre la mancanza nei grandi insiemi, di introdurre la mancanza là ove ce n'è sempre troppo, per l'assorbimento ch'essa opera delle risorse sovrabbondanti. D'altra parte, essa sola affianca al capitale e al flusso di conoscenza un capitale e un flusso equivalente di *fesseria*, che ne operano pure l'assorbimento e la realizzazione, e che assicurano l'integrazione dei gruppi e degli individui al sistema. Non solo la mancanza in seno al troppo, ma la fesseria nella conoscenza e nella scienza: si vedrà segnatamente come proprio a livello dello Stato e dell'esercito si congiungano i settori più progressivi della conoscenza scientifica e tecnologica con gli arcaismi mentalmente arretrati più investiti di funzioni attuali.

Assume il suo pieno significato il duplice ritratto che André Gorz traccia del «lavoratore scientifico e tecnico», padrone d'un flusso di conoscenza, d'informazione e di formazione, ma così ben assorbito nel capitale da coincidere con il riflusso d'una fesseria organizzata, assiomaticizzata; cosicché, la sera, rientrando a casa, trova le sue macchinette desideranti armeggiando su un televisore, o disperazione!⁸⁹. Certo, lo scienziato in quanto tale non ha alcun potere rivoluzionario, ed è il primo agente integrato dell'integrazione, rifugio della cattiva coscienza, distruttore *forzato* della propria creatività. Prendiamo l'esempio ancor più sorprendente d'una «carriera» all'americana, come ce l'immaginiamo: Gregory Bateson comincia col fuggire il mondo civilizzato facendosi etnologo, seguendo i codici primitivi e i flussi selvaggi; poi si volge verso flussi sempre più decodificati, quelli della schizofrenia, da cui trae una teoria psichiatrica interessante; poi, sempre alla ricerca d'un al di là, d'un muro da forare, si volge verso i delfini, il linguaggio dei delfini, flussi ancor più strani e più deterritorializzati. Ma cosa c'è in capo al flusso di delfino, se non le ricerche fondamentali dell'esercito americano che ci riportano alla preparazione della guerra e all'assorbimento di plusvalore? Rispetto allo Stato capitalistico, gli stati socialisti sono bambini (bambini che insegnarono tuttavia qualcosa al padre, sul ruolo assiomaticizzante dello Stato). Ma gli stati socialisti stentano maggiormente a bloccare le fughe inattese di flussi, se non con la violenza diretta. Ciò che si definisce al contrario la potenza di ricupero del sistema capitalistico, è il fatto che la sua assiomatica si rivela, per natura, non più duttile, ma più vasta e più inglobante. Nessuno in un tal sistema evita di essere associato all'attività di antiproduzione che anima tutto il sistema produttivo. «I soli ad essere impegnati in un'impresa antiumana non sono quelli che azionano e approvvigionano l'apparato militare in un'impresa antiumana. Questo riguarda egualmente, per quanto in misura diversa, i milioni di operai che producono (ciò che crea una domanda per) beni e servizi inutili. I diversi settori e branche dell'economia sono talmente interdipendenti che quasi tutti si trovano in un modo o nell'altro implicati in un'attività antiumana: il fittavolo che fornisce prodotti alimentari alle truppe che lottano contro il popolo vietnamita, i fabbricanti dei complessi strumenti

necessari alla creazione d'un nuovo modello automobilistico, i fabbricanti di carta, di inchiostro o di apparecchi televisivi i cui prodotti sono utilizzati per controllare e avvelenare lo spirito della gente, e così via»⁹⁰. Si trovano così annodati i tre segmenti della riproduzione capitalistica sempre allargata, che definiscono altresì i tre aspetti della sua immanenza: 1) quello che estrae plusvalore umano a partire dal rapporto differenziale tra flussi decodificati di lavoro e di produzione, e che si sposta dal centro alla periferia, conservando tuttavia al centro vaste zone residue; 2) quello che estrae plusvalore macchinico, a partire da un'assiomatica dei flussi di codice scientifici e tecnici, nei luoghi di «punta» del centro; 3) quello che assorbe o realizza queste due forme del plusvalore di flusso, garantendone l'emissione, e iniettando perpetuamente dell'antiproduzione nell'apparato per produrre. Si schizofrenizza alla periferia, ma non meno al centro e in mezzo.

La definizione del plusvalore deve essere rimaneggiata in funzione del plusvalore macchinico del capitale costante, che si distingue dal plusvalore umano del capitale variabile, e dal carattere non misurabile di questo insieme di flussi. Il plusvalore non può essere definito dalla differenza tra il valore della forza-lavoro e il valore creato dalla forza-lavoro, ma dall'incommensurabilità tra i due flussi tuttavia immanenti l'uno all'altro, dalla disparità tra due aspetti della moneta che li esprimono, e dall'assenza di limite esterno al loro rapporto, l'uno misurando la vera e propria potenza economica, l'altro un potere d'acquisto determinato come «reddito». Il primo è l'immenso flusso deterritorializzato che costituisce il corpo pieno del capitale. Un economista come Bernard Schmitt trova strane parole liriche per caratterizzare questo flusso del debito infinito: flusso creatore istantaneo, che le banche creano spontaneamente come un debito su se stesse, creazione *ex nihilo* che, invece di trasmettere una moneta preliminare come mezzo di pagamento, scava all'estremità del corpo pieno una moneta negativa (debito iscritto nel passivo delle banche) e proietta all'altra estremità una moneta positiva (credito dell'economia produttiva sulle banche), «flusso a potere mutante» *che non rientra nel reddito e non è destinato agli acquisti*, pura disponibilità, non-possesso e non-ricchezza⁹¹. L'altro aspetto della moneta rappresenta il riflusso, cioè il rapporto ch'essa intrattiene con i beni non appena riceve un potere d'acquisto per la sua distribuzione ai lavoratori o fattori di produzione, attraverso la sua ripartizione in redditi, e ch'essa perde non appena questi ultimi vengono convertiti in beni reali (allora tutto ricomincia con una produzione nuova che nascerà innanzitutto sotto il primo aspetto...) Ora, l'incommensurabilità dei due aspetti, del flusso e del riflusso, mostra che i salari nominali hanno un bell'inglobare la totalità del reddito nazionale; i salariati lasciano in realtà sfuggire una grande quantità di redditi captati dalle imprese, redditi che formano a loro volta per congiunzione un afflusso, un flusso questa volta continuo di *profitto* lordo; esso costituisce quindi «in un sol gettito» una quantità indivisa che scorre sul corpo pieno, qualunque sia la diversità delle sue destinazioni (interessi, dividendi, salari di direzione, acquisto di beni di produzione, ecc.)⁹². L'osservatore incompetente ha l'impressione che tutto questo schema economico, tutta questa storia siano profondamente schizo. Si vede bene lo scopo della teoria, che si astiene tuttavia da ogni riferimento morale. Chi è derubato? Ecco la seria domanda sottintesa, che fa eco alla domanda ironica di Clavel: «Chi è alienato?» Ora, derubato, nessuno lo è né può esserlo (così come Clavel diceva che non si sa più affatto chi sia alienato e chi alieni). Chi ruba? Certo non il capitalista finanziere come rappresentante del grande flusso creatore istantaneo, che non è neppure possesso e non ha potere d'acquisto. Chi è derubato? Certo non il lavoratore che non è neppure comprato, poiché sono il riflusso o la distribuzione in salari a creare il potere d'acquisto, invece di presupporlo. Chi potrebbe rubare? Certo non il capitalista industriale come rappresentante dell'afflusso di profitto, poiché «i profitti non scorrono nel riflusso, ma fianco a fianco, in deviazione e non a sanzione del flusso creatore dei redditi». Quanta duttilità nell'assiomatica del capitalismo,

sempre pronto ad allargare i propri limiti per aggiungere un nuovo assioma ad un sistema precedentemente saturato. Volete un assioma per i salariati, la classe operaia e i sindacati, ma certo, e ormai il profitto scorrerà a fianco del salario, tutti e due fianco a fianco, riflusso e afflusso. Si troverà anche un assioma per il linguaggio dei delfini. Marx faceva spesso allusione all'età dell'oro del capitalismo ove esso non cela più il proprio cinismo: agli inizi almeno non poteva ignorare quel che faceva, estorcere plusvalore. Ma come è ingrandito questo cinismo, quando arriva a dichiarare: no, nessuno è derubato. Tutto infatti poggia allora sulla disparità tra due sorte di flussi, come in un abisso insondabile ove si generano profitto e plusvalore: il flusso di potenza economica del capitale mercantile e il flusso chiamato per derisione «potere d'acquisto», flusso *reso veramente impotente* che rappresenta l'impotenza assoluta del salariato e la dipendenza relativa del capitalista industriale. La vera polizia del capitalismo sono la moneta e il mercato.

In certo qual modo, gli economisti capitalistici non hanno torto nel presentare l'economia come se dovesse perennemente venir «monetizzata», come se bisognasse insufflarvi sempre dall'esterno della moneta secondo un'offerta e una domanda. Proprio così infatti tutto il sistema regge e funziona, e attua perpetuamente la propria immanenza. Proprio così è l'oggetto globale d'un investimento di desiderio. Desiderio del salariato, desiderio del capitalista, tutto pulsa dello stesso desiderio fondato *sul rapporto differenziale dei flussi senza limite esterno assegnabile, ove il capitalismo riproduce i suoi limiti immanenti su scala sempre allargata, sempre più inglobante*. Solo dunque a livello di una teoria generalizzata dei flussi si può rispondere alla domanda: come si giunge a desiderare la potenza, ma anche la propria impotenza? Come un tal campo sociale ha potuto essere investito dal desiderio? E come il desiderio supera l'interesse detto oggettivo, quando si tratta di flussi da far scorrere o da tagliare! Certo, i marxisti ricordano che la formazione della moneta come rapporto specifico nel capitalismo dipende dal modo di produzione che fa dell'economia un'economia monetaria. Rimane il fatto che il movimento oggettivo apparente del capitale, che non è per nulla un misconoscimento o un'illusione della coscienza, mostra che l'essenza stessa produttiva del capitalismo non può funzionare se non in questa forma necessariamente commerciale o monetaria che la governa, e i cui flussi e rapporti reciproci contengono il segreto dell'investimento di desiderio. L'integrazione del desiderio avviene infatti a livello dei flussi, e dei flussi monetari, non a livello dell'ideologia. Quale soluzione allora, quale via rivoluzionaria? La psicanalisi è di scarso aiuto, nei suoi rapporti più intimi col danaro, essa che registra, guardandosi bene dal riconoscerlo, tutto un sistema di dipendenze economico-monetarie nel cuore del *desiderio* di ogni soggetto che tratta, e che costituisce per suo conto una gigantesca impresa di assorbimento di plusvalore. Ma quale via rivoluzionaria, ce n'è forse una? Ritirarsi dal mercato mondiale, come consiglia Samir Amin ai paesi del Terzo Mondo, in un curioso rinnovamento della «soluzione economica» fascista? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancor più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione? Forse, infatti, i flussi non sono ancora abbastanza deterritorializzati, abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico. Non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, «accelerare il processo», come diceva Nietzsche: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla.

10. La rappresentazione capitalistica.

La scrittura non è mai stata retaggio del capitalismo. Il capitalismo è profondamente analfabeta.

La morte della scrittura, è come la morte di Dio o del padre, è cosa fatta da un pezzo, benché l'avvenimento ci metta un pezzo a giungere a noi, e benché sopravviva in noi il ricordo di segni scomparsi coi quali continuiamo a scrivere. La ragione è semplice: la scrittura implica un uso del linguaggio in generale secondo il quale il grafismo si allinea sulla voce, ma anche la surcodifica e induce una voce fittizia delle altezze che funziona come significante. L'arbitrario del designato, la subordinazione del significato, la trascendenza del significante dispotico, e infine la sua decomposizione consecutiva in elementi minimali in un campo d'immanenza messo allo scoperto dal ritiro del despota, tutto questo segna l'appartenenza della scrittura alla rappresentazione dispotica imperiale. Di conseguenza, quando si annuncia la deflagrazione della « galassia Gutenberg », cosa si vuol dire di preciso? Certo, il capitalismo si è molto servito della scrittura e se ne serve tuttora; non solo c'è relazione di convenienza tra la scrittura e la moneta come equivalente generale, ma le funzioni specifiche della moneta nel capitalismo sono passate attraverso la scrittura e la stampa, e in parte continuano a passare per di lì. Ciononostante, la scrittura svolge tipicamente il ruolo d'un arcaismo nel capitalismo, la stampa-Gutenberg essendo allora l'elemento che conferisce all'arcaismo una *funzione attuale*. Ma l'uso capitalistico del linguaggio è di diritto d'altra natura, e si realizza o diventa concreto nel campo d'immanenza tipico del capitalismo stesso, quando appaiono i mezzi tecnici d'espressione che corrispondono alla decodificazione generalizzata dei flussi, invece di rimandare ancora, in forma diretta o indiretta, alla surcodificazione dispotica. Questo ci sembra il senso delle analisi di McLuhan: aver mostrato cos'era un linguaggio dei flussi decodificati, in opposizione ad un significante che lega e surcodifica i flussi. In primo luogo, tutto va bene per il linguaggio non significante: nessun flusso fonico, grafico, gestuale, ecc., è privilegiato in questo linguaggio che rimane indifferente alla propria sostanza o al proprio supporto come continuo amorfo; il flusso elettrico può essere considerato come la realizzazione d'un tal flusso qualunque in quanto tale. Ma una sostanza si dice formata quando un flusso entra in rapporto con un altro flusso, il primo definendo allora un contenuto, il secondo un'espressione⁹³. I flussi deterritorializzati di contenuto e di espressione si trovano in uno stato di congiunzione o di presupposizione reciproca, che costituisce figure come unità ultime dell'uno e dell'altra. Queste figure non sono per nulla del significante, e neppure segni come elementi minimali del significante; sono nonsegni, o meglio segni non significanti, punti-segno a più dimensioni, tagli di flusso, schize che formano immagini per riunione in un insieme, ma che non conservano alcuna identità da un insieme all'altro. Le figure, cioè le schize o tagli-flusso, non sono dunque affatto « figurative »; lo diventano solo in una costellazione particolare che si disfa a vantaggio di un'altra. Tre milioni di punti al secondo trasmessi dalla televisione, di cui solo alcuni vengono trattenuti. Il linguaggio elettrico non passa né per la voce né per la scrittura; l'informatica ne fa a meno, o la disciplina definita appunto fluidica che opera per getti di gas; l'ordinatore è una macchina di decodificazione istantanea e generalizzata. Michel Serres definisce in questo senso la correlazione del taglio e del flusso nei segni delle nuove macchine tecniche di linguaggio, là dove la produzione è strettamente determinata dall'informazione: « Si prenda uno smistatore stradale... È un quasi-punto che analizza, per sovrapposizioni successive, lungo una dimensione perpendicolare allo spazio della rete, le linee di flusso di cui è il recettore. Su di esso si può andare da qualsiasi direzione afferente a qualsiasi direzione efferente, e in qualsiasi senso, senza incontrare mai nessuna delle altre direzioni... *Non tornerò mai, se voglio, allo stesso punto*, benché sia lo stesso... Nodo topologico ove tutto è connesso senza confusione, ove tutto confluisce e si distribuisce... Se si vuole, infatti, il nodo è un punto, ma a più dimensioni », che contiene e fa passare i flussi lungi dall'annullarli⁹⁴. Questo reticolo gettato sulla produzione da parte dell'informazione manifesta una volta di più che l'essenza produttiva del capitalismo non funziona e non « parla » se non

nel linguaggio dei segni che le vengono imposti dal capitale commerciale o dall'assiomatica del mercato.

Sussistono grandi differenze tra una tale linguistica dei flussi e la linguistica del significante. La linguistica saussuriana, per esempio, scopre certo un campo d'immanenza costituito dal «valore», cioè dal sistema dei rapporti tra elementi ultimi del significante; ma, oltre al fatto che questo campo d'immanenza presuppone ancora la trascendenza del significante, che lo scopre non fosse che per il suo distacco, gli elementi che popolano questo campo hanno come criterio un'identità minimale che devono ai loro rapporti di opposizione, e che conservano attraverso le variazioni di ogni tipo attraverso cui passano. Gli elementi del significante come unità distintive sono regolati da «scarti codificati» che il significante surcodifica a sua volta. Ne risultano diverse conseguenze, sempre convergenti, tuttavia: il linguaggio paragonato ad un gioco; il rapporto significato-significante, ove il significato si trova per natura subordinato al significante; le figure definite come effetti del significante stesso; gli elementi formali del significante determinati rispetto ad una sostanza fonica cui la scrittura stessa conferisce un privilegio segreto. Noi pensiamo che, da tutti questi punti di vista, e malgrado certe apparenze, la linguistica di Hjelmslev si contrappone profondamente all'impresa saussuriana e postsaussuriana: perché abbandona ogni riferimento privilegiato; perché descrive un campo puro d'immanenza algebrica che non si lascia sorvolare da alcuna istanza trascendente, anche discosta; perché fa scorrere in questo campo i suoi flussi di forma e di sostanza, di contenuto e di espressione; perché sostituisce al rapporto di subordinazione significante-significato il rapporto di presupposizione reciproco espressione-contenuto; perché la duplice articolazione non riguarda più due livelli gerarchizzati della lingua, ma due piani deterritorializzati convertibili, costituiti dalla relazione tra la forma del contenuto e la forma dell'espressione; perché si arriva, in questa relazione, a figure che non sono più effetti di significante, ma schize, punti-segno o tagli di flussi che fanno breccia nel muro del significante, lo attraversano e vanno al di là; perché questi segni hanno varcato una nuova soglia di deterritorializzazione; perché queste figure hanno definitivamente perso le condizioni d'identità minime che definivano gli elementi del significante stesso; perché l'ordine degli elementi vi è secondario rispetto all'assiomatica dei flussi e delle figure; perché il modello della moneta, nel punto-segno o nella figura-taglio priva d'identità, che non ha più se non un'identità fluttuante, tende a sostituire il modello del gioco. Insomma, la situazione particolarissima di Hjelmslev nella linguistica, e le reazioni che suscita, possono, ci sembra, essere spiegate in questo modo: egli tende a costruire una teoria puramente immanente del linguaggio, che spezza il doppio gioco della dominazione voce-grafismo, che fa scorrere forma e sostanza, contenuto ed espressione secondo flussi di desiderio e taglia questi flussi secondo punti-segno o figure-schize⁹⁵. Lungi dall'essere una surdeterminazione dello strutturalismo, e del suo attaccamento al significante, la linguistica di Hjelmslev ne indica la distruzione concertata, e costituisce una teoria decodificata delle lingue di cui si potrebbe anche dire, ambiguo omaggio, ch'essa è la sola conforme contemporaneamente alla natura dei flussi capitalistici e schizofrenici: sinora la sola teoria moderna (e non arcaica) del linguaggio.

L'estrema importanza del recente libro di J.-F. Lyotard è di essere la prima critica generalizzata del significante. Nella sua proposizione più generale, in effetti, egli mostra che il significante viene superato tanto verso l'esterno dalle immagini figurative quanto, verso l'interno, dalle pure figure che lo compongono, o meglio dal «figurale» che sovverte gli scarti codificati del significante, s'introduce tra essi e opera nelle condizioni d'identità dei loro elementi. Nel linguaggio e nella scrittura stessi, ora le lettere come taglio, oggetti parziali frantumati, ora le parole come flussi indivisi, blocchi indecomponibili o corpi pieni di valore tonico, costituiscono segni asignificanti che si riducono

all'ordine del desiderio, soffi e grida. (Soprattutto, le ricerche formali della scrittura manuale o stampata cambiano senso a seconda che i caratteri delle lettere e le qualità delle parole siano al servizio di un significante di cui esprimono gli effetti secondo regole esegetiche, o al contrario varchino questo muro per far scorrere flussi, instaurare tagli che debordano o rompono le condizioni d'identità del segno, che fanno scorrere ed esplodere altrettanti libri nel «libro», entrando in configurazioni molteplici già testimoniate dagli esercizi tipografici di Mallarmé - passar sempre sotto il significante, limare il muro: il che mostra ancora una volta che la morte della scrittura è infinita, finché sale e viene dall'interno). Parimenti, nelle arti plastiche, il figurale puro formato dalla linea attiva e dal punto multidimensionale, e, d'altro canto, le molteplici configurazioni formate dalla linea passiva e dalla superficie ch'essa ingenera, in modo da aprire, come in Paul Klee, gli «intra-mondi che non sono forse visibili che per i bambini, i pazzi e i primitivi». Oppure nel sogno, Lyotard mostra in bellissime pagine che ciò che *lavora* non è il significante, ma un figurale al di sotto, che fa sorgere configurazioni d'immagini che si servono di parole, le fanno scorrere e le tagliano secondo flussi e punti che non sono linguistici, e non dipendono né dal significante né dai suoi elementi regolati. Lyotard rovescia dovunque l'ordine del significante e della figura. Non sono le figure a dipendere dal significante e dai suoi effetti, ma è la catena significativa a dipendere dagli effetti figurali, fatta com'è di segni asignificanti, catena che schiaccia i significanti come i significati, che tratta le parole come cose, che fabbrica nuove unità, che costruisce con figure non figurative configurazioni d'immagini che si fanno e si sfanno. E queste costellazioni sono come flussi che rimandano al taglio dei punti, come questi rimandano alla flussione di ciò che fanno scorrere o trasudare: la sola unità senza identità, è quella del flusso-schiza o del taglio-flusso. L'elemento del figurale puro, la «figura-matrice», Lyotard la chiama senz'altro desiderio, che conduce alle porte della schizofrenia come processo⁹⁶. Ma donde viene tuttavia l'impressione del lettore che Lyotard non cessa di interrompere il processo, e di ripiegare le schize sulle rive che ha appena abbandonato, territori codificati o surcodificati, spazi e strutture, ove non fan più che portare «trasgressioni», disordini e deformazioni malgrado tutto secondarie, invece di formare e di portare più lontano le macchine desideranti che si oppongono alle strutture, le intensità che si oppongono agli spazi? In realtà, nonostante il tentativo di legare il desiderio ad un sì fondamentale, Lyotard reintroduce la mancanza e l'assenza nel desiderio, lo mantiene sotto la legge della castrazione a rischio di ricondurre con essa tutto il significante, e scopre la matrice della figura nel fantasma, il semplice fantasma che viene ad occultare la produzione desiderante, tutto il desiderio come produzione effettiva. Ma, almeno per un istante, l'ipoteca del significante è tolta: quest'enorme arcaismo dispotico che fa gemere e piegare tanti di noi, e di cui altri si servono per instaurare un nuovo terrorismo, dirottando il discorso imperiale di Lacan in un discorso universitario di pura scientificità, la «scientificità» buona appena ad alimentare di nuovo le nostre nevrosi, ad incatenare una volta di più tutto il processo, a surcodificare Edipo tramite la castrazione, incatenandoci alle funzioni strutturali attuali d'un despota arcaico scomparso. In realtà, certamente, né il capitalismo, né la rivoluzione, né la schizofrenia passano per le vie del significante, anche e soprattutto nelle loro violenze estreme.

La civiltà si definisce per la decodificazione e la deterrito-rializzazione dei flussi nella produzione capitalistica. Tutti i procedimenti vanno bene per assicurare questa decodificazione universale: la privatizzazione che riguarda i beni, i mezzi di produzione, ma anche gli organi dello stesso «uomo privato»; l'astrazione delle quantità monetarie, ma anche della quantità di lavoro; la non-limitazione del rapporto tra capitale e forza-lavoro, e anche tra flussi di finanziamento e flussi di reddito o mezzi di pagamento; la forma scientifica e tecnica assunta dagli stessi flussi di codice; la

formazione di configurazioni fluttuanti a partire da linee e punti senza unità discernibile. La storia monetaria recente, il ruolo del dollaro, i capitali migranti a corto termine, la fluttuazione delle monete, i nuovi mezzi di finanziamento e di credito, i diritti di prelievo speciali, la nuova forma delle crisi e delle speculazioni, punteggiano il cammino dei flussi decodificati. Le nostre società manifestano un gusto pronunciato per i codici, i codici stranieri o esotici, ma si tratta di un gusto distruttivo e mortuario. Decodificare vuol dire certamente capire un codice o tradurlo, ma ancor più distruggerlo in quanto codice, assegnargli una funzione arcaica, folkloristica o residuale, che fa della psicanalisi e dell'etnologia due discipline apprezzate nelle nostre società moderne. Sarebbe tuttavia un grave errore identificare *i flussi capitalistici e i flussi schizofrenici*, sotto la rubrica generale di una decodificazione dei flussi di desiderio. Certo, la loro affinità è grande: il capitalismo fa passare ovunque flussi-schize che animano le «nostre» arti e le «nostre» scienze, così come si irrigidiscono nella produzione dei «nostri» malati specifici, gli schizofrenici. Abbiamo visto che il rapporto tra schizofrenia e capitalismo oltrepassava di gran lunga i problemi di modo di vita, di ambiente, di ideologia, ecc., e doveva essere posto al più profondo livello d'una sola ed identica economia, d'un solo ed identico processo di produzione. La nostra società produce schizofrenici come sciampo Dop o macchine Renault, con la sola differenza che loro non sono vendibili. Ma come spiegare appunto che la produzione capitalistica non cessi di arrestare il processo schizofrenico, di trasformarne il soggetto in entità clinica rinchiusa, come se vedesse in questo processo l'immagine della propria morte venuta dall'interno? Perché fa dello schizofrenico un malato, non solo a parole, ma in realtà? Perché rinchiede i suoi pazzi, invece di vedere in essi i suoi eroi, il suo proprio compimento? E là dove essa non può più riconoscere la figura d'una semplice malattia, perché sorveglia con tanta cura i suoi artisti e anche i suoi scienziati, come se rischiasse di far scorrere flussi pericolosi, carichi di potenzialità rivoluzionaria fin tanto che non vengono recuperati o assorbiti dalle leggi del mercato? Perché forma a sua volta una gigantesca macchina di repressione-rimozione nei confronti di ciò che costituisce tuttavia la sua propria realtà, i flussi decodificati? Il fatto è che, come abbiam visto, il capitalismo è certo il limite di ogni società, in quanto opera la decodificazione dei flussi che le altre formazioni sociali codificavano o surcodificavano. Tuttavia ne è il limite o il taglio *relativi*, perché sostituisce ai codici un'assiomatica estremamente rigorosa che mantiene l'energia dei flussi vincolata sul corpo del capitale come socius deterritorializzato, ma anche più spietato di ogni altro socius. La schizofrenia al contrario è certo il limite *assoluto*, che fa passare i flussi allo stato libero su un corpo senza organi desocializzato. Si può dire che la schizofrenia è il limite *esterno* del capitalismo o il termine della sua tendenza più profonda, ma che il capitalismo stesso non funziona se non a condizione di inibire questa tendenza, o di respingere e di spostare questo limite, sostituendovi i propri limiti relativi *immanenti* che non cessa di riprodurre su scala allargata. Ciò che decodifica con una mano, assiomatizza con l'altra. È questo il modo in cui si deve reinterpretare la legge marxista della tendenza contrariata. La schizofrenia impregna insomma tutto il campo capitalistico da un capo all'altro. Ma si tratta per lui di legarne le cariche e le energie in una assiomatica mondiale che oppone sempre nuovi limiti interni alla potenza rivoluzionaria dei flussi decodificati. E, in un tal regime, è impossibile distinguere, anche solo in due tempi, la decodificazione e l'assiomatizzazione che vengono a sostituire i codici scomparsi. I flussi vengono decodificati e assiomatizzati contemporaneamente da parte del capitalismo. La schizofrenia non è dunque l'identità del capitalismo, ma al contrario la sua differenza, il suo scarto, e la sua morte.

I flussi monetari sono realtà perfettamente schizofreniche, ma che esistono e funzionano solo nell'assiomatica immanente che scongiura e respinge questa realtà. Il linguaggio d'un banchiere, d'un generale, d'un industriale, d'un quadro medio o superiore, d'un ministro, è un linguaggio

perfettamente schizofrenico, ma che funziona solo statisticamente nell'assiomatica livellante di legame che lo pone al servizio dell'ordine capitalistico⁹⁷. (Sul piano superiore della linguistica come scienza, Hjelmslev non può operare una vasta decodificazione delle lingue se non avviando sin dall'inizio una macchina assiomatica fondata sul numero supposto finito delle figure considerate). Che avviene allora del linguaggio «veramente» schizofrenico e dei flussi «veramente» decodificati, slegati, che riescono a passare il muro o il limite assoluto? L'assiomatica capitalistica è così ricca, che aggiunge un assioma in più, per i libri d'un grande scrittore di cui si possono sempre studiare le caratteristiche contabili di vocabolario e di stile con una macchina elettronica, o per i discorsi dei pazzi che si possono sempre ascoltare nel quadro di una assiomatica ospedaliera, amministrativa e psichiatrica. Insomma, la nozione di flusso-schiza o di taglio-flusso ci è parsa definire tanto il capitalismo che la schizofrenia. Ma per nulla nello stesso modo: non si tratta della stessa cosa, a seconda che le codificazioni siano riprese o meno in un'assiomatica, a seconda che si resti ai grandi insiemi che funzionano statisticamente, o che si superi la barriera che li separa dalle posizioni molecolari slegate, a seconda che i flussi del desiderio raggiungano questo limite assoluto o si accontentino di spostare un limite relativo immanente che si ricostituisce più lontano, a seconda che i processi di deterritorializzazione si affianchino o meno alle riterritorializzazioni che li controllano, a seconda che il danaro bruci o fiammeggi.

Perché non dire solo che il capitalismo sostituisce un codice con un altro, e che effettua un nuovo tipo di codificazione? Per due ragioni, di cui una rappresenta una sorta d'impossibilità morale, l'altra un'impossibilità logica. Nelle formazioni precapitalistiche si incontrano tutte le crudeltà e tutti i terrori, frammenti di catena significante sono suggellati dal segreto, società segrete o gruppi di iniziazione, ma non c'è mai nulla di inconfessabile nel vero senso della parola. L'inconfessabile incomincia con la cosa, con il capitalismo: non c'è operazione economica o finanziaria che, una volta tradotta in termini di codice, non liberi il suo carattere inconfessabile, cioè la sua intrinseca perversione o il suo essenziale cinismo (l'età della cattiva coscienza è anche quella del puro cinismo). Ma, appunto, è impossibile codificare tali operazioni: un codice, in primo luogo, determina la qualità rispettiva dei flussi che passano attraverso il socius (per esempio, i tre circuiti di beni di consumo, di beni di prestigio, di donne e di bambini); oggetto del codice è dunque stabilire rapporti necessariamente indiretti tra questi flussi qualificati, e, come tali, incommensurabili. Tali rapporti implicano certo prelievi quantitativi su flussi di varie sorte, ma queste quantità non rientrano in equivalenze che presupporrebbero «qualcosa» di illimitato; esse formano solo dei composti essi pure qualitativi, essenzialmente mobili e limitati, il cui squilibrio è compensato dalla differenza tra gli elementi (così il rapporto tra prestigio e consumo nel blocco di debito finito). Tutti questi caratteri del rapporto di codice, indiretto, qualitativo e limitato, mostrano a sufficienza che un codice non è mai economico, e non può esserlo: esso esprime al contrario il movimento oggettivo apparente secondo cui le forze economiche o le connessioni produttive vengono attribuite, come se ne emanassero, ad un'istanza extraeconomica che serve da supporto e da agente d'iscrizione. È quel che Althusser e Balibar mostrano così chiaramente: come rapporti giuridici e politici siano *determinati ad essere dominanti*, nel caso della feudalità, per esempio, perché il sur-lavoro come forma del plusvalore costituisce un flusso qualitativamente e temporalmente distinto da quello del lavoro, che deve quindi entrare in un composto esso stesso qualitativo implicante fattori non economici⁹⁸. Oppure come rapporti autoctoni di alleanza e di filiazione siano determinati ad essere dominanti in società dette primitive, ove le forze e i flussi economici si iscrivono sul corpo pieno della terra e si attribuiscono ad esso. Insomma, non c'è codice se non dove un corpo pieno come istanza d'antiproduzione si piega sull'economia e se la appropria. Ecco perché il segno di desiderio, in

quanto segno economico che consiste nel far scorrere e nel tagliare i flussi, è accompagnato da un segno di potenza necessariamente extraeconomico, benché abbia nell'economia le sue cause e i suoi effetti (per esempio il segno di alleanza in rapporto con la potenza del creditore). O, il che è lo stesso, il plusvalore è qui determinato come plusvalore di codice. Il rapporto di codice non è dunque solo indiretto, qualitativo, limitato; esso è per ciò stesso extraeconomico, e opera a questo titolo le connessioni tra flussi qualificati. Esso implica di conseguenza un sistema d'apprezzamento e di valutazione collettivo, un insieme d'organi di percezione, o piuttosto di credenza, come condizione d'esistenza e di sopravvivenza della società considerata: così l'investimento collettivo degli organi, che fa sì che gli uomini vengano direttamente codificati, e l'occhio apprezzatore, come l'abbiamo analizzato nel sistema primitivo. Si noterà che questi tratti generali che caratterizzano un codice si ritrovano appunto in ciò che oggi vien definito codice genetico: non perché esso dipenda da un effetto di significante, ma al contrario perché la catena ch'esso costituisce non è significativa che secondariamente, nella misura in cui mette in gioco accoppiamenti tra flussi qualificati, interazioni esclusivamente indirette, composti qualitativi essenzialmente limitati, organi di percezione e *fattori extrachimici* che selezionano e si appropriano le connessioni cellulari. Altrettante ragioni per definire il capitalismo attraverso un'assiomatica sociale, che si contrappone sotto tutti gli aspetti ai codici. Innanzitutto, la moneta come equivalente generale rappresenta una quantità astratta indifferente alla natura qualificata dei flussi. Ma l'equivalenza stessa rinvia alla posizione di un illimitato: nella formula D-M-D (danaro-merce-danaro) «la circolazione del danaro come capitale possiede il suo scopo in se stessa, poiché solo grazie a questo movimento sempre rinnovato il valore continua a farsi valere: il movimento del capitale non ha dunque limiti»⁹⁹. Gli studi di Bohannan sui Tiv del Niger, o di Salisbury sui Siane della Nuova Guinea, hanno mostrato come l'introduzione della moneta in quanto equivalente, che consente di cominciare col danaro e di finire col danaro, dunque di non finire mai, basti per perturbare i circuiti di flussi qualificati, per scomporre i blocchi finiti di debito e per distruggere la base stessa dei codici. Rimane, in secondo luogo, il fatto che il danaro come quantità astratta illimitata non è separabile da un divenire concreto senza il quale non diverrebbe capitale e non si approprierebbe la produzione. Abbiamo visto che questo divenire-concreto appariva nel rapporto differenziale; ma, appunto, il rapporto differenziale non è un rapporto indiretto tra flussi qualificati o codificati, ma un rapporto diretto tra flussi decodificati la cui qualità rispettiva non gli preesiste. La qualità dei flussi risulta solo dalla loro congiunzione come flussi decodificati; al di fuori di questa congiunzione rimarrebbero puramente virtuali; e questa congiunzione è altresì la disgiunzione della quantità astratta attraverso cui diventa qualcosa di concreto. D_x e D_y non sono nulla indipendentemente dal loro rapporto, che determina l'uno come pura qualità del flusso di lavoro, l'altro come pura qualità del flusso di capitale. È dunque il procedimento opposto a quello di un codice, che esprime la trasformazione capitalistica del plusvalore di codice in plusvalore di flusso. Donde il mutamento fondamentale nel regime della potenza. Infatti, se uno dei flussi viene subordinato ed asservito all'altro, è appunto perché non sono alla stessa potenza (x e y^2 , per esempio), e il loro rapporto si stabilisce tra una potenza e una grandezza data. È quel che ci era apparso conducendo l'analisi del capitale e del lavoro a livello del rapporto differenziale tra flusso di finanziamento e flusso di mezzi di pagamento o di redditi: una tale estensione significava solo che non esiste essenza industriale del capitale che non funzioni come capitale mercantile finanziario e commerciale, e ove il danaro non assuma funzioni diverse dalla sua forma d'equivalente. Ma così i segni di potenza cessano del tutto d'essere ciò che erano dal punto di vista di un codice: essi diventano coefficienti direttamente economici, invece di affiancarsi ai segni economici del desiderio e di esprimere per loro conto fattori non economici determinati ad essere

dominanti. Che il flusso di finanziamento sia ad una potenza del tutto diversa da quella del flusso dei mezzi di pagamento significa che la potenza è diventata direttamente economica. E, d'altra parte, dalla parte del lavoro pagato, è evidente che non c'è bisogno di un codice per garantire il pluslavoro quando questo si trova confuso qualitativamente e temporalmente col lavoro stesso in una sola ed identica grandezza semplice (condizione del plusvalore di flusso).

Il capitale come socius o corpo pieno si distingue dunque da tutto il resto, in quanto vale già di per sé come un'istanza direttamente economica, e si piega sulla produzione senza far intervenire fattori extraeconomici suscettibili di iscriversi in un codice. Col capitalismo il corpo pieno diventa veramente nudo, come il lavoratore stesso, aggrappato al corpo pieno. In questo senso appunto l'apparato d'antiproduzione cessa di essere trascendente, penetra tutta la produzione e le diventa coestensivo. In terzo luogo, queste condizioni sviluppate della distruzione di ogni codice nel divenire-concreto fanno sì che l'assenza di limite assuma un nuovo senso. Essa non designa più semplicemente la quantità astratta illimitata, ma l'assenza effettiva di limite o di termine per il rapporto differenziale in cui l'astratto diventa qualcosa di concreto. Del capitalismo diciamo, contemporaneamente, che non ha limite esterno e che ne ha uno: ne ha uno che è il limite schizofrenico, cioè la decodificazione assoluta dei flussi, ma non funziona se non respingendolo e scongiurandolo. Ed inoltre ha limiti interni e non ne ha: ne ha nelle condizioni specifiche della produzione e della circolazione capitalistiche, cioè nel capitale stesso, ma non funziona se non riproducendo ed allargando questi limiti su scala sempre più vasta. E la potenza del capitalismo risiede proprio in questo: la sua assiomatica non è mai saturata, ed è sempre in grado di aggiungere un nuovo assioma agli assiomi precedenti. Il capitalismo definisce un campo d'immanenza, e non cessa di riempirlo. Ma questo campo deterritorializzato viene ad essere determinato da un'assiomatica, contrariamente al campo territoriale determinato dai codici primitivi. I rapporti differenziali così come sono assunti dal plusvalore, l'assenza di limiti esteriori così come viene «riempita» dall'estensione dei limiti interni, l'effusione dell'antiproduzione nella produzione così com'è realizzata dall'assorbimento del plusvalore, costituiscono i tre aspetti dell'assiomatica immanente del capitalismo. E ovunque la monetizzazione colma il gorgo dell'immanenza capitalistica, introducendovi, come dice Schmitt, «una deformazione, una convulsione, un'esplosione, insomma un movimento di un'estrema violenza». Ne deriva infine un quarto carattere, che oppone l'assiomatica ai codici. L'assiomatica non ha infatti alcun bisogno di iscrivere in piena carne, di segnare i corpi e gli organi o di fabbricare agli uomini una memoria. Contrariamente ai codici, l'assiomatica trova nei suoi vari aspetti i suoi propri organi d'esecuzione, di percezione, di memorizzazione. La memoria è diventata una cosa cattiva. Soprattutto, non c'è più bisogno di credenza, e solo a fior di labbra il capitalista si affligge del fatto che oggi non si crede più a nulla. «Parlate così proprio voi: noi siamo interi, reali, senza credenza né superstizione; voi vi gonfiate il petto senza neppure averne uno!» 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. Ancor più, malgrado l'abbondanza delle carte d'identità, delle schede e dei mezzi di controllo, il capitalismo non ha neppure bisogno di scrivere nei libri per supplire ai contrassegni scomparsi del corpo. Non sono che sopravvivenze, arcaismi a funzione attuale. La persona è realmente diventata «privata» nella misura in cui deriva dalle quantità astratte e diventa concreta nel divenire-concreto di queste stesse quantità. Sono queste ultime ad essere marcate e non più le persone stesse: *il tuo capitale o la tua forza-lavoro*, il resto non ha importanza, ti si ritroverà sempre nei limiti allargati del sistema, anche se bisogna fare un assioma specialmente per te. Non c'è più bisogno di investire collettivamente gli organi, perché sono sufficientemente riempiti dalle immagini fluttuanti che non

cessano d'essere prodotte dal capitalismo. Secondo un'osservazione di Henri Lefebvre, queste immagini attuano meno una «pubblicizzazione» del privato che una privatizzazione del pubblico: il mondo intero si svolge in famiglia, senza che si debba lasciare la propria tv. Questo conferisce alle persone private, come vedremo, un ruolo particolare nel sistema: un ruolo d'*applicazione*, e non più d'implicazione in un codice. L'ora di Edipo si avvicina.

Se il capitalismo procede così, per assiomatiche e non per codici, non bisogna credere per questo che sostituisca il socius, la macchina sociale, con un insieme di macchine tecniche. La differenza di natura tra questi due tipi di macchine sussiste, benché siano entrambe macchine nel vero senso della parola, fuor di metafora. L'originalità del capitalismo è piuttosto questa: la macchina sociale ha come pezzi le macchine tecniche in quanto capitale costante che si attacca al corpo pieno del socius, e non più gli uomini, divenuti adiacenti alle macchine tecniche (per cui l'iscrizione non riguarda più, o almeno non dovrebbe più riguardare direttamente, in teoria, gli uomini). Ma un'assiomatica non è per nulla in sé una semplice macchina tecnica, sia pur automatica o cibernetica. Burbaki lo dice bene a proposito delle assiomatiche scientifiche: esse non formano un sistema Taylor, né un gioco meccanico di formule isolate, ma implicano «intuizioni» connesse alle risonanze e alle congiunzioni delle strutture, e soltanto coadiuvate dalle «possenti leve» della tecnica. Questo è ancora tanto più vero a proposito dell'assiomatica sociale: il modo in cui essa realizza la propria immanenza, respinge o ingrandisce i suoi limiti, aggiunge nuovi assiomi impedendo al sistema di essere saturato, funziona magari stridendo, guastandosi, riprendendosi, tutto questo implica organi sociali di decisione, di gestione, di reazione, d'iscrizione, una tecnocrazia ed una burocrazia che non si riducono al funzionamento delle macchine tecniche. Insomma, la congiunzione dei flussi decodificati, i loro rapporti differenziali e le loro molteplici schize o spezzature, esigono tutta una regolazione il cui organo principale è lo Stato. Lo Stato capitalistico è il regolatore dei flussi decodificati in quanto tali, in quanto sono presi nella assiomatica del capitale. In questo senso esso attua il divenire-concreto che ci è parso presiedere all'evoluzione dell'Urstaat dispotico astratto: da unità trascendente, esso diventa immanente al campo di forze sociali, passa al loro servizio e serve da regolatore ai flussi decodificati e assiomatizzati. Lo attua anzi così bene che, in un altro senso, esso rappresenta da solo una vera e propria rottura, un taglio con l'Urstaat contrariamente alle altre forme che si erano costituite sulle sue rovine. L'Urstaat si definiva infatti per la surcodificazione; e i suoi derivati, dalla città antica allo Stato monarchico, si trovavano già in presenza di flussi decodificati o in procinto di decodificarsi, che rendevano senza dubbio lo Stato sempre più immanente e subordinato al campo effettivo di forze; ma, appunto perché le circostanze non erano riunite perché questi flussi entrassero in congiunzione, lo Stato poteva accontentarsi di salvare frammenti di surcodificazione e di codici, inventarne altri, impedendo anche con tutte le sue forze alla congiunzione di prodursi (e per il resto risuscitare, per quanto possibile, l'Urstaat). Lo Stato capitalistico si trova in una situazione diversa: è prodotto dalla congiunzione dei flussi decodificati e deterritorializzati, e porta all'estremo il divenire-immanente nella misura appunto in cui interina il fallimento generalizzato dei codici e delle surcodificazioni, ed evolve tutto quanto in questa nuova assiomatica della congiunzione di natura sino ad allora sconosciuta. Una volta di più esso non l'inventa, quest'assiomatica, poiché essa si confonde col capitale stesso. Ne nasce al contrario, ne risulta, ne assicura solo la regolazione, ne regola o addirittura ne organizza i colpi a vuoto come condizioni di funzionamento, ne sorveglia e ne dirige i progressi di saturazione e i corrispettivi allargamenti di limite. Uno Stato non ha mai a tal punto perso potenza, per porsi con tanta forza al servizio del segno di potenza economica. E questo ruolo, lo Stato capitalistico lo ha assunto ben presto, checché se ne dica, sin dall'inizio, sin dalla sua gestazione nelle forme ancora semifeudali o

monarchiche: dal punto di vista del flusso di lavoratori «liberi», del controllo della manodopera e dei salariati; dal punto di vista del flusso di produzione industriale e mercantile, concessione di monopoli, condizioni favorevoli all'accumulo, lotta contro la sovrapproduzione. Non c'è mai stato capitalismo liberale: l'azione contro i monopoli riconduce ad un momento in cui il capitale commerciale e finanziario fa ancora alleanza col vecchio sistema di produzione, e in cui il nascente capitalismo industriale non può assicurarsi la produzione e il mercato se non ottenendo l'abolizione dei privilegi. Non c'è in questo alcuna lotta contro il principio stesso di un controllo statale, a condizione che si tratti dello Stato che conviene, e lo si vede chiaramente nel mercantilismo, in quanto esprime le nuove funzioni commerciali di un capitale che si è assicurato interessi diretti nella produzione. In generale, i controlli e le regolazioni statali non tendono a scomparire o ad attenuarsi se non in caso di abbondanza di manodopera e di espansione inabituale dei mercati¹⁰⁰. Cioè *quando il capitalismo funziona con uno scarsissimo numero di assiomi in limiti relativi sufficientemente larghi*. Questa situazione è cessata da un pezzo, e bisogna considerare come fattore decisivo di questa evoluzione l'organizzazione di una classe operaia potente che esige un livello di occupazione stabile ed elevato, e che costringe il capitalismo a moltiplicare i suoi assiomi nello stesso tempo in cui deve riprodurre i suoi limiti su scala sempre allargata (assioma dello spostamento dal centro alla periferia). Il capitalismo non ha potuto digerire la rivoluzione russa se non aggiungendo incessantemente nuovi assiomi ai vecchi, assioma per la classe operaia, per i sindacati, ecc. Ma assiomi, è sempre pronto ad aggiungerne, ne aggiunge per altre cose ancora, e ben più infine, del tutto derisorie: è la sua passione, che non cambia niente all'essenziale. Lo Stato è allora determinato a svolgere un ruolo sempre più importante nella regolazione dei flussi assiomatizzati, sia riguardo alla produzione e alla sua pianificazione, sia riguardo all'economia e alla sua «monetizzazione», al plusvalore e al suo assorbimento (dall'apparato stesso di Stato).

Le funzioni regolatrici dello Stato non implicano alcuna sorta di arbitrato tra classi. Che lo Stato sia interamente al servizio della classe detta dominante, è un'evidenza pratica, che non rivela ancora le sue ragioni teoriche. Queste ragioni sono semplici: dal punto di vista dell'assiomatica capitalistica, infatti, non c'è che una sola classe, a vocazione universalistica, la classe borghese. Plechanov osserva che la scoperta della lotta di classe e del suo ruolo nella storia spetta alla scuola francese del XIX secolo, sotto l'influsso di Saint-Simon; ora, appunto, quelli stessi che decantano la lotta della classe borghese contro la nobiltà e la feudalità, s'arrestano di fronte al proletariato e negano che ci possa essere differenza di classe tra l'industriale o il banchiere e l'operaio; sussisterebbe solo fusione in uno stesso flusso come tra profitto e salario¹⁰¹. C'è in questo qualcosa di diverso da un accecamento o da un diniego ideologici. Le classi sono *il* negativo delle caste e dei ranghi, le classi sono ordini, caste e ranghi decodificati. Rileggere tutta la storia attraverso la lotta di classe, significa leggerla in funzione della borghesia come classe decodificata e decodificante. Essa è la *sola* classe in quanto tale, nella misura in cui conduce la lotta contro i codici e si confonde con la decodificazione generalizzata dei flussi. A questo titolo essa basta per riempire il campo d'immanenza capitalistico. E, in effetti, qualcosa di nuovo si produce con la borghesia: la scomparsa del godimento come fine, la nuova concezione della congiunzione secondo cui il solo fine è la ricchezza astratta e la sua realizzazione in forme diverse da quelle del consumo. La schiavitù generalizzata dello Stato dispotico implicava almeno dei padroni, e un apparato d'antiproduzione distinto dalla sfera della produzione. Ma il campo d'immanenza borghese, come è definito dalla congiunzione dei flussi decodificati, dalla negazione di ogni trascendenza o limite esterno, dall'effusione dell'anti-produzione nella produzione stessa, instaura una schiavitù imparagonabile, un assoggettamento senza precedenti: non c'è più neppure padrone; solo degli schiavi, ora, comandano

agli schiavi e non c'è più bisogno di caricare l'animale dall'esterno, dato che si carica da sé. Non che l'uomo sia mai schiavo della macchina tecnica; ma schiavo della macchina sociale si e il borghese ne dà l'esempio, il borghese che assorbe il plusvalore a fini che, nel loro insieme, non hanno nulla a che vedere col suo godimento: più schiavo dell'ultimo degli schiavi, primo servo della macchina affamata, bestia da riproduzione del capitale, interiorizzazione del debito infinito. Anch'io sono schiavo, ecco le parole del nuovo padrone. «Il capitalista è rispettabile solo in quanto è il capitale fatto uomo. In questo ruolo egli è, come il tesoriere, dominato dalla sua cieca passione per la ricchezza astratta, il valore. Ma ciò che nell'uno sembra essere una mania individuale, è nell'altro l'effetto del meccanismo sociale di cui non è che una rotella»¹⁰². Si dirà che, ciononostante, sussistono pur sempre una classe dominante e una classe dominata, definite dal plusvalore, dalla distinzione tra flussi del capitale e flusso del lavoro, tra flussi di finanziamento e flussi di reddito salariale. Ma ciò è vero solo in parte, poiché il capitalismo nasce dalla congiunzione di entrambi in rapporti differenziali, e li integra nella riproduzione senza posa allargata dei suoi propri limiti. Cosicché il borghese è in diritto di dire, non in termini di ideologia, ma nell'organizzazione stessa della sua assiomatica: non c'è che una sola macchina, quella del grande flusso mutante decodificato, tagliato, dei beni, e una classe dei servi, la borghesia decodificante, quella che decodifica le caste e i ranghi, e che trae dalla macchina un flusso indiviso di reddito, convertibile in beni di consumo o di produzione, su cui si fondano salari e profitti. Insomma, l'opposizione teorica non è tra due classi, poiché è la nozione stessa di classe, in quanto designa il «negativo» dei codici, ad implicare che ce n'è solo una. L'opposizione teorica è altrove: essa sussiste tra i flussi decodificati così come rientrano in un'assiomatica di classe sul corpo pieno del capitale, e i flussi decodificati che non si liberano meno da questa assiomatica che dal significante dispotico, che oltrepassano questo muro e questo muro del muro, e si mettono a scorrere sul corpo pieno senza organi. L'opposizione è tra la classe e i fuori-classe; tra i servi della macchina e quelli che la fanno saltare o fanno saltare i congegni; tra il regime della macchina sociale e quello delle macchine desideranti; tra i limiti interni relativi e il limite esterno assoluto. Se vogliamo: tra i capitalisti e gli schizo, nella loro fondamentale intimità a livello della decodificazione, nella loro fondamentale ostilità a livello dell'assiomatica (dove la somiglianza, nel ritratto che i socialisti del XIX secolo fanno del proletariato, tra questi e un perfetto schizo).

Ecco perché il problema di una classe proletaria appartiene innanzitutto alla prassi. Organizzare una bipolarizzazione del campo sociale, una bipolarità delle classi, fu il compito del movimento socialista rivoluzionario. Beninteso, si può concepire una determinazione teorica della classe proletaria a livello della produzione (coloro ai quali il plusvalore è estorto) o a livello del danaro (reddito salariale). Ma non solo queste determinazioni sono ora troppo anguste ora troppo larghe; l'essere oggettivo che esse definiscono come *interesse di classe* resta puramente virtuale finché non si incarna in una coscienza, che certo non lo crea, ma l'attualizza in un partito organizzato, capace di proporsi la conquista dell'apparato di Stato. Se il movimento del capitalismo, nel gioco dei suoi rapporti differenziali, consiste nello scansare ogni limite fisso assegnabile, nel superare e nello spostare i propri limiti interni e nell'operare sempre tagli di tagli, il movimento socialista sembra necessariamente condotto a fissare o ad assegnare un limite che distingua il proletariato dalla borghesia, grande taglio che animerà una lotta non solo economica e finanziaria, ma anche politica. Ora, appunto, cosa significhi una tale conquista dell'apparato di Stato, è sempre stato e continua ad essere un problema. Uno Stato supposto socialista implica una trasformazione della produzione, delle unità di produzione e del calcolo economico. Ma questa trasformazione non può prodursi se non a partire da uno Stato già conquistato che si trova di fronte agli stessi problemi assiomatici d'estrazione

d'un surplus o di un plusvalore, d'accumulo, di assorbimento, di mercato e di calcolo monetario. Quindi, o il proletariato ha il sopravvento conformemente al proprio interesse oggettivo, ma queste operazioni hanno luogo sotto la dominazione della sua avanguardia di coscienza o di partito, cioè a vantaggio d'una burocrazia e d'una tecnocrazia che stanno per la borghesia come «grande assente»; oppure la borghesia conserva il controllo dello Stato, salvo a secernere la propria tecno-burocrazia, e soprattutto ad aggiungere qualche assioma in più per il riconoscimento e l'integrazione del proletariato come seconda classe. È esatto dire che l'alternativa non è tra mercato e pianificazione, a tal punto la pianificazione si introduce necessariamente nello Stato capitalistico, e a tal punto il mercato sussiste nello Stato socialista, magari solo come mercato monopolistico di Stato. Ma appunto, come definire la vera alternativa senza presupporre risolti tutti i problemi? L'opera immensa di Lenin e della rivoluzione russa fu di forgiare una coscienza di classe conforme all'essere o all'interesse oggettivo, e conseguentemente di imporre ai paesi capitalistici un riconoscimento della bipolarità di classe. Ma questo grande taglio leninista non impedì la resurrezione di un capitalismo di Stato nel socialismo stesso, così come non impedì al capitalismo classico di aggirarla continuando il suo vero e proprio lavoro sotterraneo, sempre tagli di tagli che gli consentivano di integrare nella sua assiomatica sezioni della classe riconosciuta, rigettando più lontano, alla periferia o in enclavi, gli elementi rivoluzionari non controllati (non maggiormente controllati dal socialismo ufficiale che dal capitalismo). Allora la scelta non si presentava più se non tra la nuova assiomatica terroristica e rigida, presto saturata, dello Stato socialista, e la vecchia assiomatica cinica, tanto più pericolosa in quanto duttile e mai saturata, dello Stato capitalistico. Ma, in verità, la questione più diretta non è di sapere se una società industriale può fare a meno di surplus, di assorbimento di surplus; di Stato pianificatore o mercantile, e addirittura d'un equivalente della borghesia: è infatti evidente che non può farne a meno, e che inoltre, contemporaneamente, la questione posta in questi termini non è ben posta. Essa non consiste nemmeno nel sapere se la coscienza di classe, incarnata in un partito, in uno Stato, tradisca o no l'interesse di classe oggettivo cui si potrebbe accordare una sorta di spontaneità possibile, soffocata dalle istanze che pretendono di rappresentarlo. L'analisi di Sartre in *Critica della ragione dialettica* ci pare profondamente giusta; secondo quest'analisi non c'è spontaneità di classe, ma solo di «gruppo»: donde la necessità di distinguere i «gruppi in fusione» e la classe che rimane «seriale», rappresentata dal Partito o dallo Stato, che non stanno sullo stesso ordine di grandezze. L'interesse di classe rimane infatti dell'ordine dei grandi insiemi molari; esso definisce solo un preconcio collettivo, necessariamente rappresentato in una coscienza distinta di cui non è neppure il caso di chiedersi, a questo livello, se tradisca o no, alieni o no, deformi o no. Il vero e proprio inconscio, al contrario, è nel desiderio di gruppo, che mette in gioco l'ordine molecolare delle macchine desideranti. Qui sta il problema, tra i desideri inconsci di gruppo e gli interessi preconsoci di classe. Solo a partire da qui, come vedremo, si possono porre le questioni che ne derivano indirettamente, sul preconcio di classe e le forme rappresentative della coscienza di classe, sulla natura degli interessi e il processo della loro realizzazione. Torna sempre Reich, con le sue innocenti esigenze che reclamano i diritti di una distinzione preliminare tra desiderio e interesse: «La direzione [non deve avere] compito più urgente, oltre la conoscenza precisa del processo storico oggettivo, che quello di capire: a) quali idee e quali desideri progressisti esistano secondo i ceti, le professioni, le classi d'età e i sessi; b) quali desideri, angosce, idee ostacolano lo sviluppo dell'aspetto progressista - *fissazioni tradizionali*»¹⁰³. (La direzione ha piuttosto tendenza a rispondere: quando sento la parola desiderio, estraggo la pistola).

Il desiderio non è mai ingannato. L'interesse può essere ingannato, misconosciuto o tradito, non il desiderio. Donde il grido di Reich: no, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il

fascismo, ed è questo che bisogna spiegare... Capita che si desideri contro il proprio interesse: il capitalismo ne approfitta, ma anche il socialismo, il partito e la direzione del partito. Come spiegare che il desiderio si lascia andare a operazioni che non sono misconoscimenti, ma investimenti inconsci assolutamente reazionari? E che vuol dire Reich quando parla di «fissazioni tradizionali»? Anch'esse fanno parte del processo storico, e ci riconducono alle funzioni moderne dello Stato. Le società moderne civilizzate si definiscono per processi di decodificazione e di deterritorializzazione. *Ma, ciò che deterritorializzano da una parte, riterritorializzano dall'altra.* Queste neoterritorialità sono spesso artificiali, residuali, arcaiche; solo, sono arcaismi a funzione del tutto attuale, il nostro modo moderno di « ammattonare », di reticolare, di reintrodurre frammenti di codice, di resuscitarne di vecchi, di inventare pseudocodici o gerghi. Neoarcaismi, secondo la formula di Edgar Morin. Queste territorialità moderne sono estremamente complesse e varie. Le une sono piuttosto folkloristiche, ma rappresentano ciononostante forze sociali ed eventualmente politiche (dai giocatori di bocce, ai distillatori in proprio, passando per gli ex combattenti). Altre sono enclavi il cui arcaismo può nutrire tanto un fascismo moderno quanto liberare una carica rivoluzionaria (le minoranze etniche, il problema basco, i cattolici irlandesi, le riserve di Indiani). Alcune si formano quasi spontaneamente, nel corso stesso del movimento di deterritorializzazione (territorialità di quartiere, territorialità dei grandi complessi edilizi, delle «bande»). Altre vengono organizzate o favorite dallo Stato, anche se gli si rivoltano contro e gli pongono seri problemi (il regionalismo, il nazionalismo). Lo Stato fascista si è senza dubbio rivelato come il più fantastico tentativo di riterritorializzazione economica e politica. Ma anche lo Stato socialista ha le sue minoranze, le sue territorialità, che si riformano contro di esso, oppure ch'esso suscita ed organizza (nazionalismo russo, territorialità di partito: il proletariato non ha potuto costituirsi come classe se non sulla base di neoterritorialità artificiali; parallelamente, la borghesia si riterritorializza nelle forme talora più arcaiche). La famosa personalizzazione del potere è una sorta di territorialità che viene ad affiancarsi alla deterritorializzazione della macchina. Se è vero che la funzione dello Stato moderno è la regolazione dei flussi decodificati, deterritorializzati, uno dei principali aspetti di questa funzione consiste nel riterritorializzare, per impedire ai flussi decodificati di sfuggire da tutti gli angoli dell'assiomatica sociale. Si ha talora l'impressione che i flussi di capitale filerebbero volentieri sulla luna, se lo Stato capitalistico non fosse lì a ricondurli sulla terra. Per esempio: deterritorializzazione dei flussi di finanziamento, ma riterritorializzazione tramite il potere d'acquisto ed i mezzi di pagamento (ruolo delle banche centrali). Oppure, il movimento di deterritorializzazione che va dal centro alla periferia è accompagnato da una riterritorializzazione periferica, da una sorta di autoincentramento economico e politico della periferia, o nelle forme modernistiche d'un socialismo o capitalismo di Stato, o nella forma arcaica dei despoti locali. Al limite, è impossibile distinguere la deterritorializzazione dalla riterritorializzazione, che sono prese l'una nell'altra e costituiscono una sorta di dritto e rovescio d'uno stesso processo.

Questo aspetto essenziale della regolazione da parte dello Stato si spiega ancor meglio tenendo conto ch'esso è direttamente fondato sulla assiomatica economica e sociale del capitalismo come tale. È la congiunzione stessa dei flussi deterritorializzati a disegnare neoterritorialità arcaiche o artificiali. Marx ha mostrato quale fosse il fondamento dell'economia politica nel vero senso del termine: la scoperta di un'essenza soggettiva astratta della ricchezza nel lavoro o nella produzione - si direbbe altresì nel desiderio. («Fu un immenso progresso quando Adam Smith rifiutò ogni determinazione dell'attività creatrice della ricchezza e considerò semplicemente il lavoro: non il lavoro manifatturiero, né il lavoro commerciale, né l'agricoltura, ma tutte le attività senza distinzione... l'universalità astratta dell'attività creatrice di ricchezza»¹⁰⁴). Ecco per quanto riguarda

il grande movimento di decodificazione e di deterritorializzazione: la natura della ricchezza non è più ricercata dalla parte dell'oggetto, ma nelle condizioni esterne, macchina territoriale o macchina dispotica. Ma Marx aggiunge tosto che questa scoperta essenzialmente «cinica» viene corretta da una nuova territorializzazione, come nuovo feticismo o nuova «ipocrisia». La produzione come essenza soggettiva astratta non è scoperta se non nelle forme della proprietà che l'oggettiva di nuovo, che l'aliena riterritorializzandola. Non solo i mercantili, presentando la natura soggettiva della ricchezza, l'avevano determinata come attività particolare ancora legata alla macchina dispotica «danarifica»; non solo i fisiocrati, spingendo ancor più innanzi questo sentimento, avevano collegato l'attività soggettiva ad una macchina territoriale o riterritorializzata, sotto forma di agricoltura o di proprietà fondiaria. Ma anche Adam Smith non scopre la grande essenza della ricchezza, astratta e soggettiva, industriale e deterritorializzata, se non riterritorializzandola tosto nella proprietà privata dei mezzi di produzione. (E si può dire a questo proposito che la proprietà detta comune cambia il senso di questo movimento). Inoltre, se non si tratta più di fare la storia dell'economia politica, ma la storia reale della società corrispondente, si capisce ancor meglio perché il capitalismo non cessi di riterritorializzare ciò che inizialmente deterritorializzava. Nel *Capitale*, appunto, Marx analizza la vera ragione del duplice movimento: da una parte il capitalismo non può procedere se non sviluppando senza tregua l'essenza soggettiva della ricchezza astratta, produrre per produrre, cioè «la produzione come un fine in sé, lo sviluppo assoluto della produttività sociale del lavoro»; ma d'altra parte, e nello stesso tempo, non può farlo se non nell'ambito del proprio scopo limitato, in quanto modo di produzione determinato, «produzione per il capitale», «valorizzazione del capitale esistente»¹⁰⁵. Sotto il primo aspetto, il capitalismo non cessa di superare i propri limiti, deterritorializzando sempre più lontano, «dilatandosi in un'energia cosmopolitica universale che sovverte ogni barriera e ogni limite»; ma, sotto il secondo aspetto, strettamente complementare, il capitalismo non cessa di avere limiti e barriere che gli sono interni, immanenti, e che, in quanto tali, appunto, non si lasciano superare se non riproducendosi su scala allargata (sempre più riterritorializzazione, locale, mondiale e planetaria). Ecco perché la legge della caduta tendenziale, cioè dei limiti mai raggiunti perché sempre superati e sempre riprodotti, ci è sembrata avere come corollario, ed anzi come manifestazione diretta, la simultaneità dei due movimenti di deterritorializzazione e di riterritorializzazione.

Ne deriva una conseguenza importante. Infatti l'assiomatica sociale delle società moderne è presa tra due poli, e non cessa di oscillare da uno all'altro. Nate dalla decodificazione e dalla deterritorializzazione, sulle rovine della macchina dispotica, queste società sono prese tra l'Urstaat ch'esse vorrebbero certo resuscitare come unità surcodificante e riterritorializzante, e i flussi «scatenati» che le trascinano verso una soglia assoluta. Esse ricodificano a più non posso, a colpi di dittatura mondiale, di dittatori locali e di polizia onnipotente, mentre decodificano o lasciano decodificare le quantità fluenti dei loro capitali e delle loro popolazioni. Sono prese tra due direzioni: arcaismo e futurismo, neoarcaismo e ex futurismo, paranoia e schizofrenia. Esse vacillano tra due poli: il segno dispotico paranoico, il segno-significante del despota che tentano di rianimare come unità di codice; il segno-figura dello schizo come unità di flusso decodificato, schiza, punto-segno o taglio-flusso. Sul primo stringono un legame, ma sull'altro scorrono e si riversano. Non cessano di essere contemporaneamente in ritardo e in anticipo su se stesse¹⁰⁶. Come conciliare la nostalgia e la necessità dell'Ur-staat con l'esigenza e l'inevitabilità della flussione dei flussi? Come fare perché la decodificazione e la deterritorializzazione, costitutive del sistema, non lo facciano partire da un capo o dall'altro che sfuggirebbe all'assiomatica e farebbe impazzire la macchina (un cinese all'orizzonte, un cubano lanciamissili, un arabo dirottatore di aerei, un kidnapper di console,

una Pantera Nera, un Maggio del '68, o anche degli *hippies* drogati, pederasti in collera, ecc.). Si oscilla tra i sovraccarichi paranoici reazionari e le cariche sotterranee, schizofreniche e rivoluzionarie. Ancor più: non si sa proprio come le cose vadano a finire da una parte e dall'altra: i due poli ambigui del delirio, le loro trasformazioni, il modo in cui un arcaismo o un folklore, in tale o tal'altra circostanza, possono improvvisamente caricarsi d'un pericoloso valore progressista. Come vadano a finire in fascismo o rivoluzione, ecco il problema del delirio universale su cui tutti tacciono, innanzitutto o soprattutto gli psichiatri (non hanno idee in proposito; perché mai ne avrebbero?) Il capitalismo, ed anche il socialismo, sono come dilaniati tra il significante dispotico, che adorano, e la figura schizofrenica, che li trascina. Allora siamo in diritto di mantenere due conclusioni precedenti che sembrano opporsi. Da una parte, lo Stato moderno forma un vero e proprio taglio in avanti, rispetto allo Stato dispotico, in funzione del compimento d'un divenire-immanente, della sua decodificazione generalizzata di flussi, della sua assiomatica che viene a sostituire codici o surcodificazioni. Ma, d'altra parte, non è mai sussistito e non sussiste che un solo Stato, l'Urstaat, la formazione dispotica asiatica, che costituisce sul fondo il solo taglio per tutta la Storia, poiché anche l'assiomatica sociale moderna non può funzionare che risuscitandola come uno dei poli tra cui si esercita il suo proprio taglio. Democrazia, fascismo e socialismo, quale di queste forme non è assillata dall'Urstaat come modello ineguagliabile? Il capo della polizia del dittatore locale Duvallier si chiamava Desyr.

Solo, una cosa risuscita ed è stata suscitata con procedimenti diversi. Abbiamo distinto tre grandi macchine sociali che corrispondevano ai selvaggi, ai barbari e ai civilizzati. La prima è la macchina territoriale sottostante, che codifica i flussi sul corpo pieno della terra. La seconda è la macchina territoriale trascendente che surcodifica i flussi sul corpo pieno del despota e del suo apparato, l'Urstaat; essa opera il primo grande movimento di deterritorializzazione, in quanto aggiunge la sua unità eminente alle comunità territoriali ch'essa conserva raggruppandole, surcodificandole, appropriandosi il pluslavoro. La terza è la macchina moderna immanente, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-danaro: essa ha realizzato l'immanenza, ha reso concreto l'astratto come tale, naturalizzato l'artificiale sostituendo ai codici territoriali e alla surcodificazione dispotica un'assiomatica dei flussi decodificati, e una regolazione di questi flussi; essa opera il secondo grande movimento di deterritorializzazione, ma questa volta non lasciando sussistere nulla dei codici e dei surcodici. Tuttavia, essa ritrova con i propri mezzi originali ciò che non lascia sussistere; riterritorializza là ove ha perduto le territorialità, e crea nuovi arcaismi là ove distrugge gli antichi — e i due si congiungono. Lo storico dice: no, lo Stato moderno, la sua burocrazia, la sua tecnocrazia, non somigliano allo Stato dispotico antico. Evidentemente, poiché si tratta di riterritorializzare i flussi decodificati in un caso, mentre nell'altro si tratta di surcodificare i flussi territoriali. Il paradosso è che il capitalismo si serve dell'Urstaat per operare le sue riterritorializzazioni. Ma, imperturbabile, l'assiomatica moderna nel fondo della sua immanenza riproduce l'Urstaat trascendente, come proprio limite divenuto interno, o uno dei poli tra cui è costretta ad oscillare. E, dietro al suo carattere imperturbabile e cinico, la lavorano grandi forze, che formano l'altro polo dell'assiomatica, i suoi accidenti, i suoi colpi a vuoto, e le sue probabilità di saltare, di far passare ciò ch'essa decodifica oltre il muro sia delle sue regolazioni immanenti che delle sue resurrezioni trascendentali. Ogni tipo di macchina sociale produce un certo genere di *rappresentazione*, i cui elementi si organizzano alla superficie del socius: il sistema della connotazione-conessione nella macchina territoriale selvaggia, che corrisponde alla codificazione dei flussi; il sistema della subordinazione-disgiunzione nella macchina dispotica barbarica, corrispondente alla surcodificazione; il sistema della coordinazione-congiunzione nella macchina

capitalistica civilizzata, corrispondente alla decodificazione dei flussi. Deterritorializzazione, assiomatica e riterritorializzazione : ecco i tre elementi di superficie della rappresentazione del desiderio nel socius moderno. Si ricade allora nella questione: quale è in ogni caso specifico il rapporto tra produzione sociale e produzione desiderante, una volta detto che c'è sempre tra i due identità di natura, ma anche differenza di regime? È possibile che l'identità di natura giunga al massimo nel regime della rappresentazione capitalistica moderna, perché essa vi si realizza «universalmente» nell'immanenza, e nella flussione dei flussi decodificati? Ma è altresì possibile che in essa la differenza di regime sia massima, e che questa rappresentazione attui sul desiderio un'operazione di repressione-rimozione più forte di tutte le altre, perché, grazie all'immanenza e alla decodificazione, l'antiproduzione si è diffusa in tutta la produzione, invece di rimanere localizzata nel sistema, sprigionando un fantastico istinto di morte che impregna e schiaccia ora il desiderio? E cos'è questa morte che sale sempre dal didentro, ma che deve arrivare dal difuori - e che, nel caso del capitalismo, sale con tanto più vigore che non si vede ancora bene quale sia questo difuori che la farà arrivare? Insomma, la teoria generale della società è una teoria generalizzata dei flussi; in funzione di questa si debbono dunque valutare il rapporto tra produzione sociale e produzione desiderante, le variazioni di questo rapporto in ogni caso, i suoi limiti nel sistema capitalistico.

11. *Finalmente Edipo.*

Nella macchina territoriale o anche dispotica, la riproduzione sociale economica non è mai indipendente dalla riproduzione umana, dalla forma sociale di questa riproduzione. La famiglia è dunque una prassi aperta, una strategia coestensiva al campo sociale; i rapporti di filiazione e di alleanza sono determinanti, o meglio «determinati ad essere dominanti». Ciò che è marcato, iscritto sul socius, in effetti, sono immediatamente i produttori (o non-produttori) secondo il rango della loro famiglia e il loro rango nella famiglia.

Il processo della riproduzione non è direttamente economico, ma passa attraverso i fattori non economici della parentela. Questo è vero non soltanto per la macchina territoriale, e per i gruppi locali che determinano il posto di ciascuno nella riproduzione sociale economica secondo il rango dal punto di vista delle alleanze e delle filiazioni, ma anche per la macchina dispotica che si affianca ad esse nei rapporti della nuova alleanza e della filiazione diretta (dove il ruolo della famiglia del sovrano nella surcodificazione dispotica, e della «dinastia», ove le mutazioni e le incertezze, qualunque siano, si iscrivono sempre nella stessa categoria della nuova alleanza). Nel sistema capitalistico le cose vanno del tutto diversamente¹⁰⁷. La rappresentazione non si riferisce più ad un oggetto distinto, ma all'attività produttiva stessa. Il socius come corpo pieno è diventato direttamente economico in quanto capitale-danaro; esso non tollera nessun altro presupposto. Non sono più i produttori o gli antiproduttori ad essere iscritti o marcati, ma le forze e i mezzi di produzione come quantità astratte che diventano effettivamente concrete quando vengono messe in rapporto o in congiunzione: forza-lavoro o capitale, capitale costante o capitale variabile, capitale di filiazione o d'alleanza... Il capitale ha preso su di sé i rapporti di alleanza e di filiazione. Ne deriva una privatizzazione della famiglia, per cui essa cessa di dare la sua forma sociale alla riproduzione economica: essa è come disinvestita, messa fuori campo; per parlare come Aristotele, essa non è più che la forma della materia o del materiale umano che si trova subordinato alla forma sociale

autonoma della riproduzione economica, e che viene al posto assegnatogli da questa. Questo significa che gli elementi della produzione e dell'antiproduzione non si riproducono come gli uomini stessi, ma trovano in essi un semplice materiale preorganizzato dalla forma della riproduzione economica con una modalità del tutto diversa da quella ch'esso ha come riproduzione umana. Appunto perché è privatizzata, messa fuori campo, la forma del materiale o della riproduzione umana genera uomini che non si stenta a supporre tutti eguali tra loro; ma, nel campo stesso, la forma della riproduzione sociale economica ha già preformato la forma del materiale per generare là ove occorre *il* capitalista come funzione derivata del capitale, *il* lavoratore come funzione derivata della forza-lavoro, ecc., cosicché la famiglia si trova in anticipo attraversata dall'ordine delle classi (proprio in questo senso la segregazione è la sola origine dell'eguaglianza...) ¹⁰⁸.

Questa estromissione dal campo sociale della famiglia costituisce altresì la sua più grande fortuna sociale. Solo a questa condizione infatti tutto il campo sociale potrà *applicarsi* alla famiglia. Le persone individuali sono innanzitutto persone sociali, cioè funzioni derivate dalle quantità astratte; diventano concrete nel rapporto o nell'assiomatica di queste quantità, nella loro congiunzione. Sono precisamente configurazioni o immagini prodotte dai punti-segno, dai tagli-flusso, dalle pure «figure» del capitalismo: il capitalismo come capitale personificato, cioè come funzione derivata dal flusso di capitale, il lavoratore come forza-lavoro personificata, funzione derivata dal flusso di lavoro. Il capitalismo riempie così d'immagini il suo campo d'immanenza: anche la miseria, la disperazione, la rivolta, e d'altro canto la violenza e l'oppressione del capitale diventano immagini di miseria, di disperazione, di rivolta, di violenza o di oppressione. Ma a partire dalle figure non figurative o dai tagli-flussi che le producono, queste immagini non saranno a loro volta figuranti e riproduttive se non investendo un materiale umano, la cui forma specifica di riproduzione ricade fuori dal campo sociale che tuttavia la determina. Le persone private sono dunque immagini di secondo grado, immagini di immagini, cioè *simulacri* che vengono così abilitate a rappresentare l'immagine di primo grado delle persone sociali. Queste persone private sono formalmente determinate nel luogo della famiglia ristretta come padre, madre, bambino. Questa famiglia, tuttavia, invece di essere una strategia che, a forza d'alleanze e filiazioni, s'apre su tutto il campo sociale, gli è coestensiva e attraversa le sue coordinate, non è più, si direbbe, che una semplice tattica su cui il campo sociale si rinchiude, applicandole le sue esigenze autonome di riproduzione, e attraversandola con tutte le sue dimensioni. Le alleanze e filiazioni non passano più attraverso gli uomini, ma attraverso il danaro; allora la famiglia diventa microcosmo, atto ad esprimere ciò ch'essa non domina più. In certo qual modo, la situazione non è mutata: è infatti sempre il campo sociale economico, politico e culturale, con i suoi tagli ed i suoi flussi, ad essere investito attraverso la famiglia. Le persone private sono un'illusione, immagini di immagini o derivate di derivate. Ma, sotto un altro aspetto, tutto è cambiato, poiché la famiglia, invece di costituire e di sviluppare i fattori dominanti della riproduzione sociale, si accontenta di applicarli o di inglobarli nel suo proprio modo di riproduzione. Padre, madre, bambino diventano così i simulacri delle immagini del capitale («Il signor Capitale, la signora Terra» e il loro bambino, il Lavoratore...), cosicché queste immagini non vengono più assolutamente riconosciute nel desiderio, determinato ad investire solo il simulacro. Le determinazioni familiari diventano l'applicazione dell'assiomatica sociale. La famiglia diventa il sottoinsieme cui s'applica l'insieme del campo sociale. Siccome *ciascuno* ha un padre e una madre a titolo privato, un sottoinsieme distributivo simula per ciascuno l'insieme collettivo delle persone sociali, ne chiude il campo e ne confonde le immagini. Tutto si piega sul triangolo padre-madre-bambino, che risuona rispondendo «papà-mamma» ogni volta che lo si stimola con le immagini del capitale. Insomma, arriva Edipo: esso nasce nel sistema capitalistico dall'applicazione delle immagini sociali di primo grado alle

immagini familiari private di secondo grado. È l'insieme d'arrivo che corrisponde ad un insieme di partenza socialmente determinato. È la nostra formazione coloniale intima che corrisponde alla forma di sovranità sociale. Siamo tutti piccole colonie, ed è Edipo a colonizzarci. Quando la famiglia cessa di essere un'unità di produzione e di riproduzione, quando la congiunzione trova in essa il senso di una semplice unità di consumo, quel che consumiamo in realtà è del papà-mamma. Nell'insieme di partenza c'è il principale, il capo, il parroco, il poliziotto, l'esattore, il soldato, il lavoratore, tutte le macchine e territorialità, tutte le immagini sociali della nostra società; ma nell'insieme d'arrivo, al limite, non c'è più che papà, mamma ed io, il segno dispotico raccolto da papà, la territorialità residua assunta dalla mamma, e l'io diviso, tagliato, castrato. Quest'operazione di schiacciamento, di piegatura o di applicazione, è proprio quel che fa dire a Lacan (che tradisce così volontariamente il segreto della psicanalisi come assiomatica applicata): quel che sembra «funzionare più liberamente in ciò che si definisce dialogo analitico dipende in realtà da un basamento del tutto riducibile a qualche articolazione essenziale e formalizzabile»¹⁰⁹ Tutto è preformato, predisposto in anticipo. Il campo sociale ove ciascuno agisce e patisce come agente collettivo d'enunciazione, agente di produzione e d'antiproduzione, si piega su Edipo, ove ciascuno ora si trova preso nel suo angolo, tagliato secondo la linea che lo divide in soggetto d'enunciato e soggetto d'enunciazione individuale. Il soggetto d'enunciato è la persona sociale e il soggetto d'enunciazione la persona privata. È «dunque» tuo padre, è dunque tua madre, sei dunque tu: la congiunzione familiare risulta dalle congiunzioni capitalistiche, in quanto si applicano a persone privatizzate. Papà, mamma, io, si è sicuri di ritrovarli ovunque, poiché vi è stato applicato tutto. Il regno delle immagini, ecco il nuovo modo in cui il capitalismo utilizza le schize e svia i flussi: immagini composite, immagini ripiegate su immagini, in modo che alla fine dell'operazione il piccolo io di ciascuno, ricondotto al suo padre-madre, sia veramente il centro del mondo. Ecco l'avvento della macchina edipico-narcisistica, molto più subdolo del regno sotterraneo dei feticci della terra, o del regno celeste degli idoli del despota: «Non più glifi e geroglifici,... noi vogliamo la realtà oggettiva, reale... cioè l'idea-Kodak... Per ogni uomo, per ogni donna, l'universo non è che ciò che circonda l'assoluta piccola immagine di se stesso o di se stessa... Un'immagine! Un'istantanea-Kodak in un film universale d'istantanee»¹¹⁰. Ciascuno come piccolo microcosmo triangolato, l'io narcisistico si confonde con il soggetto edipico.

Finalmente Edipo..., è in fin dei conti un'operazione semplicissima, facilmente formalizzabile in effetti, per quanto coinvolga la storia universale. Abbiamo visto in che senso la schizofrenia fosse il *limite assoluto* di ogni società, in quanto fa passare flussi decodificati e deterritorializzati che restituisce alla produzione desiderante, «al limite» di ogni produzione sociale; e il capitalismo, il *limite relativo* di ogni società, in quanto assiomatizza i flussi decodificati, e riterritorializza i flussi deterritorializzati. Così il capitalismo trova nella schizofrenia il proprio *limite esterno*, che non cessa di respingere e di scongiurare, mentre produce lui stesso i propri *limiti immanenti* che sposta ed ingrandisce senza tregua. Ma il capitalismo ha ancora bisogno in un altro modo di un *limite interno* spostato : appunto per neutralizzare o respingere il limite esterno assoluto, il limite schizofrenico, ha bisogno di interiorizzarlo, questa volta riducendolo, facendolo passare non più tra la produzione sociale e la produzione desiderante che se ne stacca, ma all'interno della produzione sociale, tra la forma della riproduzione sociale e la forma d'una riproduzione familiare su cui questa si piega, tra l'insieme sociale e il sottoinsieme privato cui il primo si applica. Edipo è questo limite spostato o interiorizzato; e il desiderio si lascia prendere dentro. Il triangolo edipico è la territorialità intima e privata che corrisponde a tutti gli sforzi di riterritorializzazione sociale del capitalismo. Limite spostato, poiché è il rappresentato spostato del desiderio: Edipo è sempre stato questo, per ogni formazione. Ma nelle formazioni primitive questo limite rimane inoccupato, nella

misura in cui i flussi vengono codificati e il gioco delle alleanze e delle filiazioni mantiene le famiglie allargate all'altezza delle determinazioni del campo sociale, impedendo ogni ripiegamento secondario di queste ultime sulle prime. Nelle formazioni dispotiche, il limite edipico è occupato, simbolicamente occupato, ma non vissuto ed abitato, in quanto l'incesto imperiale opera una surcodificazione che sorvola a sua volta tutto il campo sociale (rappresentazione rimovente): le operazioni formali di ripiegamento, di estrapolazione, ecc., che apparterranno più tardi all'Edipo, si profilano già, ma in uno spazio simbolico ove si costituisce l'oggetto delle altezze. Solo nella formazione capitalistica il limite edipico si trova non solo occupato, ma abitato e vissuto, nel senso che le immagini sociali prodotte dai flussi decodificati si ripiegano effettivamente su immagini familiari ristrette investite dal desiderio. Edipo si costituisce a questo punto dell'immaginario, nello stesso tempo in cui *termina la sua migrazione* negli elementi in profondità della rappresentazione: *il rappresentato spostato è diventato come tale il rappresentante del desiderio*. Va dunque da sé che questo divenire e questa costituzione non si attuano sotto le specie immaginate nelle formazioni sociali anteriori, poiché l'Edipo immaginario risulta da un tal divenire, e non il contrario. Edipo non arriva con un torrente di merda o un torrente d'incesto, ma coi flussi decodificati del capitale-danaro. I torrenti di incesto e di merda ne derivano solo secondariamente, in quanto trasportano queste persone private su cui i flussi di capitale si piegano e si applicano (dove la genesi complessa del tutto deformata nell'equazione psicanalitica merda = danaro: in realtà, si tratta di un sistema di incontri o di congiunzioni, di derivate o di risultanti tra flussi decodificati).

C'è in Edipo una ricapitolazione dei tre stati o delle tre macchine. Egli si prepara infatti nella macchina territoriale, come limite vuoto inoccupato. Si forma nella macchina dispotica come limite occupato simbolicamente, ma non si conclude e non si attua se non diventando l'Edipo immaginario della macchina capitalistica. La macchina dispotica conservava le territorialità primitive, e la macchina capitalistica risuscita l'Urstaat come uno dei poli della sua assiomatica, e fa del despota una delle sue immagini. Ecco perché Edipo raccoglie tutto, perché tutto si ritrova in Edipo, che è sì il risultato della storia universale, ma nel senso singolare in cui lo è già il capitalismo. Ecco tutta la serie, *feticci, idoli, immagini e simulacri*: feticci territoriali, idoli o simboli dispotici, tutto è ripreso dalle immagini del capitalismo che le spinge e le riduce al simulacro edipico. Il rappresentante del gruppo locale con Laio, la territorialità con Giocasta, il despota con Edipo stesso: «dipinto screziato di tutto ciò che è stato da sempre creduto». Non sorprende che Freud sia andato a cercare in Sofocle l'immagine centrale di Edipo despota, il mito diventato tragedia, per farla irradiare in due direzioni opposte, la direzione rituale primitiva di *Totem e tabù*, la direzione privata dell'uomo moderno che sogna (Edipo può essere un mito, una tragedia, un sogno: egli esprime sempre lo spostamento del limite). Edipo non sarebbe nulla se la posizione simbolica di un oggetto delle altezze, nella macchina dispotica, non rendesse prima di tutto possibili le operazioni di piegatura e di schiacciamento che lo costituiranno nel campo moderno: la *causa* della triangolazione. Dove l'estrema importanza, ma anche l'indeterminazione, l'indecidibilità della tesi del più profondo innovatore in psicanalisi, che fa passare il limite spostato tra il simbolico e l'immaginario, tra la castrazione simbolica e l'Edipo immaginario. La castrazione infatti, nell'ordine del significante dispotico, come legge del despota o effetto dell'oggetto delle altezze, è in verità la condizione formale delle immagini edipiche, che si dispiegano nel campo d'immanenza lasciato allo scoperto dal ritiro del significante. Arrivo al desiderio quando giungo alla castrazione...! Che significa l'equazione desiderio-castrazione, se non una prodigiosa operazione, in effetti, che consiste nel rimettere il desiderio sotto la legge del despota, a introdurre nel più profondo di esso la mancanza e a salvarsi da Edipo con una fantastica regressione. Fantastica e geniale regressione: bisognava saperlo fare, «nessuno mi ha aiutato», come

dice Lacan, a scuotere il giogo di Edipo e a condurlo al punto della sua autocritica. Ma è come la storia dei partigiani che, volendo distruggere un pilone, equilibrarono così bene le cariche di plastico che il pilone saltò e ricadde nel suo buco. Dal simbolico all'immaginario, dalla castrazione ad Edipo, dall'epoca dispotica al capitalismo, c'è al contrario il progresso che fa sì che l'oggetto delle altezze, sorvolando e surcodificando, si ritiri, faccia posto ad un campo sociale d'immanenza in cui i flussi decodificati producono immagini, e le ripiegano. Di qui i due aspetti del significante, oggetto trascendente sbarrato pre^o in un massimo che distribuisce la mancanza, e sistema immanente di rapporti minimali che ricoprono il campo messo allo scoperto (un po' come, secondo la tradizione, si passa dall'essere parmenideo agli atomi di Democrito).

Un oggetto trascendente sempre più spiritualizzato, per un campo di forze sempre più immanente, sempre più interiorizzato: è questa l'evoluzione del debito infinito, attraverso il cattolicesimo, e poi la Riforma. L'estrema spiritualizzazione dello Stato dispotico, l'estrema interiorizzazione del campo capitalistico definiscono la cattiva coscienza. Essa non è il contrario del cinismo, ma, nelle persone private, il correlato del cinismo delle persone sociali. Tutti i procedimenti cinici della cattiva coscienza, così come Nietzsche, poi Lawrence e Miller li hanno analizzati per definire l'uomo europeo della civiltà: il regno delle immagini e l'ipnosi, il torpore ch'esse propagano, l'odio contro la vita, contro tutto ciò che è libero, che passa e che scorre; l'effusione universale dell'istinto di morte; la depressione, la colpevolezza- utilizzate come mezzi di contagio, il bacio del vampiro: non ti vergogni di essere felice, prendi esempio da me, non ti mollerò prima che tu dica «è colpa mia», o ignobile contagio dei depressivi, la nevrosi come sola malattia, che consiste nel rendere malati gli altri; la struttura permissiva: che io possa ingannare, rubare, sgozzare, uccidere, ma in nome dell'ordine sociale, e papà e mamma siano fieri di me; la duplice direzione data al risentimento, rivolgimento contro di sé e proiezione contro l'altro: il padre è morto, è colpa mia, chi l'ha ucciso? È colpa tua, è l'ebreo, l'arabo, il cinese, tutte le risorse del razzismo e della segregazione; l'abietto desiderio d'essere amati, il piagnucolio di non esserlo abbastanza, di non essere «capiti», e nello stesso tempo la riduzione della sessualità a «sporco segretuccio», tutta questa *psicologia da prete* — non c'è uno solo di questi procedimenti che non trovi nell'Edipo la sua terra nutrice e il suo alimento. Non uno solo di questi procedimenti, inoltre, che non serva e non si sviluppi nella psicanalisi: la psicanalisi come nuova incarnazione dell'«ideale ascetico». Ancora una volta, non è la psicanalisi ad inventare Edipo: essa gli dà solo un'ultima territorialità, il divano, e una ultima legge, l'analista dispotico ed esattore di danaro. Ma la madre come simulacro di territorialità, e il padre come simulacro di legge dispotica, con l'io tagliato, scisso, castrato, sono prodotti del capitalismo in quanto mette in piedi un'operazione che non ha l'equivalente nelle altre formazioni sociali. Ovunque altrove la posizione familiare è solamente uno stimolo per l'investimento del campo sociale da parte del desiderio: le immagini familiari non funzionano se non aprendosi su immagini sociali cui si accoppiano e si oppongono nel corso di lotte e compromessi; cosicché quel che è investito attraverso i tagli e i segmenti di famiglie, sono i tagli economici, politici, culturali del campo in cui sono immerse (cfr. la schizoanalisi ndembu). Lo stesso succede nelle zone periferiche del capitalismo, ove lo sforzo compiuto dal colonizzatore per edi-pizzare l'indigeno, Edipo africano, si trova contraddetto dalla frantumazione della famiglia secondo le linee di sfruttamento e di oppressione sociale. Ma la colonia diventa intima e privata, interiore a ciascuno, proprio nel centro molle del capitalismo, nelle regioni borghesi temperate: allora il flusso d'investimento del desiderio, che va dallo stimolo familiare all'organizzazione (disorganizzazione) sociale, viene in qualche modo *ricoperto da un riflusso* che piega l'investimento sociale sull'investimento familiare come pseudoorganizzatore. La famiglia è diventata il luogo di ritenzione e di risonanza di tutte le determinazioni sociali. Spetta

all'investimento reazionario del campo capitalistico applicare tutte le immagini sociali ai simulacri d'una famiglia ristretta, in modo che, ovunque ci si volti, non si trova più che papà-mamma: putredine edipica che si appiccica sulla nostra pelle. Sì, ho desiderato mia madre e ho voluto uccidere mio padre; un solo oggetto d'enunciazione, Edipo, per tutti gli enunciati capitalistici, e tra i due, il taglio di piegatura, la castrazione.

Marx diceva: il merito di Lutero è di aver determinato l'essenza della religione, non più dalla parte dell'oggetto, ma come religiosità interiore; il merito di Adam Smith e di Ricardo è di aver determinato l'essenza o la natura della ricchezza non più come natura oggettiva, ma come essenza soggettiva astratta e deterritorializzata, *attività di produzione in generale*. Ma, siccome questa determinazione ha luogo nelle condizioni di capitalismo, essi oggettivano nuovamente l'essenza, la alienano e la riterritorializzano, questa volta nella forma della proprietà privata dei mezzi di produzione. Cosicché il capitalismo è certamente l'universale di ogni società, ma solo nella misura in cui è in grado di condurre sino ad un certo punto la propria critica, cioè la critica dei procedimenti con cui re-incatena ciò che, in esso, tendeva a liberarsi o ad apparire liberamente¹¹¹. Lo stesso dicasi per Freud: la sua grandezza sta nell'aver determinato l'essenza o la natura del desiderio, non più rispetto ad oggetti, scopi od anche sorgenti (territori), ma come essenza soggettiva astratta, libido o sessualità. Solo, questa essenza, egli la riconduce ancora alla famiglia come ultima territorialità dell'uomo privato (di qui la situazione di Edipo che, prima marginale nei *Tre Saggi*, si rinchiude sempre più sul desiderio). È come se Freud si facesse perdonare la sua profonda scoperta della sessualità, dicendoci: almeno questo non uscirà dalla famiglia! Lo sporco segretuccio, invece del mare aperto intravisto. Il ripiegamento familiaristico invece della deriva del desiderio. Invece dei grandi flussi decodificati, i ruscelletti ricodificati nel letto di mamma. L'interiorità invece di una nuova relazione con l'esterno. Attraverso la psicanalisi, è sempre il discorso della cattiva coscienza e della colpevolezza a sorgere e a trovare il suo nutrimento (quel che si definisce guarire). E, su due punti almeno, Freud assolve la famiglia reale esterna da ogni colpa, per meglio interiorizzare colpa e famiglia nel membro più piccolo, il bambino: nel modo in cui pone una rimozione autonoma, indipendente dalla repressione; e nel modo in cui rinuncia al tema della seduzione del bambino da parte dell'adulto, per sostituirvi il fantasma individuale che fa dei genitori reali altrettanti innocenti o addirittura delle vittime¹¹². Occorre infatti che la famiglia appaia sotto due aspetti: uno in cui è certo colpevole, ma solo per il modo in cui il bambino la vive intensamente, interiormente, e che si confonde con la sua propria colpevolezza; l'altro in cui rimane istanza di responsabilità davanti a cui si è colpevoli da bambini e rispetto a cui si diventa responsabili da adulti (Edipo come malattia e come salute, la famiglia come fattore di alienazione e come agente di disalienazione, non foss'altro per il modo in cui è ricostituita nel transfert). È quel che Foucault ha mostrato in pagine così belle: il familiarismo inerente alla psicanalisi distrugge la psichiatria classica meno di quanto non la coroni. Dopo il folle della terra e il folle del despota, il folle della famiglia; quel che la psichiatria del XIX secolo aveva voluto organizzare nel manicomio - «la finzione imperativa della famiglia», la ragione-padre e il pazzo-minorenne, i genitori stessi che sono malati solo della loro infanzia, tutto questo trova il suo compimento fuori dal manicomio, nella psicanalisi, e nello studio dell'analista. Freud è il Lutero e l'Adam Smith della psichiatria. Egli mobilita tutte le risorse del mito, della tragedia, del sogno, per re-incatenare il desiderio, questa volta all'interno: un teatro intimo. Sì, tuttavia, Edipo è l'universale del desiderio, il prodotto della storia universale, ma a una condizione che Freud non soddisfa: che Edipo sia in grado, almeno sino ad un certo punto, di condurre la sua autocritica. La storia universale non è che una teologia se non conquista le condizioni della propria contingenza, della propria singolarità, della propria ironia e della propria critica. E quali sono queste condizioni,

questo punto di autocritica? Scoprire sotto il ripiegamento familiare la natura degli investimenti sociali dell'inconscio. Scoprire dietro il fantasma individuale la natura dei fantasmi di gruppo. O, il che è lo stesso, spingere il simulacro fino al punto in cui cessa di essere immagine di immagine per trovare le figure astratte, i flussi-schize, che ricetta nascondendoli. Sostituire, al soggetto privato della castrazione, scisso in soggetto d'enunciato e in soggetto d'enunciazione che rimandano solo ai due ordini di immagini personali, gli agenti collettivi che per loro conto rimandano a concatenazioni macchiniche. Riversare il teatro della rappresentazione nell'ordine della produzione desiderante: tutto il compito della schizoanalisi.

Capitolo quarto. Introduzione alla schizoanalisi

I. *Il campo sociale.*

Chi viene prima, l'uovo o la gallina, il padre e la madre o il bambino? Per la psicanalisi è come se fosse il bambino (il padre non è malato che della sua infanzia), per quanto essa sia nello stesso tempo costretta a postulare una preesistenza parentale (si è bambini solo rispetto ad un padre e ad una madre). Lo si vede bene nella posizione originaria d'un padre della orda. L'Edipo stesso non sarebbe nulla senza le identificazioni dei genitori ai bambini; e non si può nascondere che tutto comincia nella testa del padre; è questo che vuoi, uccidermi, andare a letto con tua madre?... Innanzitutto è un'idea di padre: così Laio. È il padre a fare un chiasso d'inferno, a brandire la legge (la madre è piuttosto compiacente: non bisogna farne tante storie, è un sogno, una territorialità...) Lévi-Strauss dice benissimo: «Il motivo iniziale del mito di riferimento consiste in un incesto con la madre di cui l'eroe si rende colpevole. Tuttavia questa colpevolezza sembra esistere solo nella mente del padre, che desidera la morte del figlio e s'ingegna a provocarla... In fin dei conti, solo il padre fa la figura del colpevole: colpevole d'aver voluto vendicarsi. Sarà lui ad essere ucciso. Questo curioso distacco nei confronti dell'incesto appare in altri miti»¹. *Prima di essere un sentimento infantile di nevrotico, Edipo è un'idea di paranoico adulto.* Così la psicanalisi se la sbroglia male con una regressione infinita: il padre ha dovuto essere bambino, ma ha potuto esserlo solo in rapporto ad un padre, che fu a sua volta bambino, rispetto ad un altro padre.

Come inizia un delirio? È possibile che il cinema sia idoneo a cogliere il movimento della follia, proprio perché non è analitico e regressivo, ma esplora un campo globale di coesistenza. Un film di Nicholas Ray, che si suppone rappresenti la formazione di un delirio al cortisone: un padre stremato dal lavoro, professore di scuola media, che fa ore supplementari in una stazione di radio-tassì, ed è curato per disturbi cardiaci. Comincia a delirare sul sistema di educazione *in generale*, sulla necessità di restaurare una *razza* pura, sulla salvezza dell'*ordine* morale e sociale, per passare poi alla *religione*, all'opportunità di un ritorno alla Bibbia, Abramo... Ma che ha fatto Abramo? To', ha appunto ucciso o voluto uccidere il figlio, e forse il solo torto di Dio fu di arrestare il suo braccio. Ma l'eroe del film, non ha forse anche lui un figlio? Guarda guarda... Quel che il film mostra così bene, a scorno degli psichiatri, è che ogni delirio rappresenta innanzitutto l'investimento di un campo sociale, economico, politico, culturale, razziale e razzista, pedagogico, religioso: il delirante applica alla famiglia e al figlio un delirio che li deborda da ogni parte. Joseph Gabel, presentando un delirio paranoico a forte contenuto politico-erotico e carico di riformismo sociale, crede possibile dire che un tal caso rimane raro e che, del resto, le sue origini non sono ricostruibili². È tuttavia evidente che non c'è un solo delirio che non possieda eminentemente questo carattere, e che non sia originariamente economico, politico, ecc., prima di essere schiacciato nel macchinario psichiatrico e psicanalitico. Non sarà Schreber a smentire (né suo padre, inventore del Pangym-nasticon e d'un sistema generale pedagogico). Allora, tutto cambia: la regressione infinita ci costringeva a postulare

un primato del padre, ma un primato sempre relativo ed ipotetico che ci portava all'infinito, a meno di saltare nella posizione di un padre assolutamente primo; ma è chiaro che il punto di vista della regressione è frutto dell'astrazione. Quando diciamo: il padre è primario rispetto al bambino, questa proposizione in sé priva di senso vuol dire concretamente: gli investimenti sociali sono primari rispetto agli investimenti familiari, che nascono solo dall'applicazione o dal ripiegamento dei primi. Dire che il padre è primario rispetto al bambino, significa dire in verità che l'investimento di desiderio è in primo luogo quello d'un campo sociale in cui il padre e il bambino sono immersi, simultaneamente immersi. Riprendiamo l'esempio degli abitanti delle Isole Marchesi analizzato da Kardiner: egli distingue un'ansietà alimentare adulta connessa con una penuria alimentare, e un'ansietà alimentare infantile connessa con la deficienza delle cure materne³. Non solo non si può far derivare la prima dalla seconda, ma non si può neppure considerare, come fa Kardiner, che l'investimento sociale corrispondente alla prima venga *dopo* l'investimento familiare infantile della seconda. Quel che viene investito nella seconda, infatti, è già una determinazione del campo sociale, cioè la rarità delle donne che spiega come mai gli adulti, non meno dei bambini, «diffidino di loro». Insomma, quel che il bambino investe attraverso l'esperienza infantile, il seno materno e la struttura familiare, è già uno stato dei tagli e dei flussi del campo sociale nel suo insieme, flussi di donne e di alimenti, registrazioni e distribuzioni. L'adulto non è mai un *dopo* rispetto al bambino, ma entrambi nella famiglia sono connessi alle determinazioni del campo sociale in cui essa e loro sono simultaneamente immersi.

Donde la necessità di mantenere tre conclusioni. 1) Dal punto di vista della regressione, che ha solo un significato *ipotetico*, il padre è primario rispetto al bambino. È il padre paranoico a edipizzare il figlio. La colpevolezza è un'idea proiettata dal padre prima di essere un sentimento interno provato dal figlio. Il primo torto della psicanalisi è di fare come se le cose cominciassero con il bambino. E questo la porta a sviluppare un'assurda teoria del fantasma, secondo cui il padre, la madre, le loro azioni e passioni reali, devono essere innanzitutto intesi come «fantasmi» del bambino (abbandono freudiano della teoria della seduzione). 2) La regressione presa assolutamente si rivela inadeguata perché ci rinchiude nella semplice riproduzione o generazione, per quanto, con i corpi organici e con le persone organizzate, non tocchi che l'oggetto della riproduzione. Solo il punto di vista del ciclo è *categorico ed assoluto*, perché coinvolge la produzione come soggetto della riproduzione, cioè il processo d'autoproduzione dell'inconscio (unità della Storia e della Natura, *dell'Homo natura* e *dell'Homo historia*). Non è certo la sessualità al servizio della generazione, ma piuttosto la generazione progressiva o regressiva al servizio della sessualità come movimento ciclico, attraverso cui l'inconscio, restando sempre «soggetto», riproduce se stesso. Non è più il caso di chiedersi, allora, chi venga prima, tra il padre o il bambino, perché una tal questione si pone solo nell'ambito del familiarismo. Quel che è primario, è il padre rispetto al figlio, ma solo perché quel che è primario è l'investimento sociale rispetto all'investimento familiare, l'investimento del campo sociale nel quale il padre, il bambino e la famiglia come sottoinsieme sono contemporaneamente immersi. Il primato del campo sociale come termine dell'investimento di desiderio definisce il ciclo e gli stati attraverso cui un soggetto passa. Il secondo torto della psicanalisi, nel momento stesso in cui attuava la separazione della sessualità dalla riproduzione, è di essere rimasta prigioniera d'un familiarismo impenitente che la condannava ad evolvere nel solo movimento della regressione o della progressione (anche la concezione psicanalitica della ripetizione rimane prigioniera d'un tal movimento). 3) Da ultimo, il punto di vista della comunità, che è *disgiuntivo* o rende conto delle disgiunzioni nel ciclo. Non solo la generazione è secondaria rispetto al ciclo, ma la trasmissione stessa è secondaria rispetto ad un'informazione e ad una

comunicazione. La rivoluzione genetica si produsse quando si scoprì che non c'è trasmissione di flussi nel vero senso della parola, ma comunicazione di un codice o di una assiomatica, d'una combinatoria che informa i flussi. Lo stesso dicasi per il campo sociale: la sua codificazione o la sua assiomatica definiscono prima di tutto in esso una comunicazione degli inconsci. Questo fenomeno della comunicazione in cui Freud si è imbattuto marginalmente, nelle sue osservazioni sull'occultismo, costituisce in effetti la norma, e getta in secondo piano i problemi della trasmissione ereditaria che travagliavano la polemica tra Freud e Jung⁴. Risulta dunque che, nel campo sociale comune, la prima cosa che il figlio rimuova, o debba rimuovere, o tenti di rimuovere, è *l'inconscio del padre e della madre*. La base delle nevrosi risiede proprio nel fallimento di questa rimozione. Ma la comunicazione degli inconsci non ha per nulla la famiglia come principio, bensì la comunità del campo sociale in quanto oggetto dell'investimento di desiderio. Sotto tutti gli aspetti, la famiglia non è mai determinante, ma solo determinata, dapprima come stimolo di partenza, poi come insieme d'arrivo, infine come intermediario o intercettazione di comunicazione.

Se l'investimento familiare è solo una dipendenza o un'applicazione degli investimenti inconsci del campo sociale, e se questo vale tanto per il bambino quanto per l'adulto; se è vero che il bambino, attraverso la territorialità-mamma e la legge-papà, è già in relazione con le schize e i flussi codificati o assiomatizzati del campo sociale, dobbiamo allora far passare la differenza essenziale in seno a questo campo. Il delirio è la matrice in generale di ogni investimento sociale inconscio. Ogni investimento sociale mobilita un gioco delirante di disinvestimenti, di controinvestimenti, di surinvestimenti. Ma, in questo senso, abbiamo visto che ci sono due grandi tipi di investimento sociale, segregativo e nomadico, come due poli del delirio: un tipo o polo paranoico fascisteggiante, che investe la formazione di sovranità centrale, la surinveste facendone la causa finale eterna di tutte le altre forme sociali della storia, controinveste le enclavi o la periferia, disinveste ogni libera figura del desiderio - sì, sono dei vostri, della classe e della razza superiori. E un tipo o polo schizo-rivoluzionario, che segue le *linee di fuga* del desiderio, attraversa il muro e fa passare i flussi, monta le sue macchine e i suoi gruppi in fusione nelle enclavi o alla periferia, procedendo al contrario del precedente: 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, *withdrawal, freaks*, a condizione di strappare la tovaglia o di far fuggire un lembo del sistema. Attraversare il muro, dovessimo pure farci negri alla maniera di John Brown. George Jackson: «È possibile che fugga, ma nel corso della mia fuga cerco un'arma». Ci sono certo sorprendenti oscillazioni dell'inconscio, dall'uno all'altro polo del delirio: il modo in cui si sprigiona una carica rivoluzionaria inattesa, talora persino in seno ai peggiori arcaismi e, inversamente, il modo in cui va a finire o a rinchiudersi in fascismo, in cui ricade in arcaismo. Per limitarci ad esempi letterari: il caso Celine, il grande delirante che evolve comunicando sempre più con la paranoia del padre; il caso Kerouac, l'artista dai mezzi più sobri, autore di una «fuga» rivoluzionaria, che si ritrova in pieno sogno della grande America, e poi alla ricerca dei suoi antenati bretoni della razza superiore. Non è forse il destino della letteratura americana varcare limiti e frontiere, far passare i flussi deterritorializzati del desiderio, ma far loro altresì trasportare territorialità fascisteggianti, moraleggianti, puritane e familiaristiche? Queste oscillazioni dell'inconscio, questi passaggi sotterranei da un tipo all'altro dell'investimento libidinale, spesso la coesistenza di entrambi, costituiscono uno degli oggetti principali della schizoanalisi. I due poli riuniti da Artaud nella formula magica: Eliogabalo-anarchico, «l'immagine di tutte le contraddizioni umane, e della contraddizione *nel principio*». Ma nessun passaggio impedisce o sopprime la differenza di natura tra i due, nomadismo e segregazione.

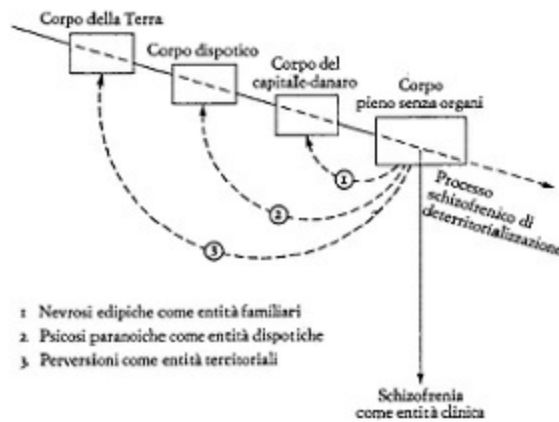
Possiamo definire tale differenza come quella che separa paranoia e schizofrenia, proprio perché abbiamo da una parte distinto il processo schizofrenico («lo sfondamento») dagli accidenti e ricadute che lo ostacolano o lo interrompono (« il crollo»), e dall'altra perché abbiamo definito tanto la paranoia che la schizofrenia come indipendenti da ogni pseudo-etologia familiare, per innestarle direttamente sul campo sociale: i nomi della storia, e non il nome del padre. È la natura degli investimenti familiari che dipende al contrario dai tagli e dai flussi del campo sociale così come vengono investiti in un tipo o nell'altro, in un polo o nell'altro. E il bambino non aspetta d'essere adulto per percepire dietro padre-madre i problemi economici, finanziari, sociali e culturali che attraversano una famiglia: la sua appartenenza o il suo desiderio di appartenere ad una «razza» superiore o inferiore, il tenore reazionario o rivoluzionario di un gruppo familiare con cui prepara già le sue rotture o le sue conformità. Che zuppa, che precipitato, la famiglia, agitata da sussulti, trascinata in un senso o nell'altro, in modo tale che il bacillo edipico attecchisce o non attecchisce, impone il suo stampo e non riesce ad imporlo secondo le direzioni di tutt'altra natura che lo attraversano dall'esterno. Intendiamo dire che l'Edipo nasce da un'applicazione o da un piegamento su immagini personalizzate, che presuppongono un investimento sociale di tipo paranoico (ecco perché Freud scopre il romanzo familiare, ed Edipo, innanzitutto a proposito della paranoia). Edipo è una dipendenza della paranoia, mentre l'investimento schizofrenico sostiene una tutt'altra determinazione della famiglia, ansimante, dilaniata secondo le dimensioni di un campo sociale che non si richiude né si piega: famiglia matrice per gli oggetti parziali spersonalizzati, che sono immersi o reimmersi nei flussi torrenziali o rarefatti d'un cosmo storico, e d'un caos storico. Fenditura matriciale della schizofrenia, e, di contro, la castrazione paranoica; la linea di fuga contro la «linea blu».

O madre, addio,
con una lunga scarpa nera
col partito comunista e una calza smagliata...
col tuo pancione accasciato
col tuo timore di Hitler
con la tua bocca di brutti scherzi...
col tuo ventre di scioperi e di ciminiere
col tuo mento di Trockij e di guerra di Spagna
con la tua voce che canta per gli operai stremati in putrefazione...
coi tuoi occhi
coi tuoi occhi di Russia
coi tuoi occhi di mancanza di soldi...
coi tuoi occhi d'india famelica...
coi tuoi occhi di Cecoslovacchia attaccata dai robot...
coi tuoi occhi portati dalla polizia in un'ambulanza
coi tuoi occhi legati su una tavola operatoria
coi tuoi occhi di pancreas amputato
coi tuoi occhi di aborti
coi tuoi occhi d'elettrochoc
coi tuoi occhi di lobotomia
coi tuoi occhi di divorziata...⁵

Perché queste parole, paranoia e schizofrenia, come uccelli parlanti e nomi di fanciulle? Perché gli investimenti sociali seguono questa linea divisoria che conferisce loro un contenuto propriamente delirante (delirare la storia)? E in cosa consiste questa linea, come definire su di essa la schizofrenia e la paranoia? La nostra supposizione è che tutto avvenga sul corpo senza organi; ma questo ha come due facce. Elias Canetti ha ben mostrato come il paranoico organizzi masse e «mute». Il paranoico le combina, le contrappone, le manovra⁶. Il paranoico congegna masse, è l'artista dei grandi insiemi molari, formazioni statistiche o gregarietà, fenomeni di folle organizzate. Egli investe tutto sotto la specie dei grandi numeri. La sera della battaglia, il colonnello Lawrence allinea giovani cadaveri nudi sul corpo pieno del deserto. Il presidente Schreber agglutina sul corpo i piccoli uomini a migliaia. Si direbbe che, delle due direzioni della *fisica*, la direzione molare che va verso i grandi numeri e i fenomeni di folla, e la direzione molecolare che al contrario si addentra nelle singolarità, nelle loro interazioni e connessioni a distanza o di vario ordine, il paranoico abbia scelto la prima: egli fa della macrofisica. Lo schizo al contrario va nella direzione opposta, quella della microfisica, delle molecole in quanto non obbediscono più alle leggi statistiche; onde e corpuscoli, flussi e oggetti parziali che non sono più tributari dei grandi numeri, linee di fuga infinitesimali invece delle prospettive dei grandi insiemi. E sarebbe certo un errore opporre queste due dimensioni come il collettivo e l'individuale. Da una parte, il microinconscio non presenta meno disposizioni, connessioni, interazioni, benché queste disposizioni siano d'un tipo originale; d'altra parte la forma delle persone individualizzate non gli appartiene, poiché non conosce che oggetti parziali e flussi, ma appartiene al contrario alle leggi di distribuzione statistica dell'inconscio molare o macroinconscio. Freud era darwiniano, neodarwiniano, quando diceva che nell'inconscio è tutta questione di popolazione (allo stesso modo, vedeva un segno della psicosi nella considerazione delle molteplicità)⁷. Si tratta dunque piuttosto della differenza tra due sorte di collezioni o di popolazioni: i grandi insiemi e le micromolteplicità. In entrambi i casi l'investimento è collettivo, investimento di un campo collettivo; anche una sola particella ha un'onda associata come flusso che definisce lo spazio coesistente delle *sue* presenze. Ogni investimento è collettivo, ogni fantasma è di gruppo, e, in questo senso, posizione di realtà. Ma i due tipi di investimento si distinguono radicalmente nella misura in cui l'uno riguarda le strutture molari che subordinano a se stesse le molecole, e l'altro, al contrario, le molteplicità molecolari che subordinano a se stesse i fenomeni strutturati di folla. Uno è un investimento di *gruppo assoggettato*, tanto nella forma di sovranità che nelle formazioni coloniali dell'insieme gregario, che reprime e rimuove il desiderio delle persone; l'altro un investimento di *gruppo-soggetto* nelle molteplicità trasversali che portano il desiderio come fenomeno molecolare, cioè oggetti parziali e flussi, in opposizione agli insiemi e alle persone.

È vero che gli investimenti sociali avvengono sul socius stesso in quanto corpo pieno, e che i loro poli rispettivi si riferiscono necessariamente al carattere o alla «carta» di questo socius, terra, despota o capitale-danaro (per ogni macchina sociale, i due poli, paranoico e schizofrenico, si distribuiscono in modo variabile). Al contrario il paranoico e lo schizofrenico, nel vero senso della parola, non operano sul socius, ma sul corpo senza organi allo stato puro. Si direbbe allora che il paranoico, nel senso clinico della parola, ci faccia assistere alla nascita immaginaria del fenomeno di massa, e ad un livello ancora microscopico. Il corpo senza organi è come l'uovo cosmico, la *molecola gigante* ove brulicano vermi, bacilli, figure lillipuziane, animalcoli e omuncoli, con le loro organizzazioni e con le loro macchine, minuscoli spaghi, cordami, denti, unghie, leve e pulegge, catapulte: così in Schreber i milioni di spermatozoi nei raggi del cielo, o le anime che trascorrono sul suo corpo una breve esistenza di piccoli uomini. Artaud dice: questo mondo di microbi che non è altro che del nulla coagulato. Le due facce del corpo senza organi sono dunque quella ove si

organizzano, su scala microscopica, il fenomeno di massa e l'investimento paranoico corrispondente e l'altra ove si concatenano, su scala submicroscopica, i fenomeni molecolari e il loro investimento schizofrenico. La divisione paranoia/schizofrenia avviene sul corpo senza organi, in quanto cerniera, frontiera tra il molare e il molecolare. Si deve allora credere che gli investimenti sociali sono proiezioni secondarie come se un grande schizo-noiaco, a due facce, padre dell'orda primitiva, fosse alla base del socius in generale? Abbiamo visto che non accade nulla di tutto questo. Il socius non è una proiezione del corpo senza organi; al contrario, il corpo senza organi è il limite del socius, la sua tangente di deterritorializzazione, l'ultimo residuo d'un socius deterritorializzato. Il socius: la terra, il corpo del despota, il capitale-danaro, sono corpi pieni vestiti, come il corpo pieno senza organi è un corpo pieno nudo: ma questo si trova al limite, alla fine, non all'origine. E, di certo, il corpo pieno senza organi assilla tutte le forme di socius. Ma, contemporaneamente, gli investimenti sociali possono essere detti paranoici o schizofrenici nella misura in cui hanno la paranoia e la schizofrenia come ultimi prodotti nelle condizioni determinate del capitalismo. Dal punto di vista di una clinica universale si possono presentare paranoia e schizofrenia come le due estremità d'ampiezza d'un pendolo che oscilla intorno alla posizione d'un socius come corpo pieno e, al limite, d'un corpo senza organi di cui una faccia è occupata dagli insiemi molari e l'altra popolata da elementi molecolari. Ma si può anche presentare una linea unica su cui si infilano i vari socii, il loro piano e i loro grandi insiemi; su ciascuno di questi piani, una dimensione paranoica, una perversa, un tipo di posizione familiare e una linea di fuga punteggiata o di sfondamento schizoide. La grande linea approda al corpo senza organi, e qui, o oltrepassa il muro e sbocca sugli elementi molecolari in cui diventa in verità quel che era sin dall'inizio, processo schizofrenico, puro processo schizofrenico di deterritorializzazione. Oppure vi cozza contro, rimbalza, ricade sulle più miserabili territorialità già disposte del mondo moderno in quanto simulacri dei piani precedenti, si invischia nell'insieme manicomiale della paranoia e della schizofrenia come entità cliniche, negli insiemi o società artificiali instaurate dalla perversione, nell'insieme familiare delle nevrosi edipiche.



2. L'inconscio molecolare.

Che significa questa distinzione tra due regioni, una molecolare e l'altra molare, una microfisica o micrologica, l'altra statistica e gregaria? C'è in questo qualcosa di più di una metafora che riconduce all'inconscio una distinzione fondata in fisica, quando si oppongono i fenomeni intraatomici e i fenomeni di folla per accumulo statistico, che obbediscono a leggi d'insieme? Ma, in verità, l'inconscio è fisica; e il corpo senza organi e le sue intensità non sono affatto la materia stessa metaforicamente. Non pretendiamo neppure risuscitare la vecchia questione di una psicologia individuale e d'una psicologia collettiva, e dell'antioriorità dell'una o dell'altra; questa questione, così come si presenta in *Psicologia delle masse ed, analisi dell'io* rimane tutta quanta irretita nell'Edipo. Nell'inconscio, non ci sono che popolazioni, gruppi e macchine. Quando stabiliamo in un caso un involontario delle macchine sociali e tecniche, nell'altro un inconscio delle macchine desideranti, istituiamo un rapporto necessario tra forze inestricabilmente legate, le une essendo forze elementari attraverso cui l'inconscio si produce, le altre essendo risultanti che reagiscono sulle prime, insiemi statistici attraverso cui l'inconscio si rappresenta, e subisce già rimozione e repressione delle sue forze elementari produttive.

Ma come parlare di macchine in questa regione microfisica o micropsichica, *là ove c'è desiderio*, cioè non solo funzionamento, ma formazione e autoproduzione? Una macchina funziona secondo i legami prestabiliti della sua struttura e l'ordine di posizione dei suoi pezzi, ma non si installa da sé più di quanto non si formi o non si produca. È anzi quel che anima la polemica tra vitalismo e meccanicismo: l'attitudine della macchina a render conto dei funzionamenti

dell'organismo, ma la sua inattitudine radicale a render conto delle sue formazioni. Il meccanicismo astrae dalle macchine un *'unità strutturale* con cui spiega il funzionamento dell'organismo. Il vitalismo invoca un *'unità individuale* e specifica del vivente, che ogni macchina presuppone in quanto si subordina alla persistenza organica e ne prolunga all'esterno le formazioni autonome. Ma si noterà che, in un modo o nell'altro, la macchina e il desiderio rimangono in tal modo presi in un rapporto estrinseco, sia che il desiderio appaia come un effetto determinato da un sistema di cause meccaniche, sia che la macchina stessa risulti un sistema di mezzi in funzione dei fini del desiderio. Il legame tra essi rimane secondario e indiretto, tanto nei nuovi mezzi che il desiderio si appropria quanto nei desideri derivati suscitati dalle macchine. Un testo profondo di Samuel Butler, «Il libro delle macchine», permette tuttavia di superare questi due punti di vista⁸. È vero che questo testo sembra dapprima contrapporre solo le due tesi consuete, la prima secondo cui gli organismi non sono per il momento che macchine più perfette («Le cose stesse che crediamo puramente spirituali non sono altro che rotture di equilibrio in una serie di leve, cominciando da quelle che sono troppo piccole per essere scorte al microscopio»), l'altra secondo cui le macchine non sono mai se non prolungamenti dell'organismo («Gli animali inferiori conservano le loro membra entro di sé, nel loro proprio corpo, mentre la maggior parte delle membra umane sono libere, e giacciono staccate, ora qui ora là, in varie parti del mondo»). Ma c'è un altro modo butleriano di condurre ciascuna delle tesi ad un punto estremo ove non possono più opporsi reciprocamente, un punto d'indifferenza o di *dispersione*. Da una parte, Butler non si accontenta di dire che le macchine prolungano l'organismo, ma aggiunge che sono realmente membra e organi che giacciono sul corpo senza organi di una società, che gli uomini si appropriano secondo la loro potenza e la loro ricchezza, e di cui sono privati dalla povertà come se fossero organismi mutilati. Dall'altra non si accontenta di dire che gli organismi sono macchine, ma aggiunge che contengono una tal abbondanza di parti da dover essere paragonati a pezzi diversissimi di macchine distinte che si riconducono le une alle altre, che si congegnano le une sulle altre. Questo è l'essenziale, un duplice passaggio al limite, operato da Butler. *Egli fa a pezzi la tesi vitalistica mettendo in questione l'unità specifica o personale dell'organismo, e ancor più la tesi meccanicistica, mettendo in questione l'unità strutturale delle macchine*. Si dice che le macchine non si riproducono, o che si riproducono solo tramite l'uomo, ma «c'è qualcuno che possa pretendere che il trifoglio rosso non ha sistema di riproduzione in quanto il calabrone, e il calabrone solo, deve servire da intermediario perché possa riprodursi? Il calabrone fa parte del sistema-riproduttore del trifoglio. Ognuno di noi proviene da animalcoli infinitamente piccoli la cui identità era interamente distinta dalla nostra, e che fanno parte del nostro proprio sistema riproduttore; perché noi non faremmo parte di quello delle macchine?... Quel che ci trae in inganno è *il considerare ogni macchina complicata come un oggetto unico*. In realtà, essa è una città o una società di cui ogni membro è direttamente procreato secondo la sua specie. Noi consideriamo una macchina come un tutto, le diamo un nome e la individualizziamo; guardiamo le nostre proprie membra e pensiamo che la loro combinazione formi un individuo che deriva da un unico centro d'azione riproduttrice. Ma questa conclusione è antiscientifica, e il semplice fatto che una macchina a vapore non sia stata creata da un'altra o da due altre macchine della sua specie non ci autorizza affatto a dire che le macchine a vapore non hanno sistema riproduttore. In realtà, ogni parte di qualunque macchina a vapore è procreata dai suoi procreatori particolari e speciali, la cui funzione è di procreare quella parte, e quella sola, mentre la combinazione delle parti in un tutto costituisce un altro compartimento del sistema riproduttore meccanico...» Di sfuggita Butler si imbatte nel fenomeno del plusvalore di codice, quando una parte di macchina capta nel suo proprio codice un frammento di codice di un'altra macchina: il trifoglio rosso e il calabrone; oppure l'orchidea e il fuco ch'essa attira, ch'essa

intercetta portando sul suo fiore l'immagine e l'odore della vespa.

A questo punto di dispersione delle due tesi, è indifferente dire che le macchine sono organi, o gli organi macchine. Le due definizioni si equivalgono: l'uomo come «animale vertebro-macchinato», o come «parassita afidico delle macchine». L'essenziale non è nel passaggio stesso all'infinito, l'infinità composta dai pezzi di macchina o l'infinità temporale degli animalcoli, ma piuttosto in ciò che affiora grazie a questo passaggio. Una volta distrutta l'unità strutturale della macchina, una volta deposta l'unità personale e specifica del vivente, un legame diretto si mostra tra macchina e desiderio, la macchina passa nel cuore del desiderio, la macchina è desiderante e il desiderio macchinato. Non è il soggetto ad essere nel desiderio, ma la macchina nel desiderio - e il soggetto residuo è dall'altra parte, accanto alla macchina, sul contorno, parassita delle macchine, accessorio del desiderio vertebro-macchinato. Insomma la vera differenza non passa tra la macchina e il vivente, tra vitalismo e meccanicismo, ma tra due stati della macchina che sono altresì due stati del vivente. La macchina presa nella sua unità strutturale, il vivente preso nella sua unità specifica ed anzi personale, sono fenomeni di massa o insiemi molari; a questo titolo appunto rimandano dall'esterno l'una all'altro. E si distinguono e si oppongono solo come due sensi di un'unica direzione statistica. Ma, nell'altra direzione più profonda ed intrinseca delle molteplicità, c'è compenetrazione, comunicazione diretta tra i fenomeni molecolari e le singolarità del vivente, cioè tra le piccole macchine disperse in tutta la macchina, e le piccole formazioni disseminate in tutto l'organismo: campo d'indifferenza del microfisico o del biologico, che fa sì che ci siano tanti viventi nella macchina quante macchine nel vivente. Perché parlare di macchine in questo campo, quando, nel vero senso del termine, sembra che non ce ne siano (nessuna unità strutturale né connessioni meccaniche preformate)? «Ma c'è possibilità di formazione di tali macchine, in relè indefinitamente sovrapposti, in cicli di funzionamento ingranati gli uni negli altri, che obbediranno, una volta montati, alle leggi della termodinamica, ma che, nel loro montaggio, non dipenderanno da queste leggi, poiché la catena di montaggio inizia in un campo ove per definizione non sussistono ancora leggi statistiche... *A questo livello, funzionamento e formazione non sono ancora confusi come nella molecola; e, a partire da qui, s'apriranno le due vie divergenti che condurranno, l'una agli ammassi più o meno regolari di individui, l'altra ai perfezionamenti dell'organizzazione individuale il cui schema più semplice è la formazione d'un tubo...*»⁹. La vera differenza passa dunque tra le macchine molari da una parte, siano esse sociali, tecniche o organiche, e le macchine desideranti dall'altra, che sono d'ordine molecolare. Ecco cosa sono le macchine desideranti: macchine formative di cui anche i colpi a vuoto sono funzionali, e il cui funzionamento è indiscernibile dalla formazione; macchine cronogene confuse col loro proprio montaggio, che operano per collegamenti non localizzabili e localizzazioni disperse, che fanno intervenire processi di temporalizzazione, formazioni a frammenti e pezzi staccati, con plusvalore di codice, e ove il tutto stesso è prodotto accanto alle parti, come una parte a parte o, secondo le parole di Butler, «in un altro dipartimento», che le ripiega sulle altre parti; macchine nel vero senso della parola, perché procedono per tagli e flussi, onde associate e particelle, flussi associativi e oggetti parziali, inducendo sempre a distanza connessioni trasversali, disgiunzioni inclusive, congiunzioni polivoche, producendo così prelievi, stacchi e resti, con transfert di individualità, in una schizogenesi generalizzata i cui elementi sono i flussi-schize.

Quando poi, o meglio d'altra parte, le macchine si trovano unificate sul piano strutturale delle tecniche e delle istituzioni che conferiscono loro un'esistenza visibile come un'armatura di acciaio, quando i viventi stessi si trovano strutturati dalle unità statistiche delle loro persone, delle loro specie, varietà e ambienti, - quando una macchina appare come un oggetto unico, e un vivente come un unico soggetto, — quando le connessioni diventano globali e specifiche, le disgiunzioni esclusive,

la congiunzione «bivoche», - il desiderio non ha alcun bisogno di proiettarsi in queste forme divenute opache. Queste sono immediatamente le manifestazioni molarì, le determinazioni statistiche del desiderio e delle *sue proprie* macchine. Sono le stesse macchine (non c'è differenza di natura): qui come macchine organiche, tecniche o sociali colte nel *loro* fenomeno di massa cui si subordinano, là come macchine desideranti colte nelle loro singolarità submicroscopiche che subordinano a sé i fenomeni di massa. Ecco perché abbiamo rifiutato sin dall'inizio l'idea che le macchine desideranti appartengano al campo del sogno o dell'immaginario, e vengano ad affiancarsi alle altre macchine. Non ci sono che desiderio e ambienti, campi, forme di gregarietà. Cioè le macchine desideranti molecolari sono in se stesse investimento delle grandi macchine molarì o delle configurazioni ch'esse *formano sotto le leggi dei grandi numeri*, in un senso o nell'altro della subordinazione. Macchine desideranti da una parte, e dall'altra macchine organiche, tecniche o sociali: sono le stesse macchine in condizioni determinate. Per condizioni determinate intendiamo le forme statistiche in cui esse rientrano come altrettante forme stabili, unificando, strutturando e procedendo per grandi insiemi pesanti; le pressioni selettive che raggruppano i pezzi ne trattengono alcuni, ne escludono altri, organizzando le folle. Sono dunque le stesse macchine, ma non è affatto lo stesso regime, non sono affatto gli stessi rapporti di grandezza, gli stessi usi di sintesi. C'è funzionalismo solo a livello submicroscopico delle macchine desideranti, concatenazioni macchiniche, macchinario del desiderio (*engineering*); solo qui infatti funzionamento e formazione, uso e montaggio, prodotto e produzione si confondono. Ogni funzionalismo molare è falso, poiché le macchine organiche o sociali non si formano nello stesso modo in cui funzionano, e in quanto le macchine tecniche non si montano come si adoperano, ma implicano appunto condizioni determinate che separano la loro propria produzione dal loro prodotto distinto. Solo ciò che non viene prodotto così come funziona ha un senso, ed anche uno scopo, un'intenzione. Le macchine desideranti al contrario non rappresentano nulla, non significano nulla, non vogliono dir nulla, e sono per l'appunto quel che se ne fa, quel che si fa con esse, quel ch'esse fanno in se stesse.

Esse funzionano secondo regimi di sintesi che non hanno l'equivalente nei grandi insiemi. Jacques Monod ha definito l'originalità di queste sintesi dal punto di vista di una biologia molecolare o d'una «cibernetica microscopica» indifferente all'opposizione tradizionale tra vitalismo e meccanicismo. I caratteri fondamentali della sintesi sono qui la natura qualunque dei segnali chimici, l'indifferenza al sostrato, il valore indiretto delle interazioni. Tali formule sono negative solo in apparenza, e rispetto alle leggi d'insieme, ma devono essere intese positivamente in termini di potenza. «Tra il sostrato d'un enzima allosterico e i legamenti che attivano o inibiscono la sua attività, non esiste alcuna relazione chimicamente necessaria di struttura o di reattività... Una proteina allosterica deve essere considerata come un prodotto specializzato d'*engineering* molecolare, che consente ad una interazione di prodursi tra corpi sprovvisti d'affinità chimica, e di asservire così una reazione qualunque all'intervento di composti chimici estranei e indifferenti a questa reazione. Il principio operatorio delle interazioni allosteriche (indirette) autorizza dunque un'intera libertà nella *scelta* degli asservimenti che, sfuggendo ad ogni costrizione chimica, potranno tanto meglio non obbedire che alle costrizioni fisiologiche in virtù delle quali saranno selezionate secondo la coerenza e l'efficacia eccedenti che conferiranno alla cellula o all'organismo. In definitiva è proprio la *gratuità* di questi sistemi a consentire all'evoluzione molecolare, aprendole un campo praticamente infinito d'esplorazione e di esperienze, di costruire l'immensa rete d'interconnessioni cibernetiche...»¹⁰. Come, a partire da questo campo del caso o dell'inorganizzazione reale, s'organizzino grandi configurazioni che riproducono necessariamente una struttura, per azione dell'ADN e dei suoi segmenti, i geni, operando vere e proprie estrazioni a sorte,

formando deviazioni come *linee di selezione e di evoluzione*, è appunto quel che mostrano tutte le tappe del passaggio dal molecolare al molare, così come appare nelle macchine organiche, ma non meno, con altre leggi ed altre figure, nelle macchine sociali. Si è potuto in questo senso insistere su un carattere comune alle culture umane e alle specie viventi, come «catene di Markov» (fenomeni aleatori parzialmente dipendenti). Infatti, nel codice genetico come nei codici sociali, quel che si definisce catena significativa è un gergo più che un significato, fatto di elementi non significanti che non assumono un senso o un effetto di significazione se non nei grandi insiemi che formano per estrazione asservita, dipendenza parziale e sovrapposizione di relè¹¹. Non si tratta di biologizzare la storia umana, né di antropologizzare la storia naturale, ma di mostrare la comune appartenenza delle macchine sociali e delle macchine organiche alle macchine desideranti. In fondo all'uomo, l'Es: la cellula schizofrenica, le molecole schizo, le loro catene e i loro gerghi. C'è tutta una biologia della schizofrenia, la stessa biologia molecolare è schizofrenica (come la microfisica). Ma, inversamente, la schizofrenia, la teoria della schizofrenia è biologica, bioculturale, in quanto considera le connessioni macchiniche d'ordine molecolare, la loro ripartizione in carte d'intensità sulla molecola gigante del corpo senza organi, e le accumulazioni statistiche che formano e selezionano i grandi insiemi.

Szondi ha imboccato questa via molecolare, scoprendo un inconscio genico che contrapponeva all'inconscio individuale di Freud come all'inconscio collettivo di Jung¹². Gli capita spesso di chiamarlo familiare, questo inconscio genico e genealogico; e si consacrò anche allo studio della schizofrenia con insiemi familiari come unità di misura. Ma, familiare, l'inconscio genico lo è poco, molto meno di quello di Freud, poiché la diagnosi è condotta riportando il desiderio a foto d'ermafroditi, d'assassini, ecc., invece di piegarlo come al solito su immagini di papà-mamma. Finalmente un po' di relazione con l'esterno... Tutto un alfabeto, tutta un'assiomatica con foto di pazzi; sottoporre ad un test il «bisogno di sentimento paterno» su una scala di ritratti d'assassini, ce ne vuole per farlo, si ha un bel dire che si resta nell'Edipo, in verità lo si apre singolarmente... I geni ereditari di pulsioni svolgono dunque il ruolo di semplici stimoli che rientrano in combinazioni variabili secondo vettori che reticolano tutto un campo sociale storico: analisi del destino. In effetti, l'inconscio veramente molecolare non può limitarsi a geni come unità di riproduzione: essi sono ancora espressivi e conducono a formazioni molecolari. La biologia molecolare ci insegna che solo l'ADN si riproduce, con le proteine. Le proteine sono prodotte e funzionano come unità di produzione; sono esse a costituire l'inconscio come ciclo o autoproduzione dell'inconscio, ultimi elementi molecolari nella concatenazione delle macchine desideranti e delle sintesi del desiderio. Abbiamo visto che, *attraverso* la riproduzione e i suoi oggetti (determinati familiarmente o geneticamente) è sempre l'inconscio a produrre se stesso in un movimento ciclico orfano, ciclo di destino ove resta sempre soggetto. Appunto su questa base poggia l'indipendenza di diritto della sessualità rispetto alla generazione. Ora, questa direzione secondo cui bisogna superare il molare verso il molecolare, Szondi l'individua così chiaramente da rifiutare ogni interpretazione statistica di ciò che a torto si definisce il suo «test». Anzi, egli reclama un superamento dei contenuti verso le *funzioni*. Ma questo superamento lo compie soltanto, questa direzione la segue soltanto andando dagli insiemi o dalle classi verso «categorie» di cui istituisce una lista sistematicamente chiusa, e che non sono ancora se non formazioni espressive d'esistenza che un soggetto deve scegliere e combinare liberamente. Con ciò egli manca gli elementi interni o molecolari del desiderio, la natura delle loro scelte, concatenazioni e combinazioni macchiniche, - e la vera questione della schizoanalisi: che cosa sono le tue proprie macchine desideranti pulsionali, qual è il loro funzionamento, in che sintesi rientrano, operano e che uso ne fai, in tutte le transizioni che vanno dal molare al molecolare e viceversa, e che

costituiscono il ciclo in cui l'inconscio, rimanendo soggetto, riproduce se stesso?

Noi definiamo *Libido* l'energia propria alle macchine desideranti; e le trasformazioni di questa energia (*Numen* e *Voluptas*) non sono mai né desessualizzazioni né sublimazioni. Ma questa terminologia risulta appunto estremamente arbitraria. Stando ai due modi in cui si debbono considerare le macchine desideranti, non si vede bene cosa abbiano a che fare con un'energia propriamente sessuale: sia che le si riconduca all'ordine molecolare loro proprio, sia che le si riconduca all'ordine molare nel quale esse formano macchine organiche e sociali, investendo ambienti organizzati o sociali. È difficile in effetti presentare l'energia sessuale come direttamente cosmica ed intraatomica, ma anche come direttamente sociale e storica. Si avrà un bel dire che l'amore ha a che fare con le proteine e con la società... Ma questo non significa forse ricominciare una volta di più la vecchia liquidazione del freudismo, sostituendo alla libido una vaga energia cosmica capace di tutte le metamorfosi, o una sorta di energia socializzata capace di tutti gli investimenti? Oppure il tentativo finale di Reich relativo ad una «biogenesi», che non si definisce senza ragione come schizo-paranoica? Ci si ricorda che Reich giungeva alla conclusione dell'esistenza di una energia cosmica intraatomica, l'orgone, generatrice d'un flusso elettrico e portatrice di particelle submicroscopiche, i bioni. Questa energia produceva differenze di potenziale o intensità distribuite sul corpo considerato da un punto di vista molecolare, e si associava ad una meccanica dei fluidi in questo stesso corpo considerato da un punto di vista molare. Quel che definiva la libido come sessualità era dunque l'associazione di due funzionamenti, meccanico ed elettrico, in una sequenza a due poli, molare e molecolare (tensione meccanica, carica elettrica, scarica elettrica, allentamento meccanico). Con questo Reich pensava di superare l'alternativa meccanicismo/vitalismo, poiché queste funzioni, meccanica ed elettrica, sussistevano nella materia in generale, ma si combinavano in una sequenza particolare in seno al vivente. E soprattutto manteneva la verità psicanalitica di base, di cui poteva denunciare il supremo rinnegamento in Freud: l'indipendenza della sessualità rispetto alla riproduzione, la subordinazione della riproduzione progressiva o regressiva alla sessualità come ciclo¹³. Se si considera la teoria finale di

Reich nei particolari, il suo carattere sia schizofrenico che paranoico, lo ammettiamo, non presenta per noi alcun inconveniente, anzi. Ogni accostamento della sessualità con fenomeni cosmici di tipo «tempesta elettrica», «bruma azzurrognola e cielo azzurro», l'azzurro dell'orgone, «fuochi di sant'Elmo e macchie solari», fluidi e flussi, materie e particelle, ci pare alla fine più adeguato della riduzione della sessualità al pietoso segretuccio familiaristico. Secondo noi Lawrence e Miller danno della sessualità una valutazione più giusta di quella di Freud, anche dal punto di vista della famosa scientificità. Non è il nevrotico coricato sul divano che ci parla dell'amore, della sua potenza e delle sue disperazioni, ma la passeggiata muta dello schizo, la corsa di Lenz sulle montagne e sotto le stelle, l'immobile viaggio in intensità sul corpo senza organi. Quanto all'insieme della teoria reichiana, essa ha l'incomparabile vantaggio di mostrare il duplice polo della libido, come formazione molecolare su scala submicroscopica, e come investimento delle formazioni molarie a livello degli insiemi organici e sociali. Mancano solo le conferme del buon senso: perché, in che senso la sessualità è questo? .

Sull'amore, il cinismo ha detto tutto, o ha preteso di dir tutto: che si tratta cioè di una copulazione di macchine organiche e sociali su vasta scala (in fondo all'amore, gli organi; in fondo all'amore le determinazioni economiche, il danaro). Ma è tipico del cinismo reclamare lo scandalo là ove esso non sussiste, e dei cinici di passare per audaci senza audacia. Meglio il delirio, che la piattezza del buon senso. È di palmare evidenza, infatti, che il desiderio non ha per oggetto persone o cose, ma ambienti interi che attraversa, vibrazioni e flussi d'ogni natura che abbraccia, introducendovi tagli,

catture, desiderio sempre nomade e migrante il cui carattere è innanzitutto il «gigantismo»: e nessuno l'ha mostrato meglio di Charles Fourier. Insomma, gli ambienti tanto sociali che biologici sono oggetto d'investimenti dell'inconscio che sono necessariamente desideranti o libidinali, in opposizione agli investimenti preconsce di bisogno e di interesse. La libido come energia sessuale è direttamente investimento di masse, di grandi insiemi e di campi organici e sociali. Stentiamo a comprendere su quali principi la psicanalisi fondi la sua concezione del desiderio, quando suppone che la libido deve desessualizzarsi o anche sublimarsi per procedere a investimenti sociali, che non risessualizza, inversamente, se non nel corso di processi di regressione patologica¹⁴. A meno che il postulato d'una tale concezione non sia ancora il familiarismo, il quale ribadisce che la sessualità non opera se non in famiglia, e deve trasformarsi per investire insiemi più vasti. In realtà, la sessualità è ovunque: nel modo in cui un burocrate accarezza i suoi incartamenti, un giudice amministra la giustizia, un uomo d'affari fa scorrere il danaro, la borghesia inculca il proletariato, ecc. E non occorre passare per metafore, più di quanto la libido non debba passare per metamorfosi. Hitler faceva arrappare i fascisti. Le bandiere, le nazioni, gli eserciti, le banche fanno arrappare parecchia gente. Una macchina rivoluzionaria non è nulla se non acquisisce potenza di taglio e di flusso come le macchine coercitive. 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». E magari un tal blocco è necessariamente fondato: la libido non passa nella coscienza se non in relazione con un tal corpo, una tal persona ch'essa assume come oggetto. Ma la nostra «scelta d'oggetto» rinvia essa pure ad una congiunzione di flussi di vita e di società, che questo corpo, questa persona, intercettano, ricevono, emettono sempre in un campo biologico, sociale, storico in cui noi pure siamo immersi e col quale comunichiamo. Le persone cui sono consacrati i nostri amori, ivi comprese le persone parentali, intervengono solo come punti di connessione, di disgiunzione, di congiunzione di flussi di cui traducono il tenore libidinale d'investimento propriamente inconscio. Di qui, per quanto fondato sia, il blocco amoroso cambia singolarmente funzione, a seconda che avvii il desiderio nei vicoli ciechi edipici della coppia e della famiglia al servizio delle macchine repressive, o che al contrario condensi un'energia libera in grado di alimentare una macchina rivoluzionaria (anche qui tutto è stato già detto da Fourier quando mostra le due opposte direzioni della «captazione» o della «meccanizzazione» delle passioni). Ma è sempre con mondi che facciamo l'amore. E il nostro amore si rivolge alla capacità libidinale dell'essere amato di chiudersi o di aprirsi su mondi più vasti, masse e grandi insiemi. C'è sempre qualcosa di statistico nei nostri amori, le leggi dei grandi numeri. E non bisogna forse intendere così, innanzitutto, la celebre formula di Marx: il rapporto dell'uomo e della donna è «il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo coll'uomo»? Cioè il rapporto tra i due sessi (l'uomo con la donna) è solo la misura del rapporto di sessualità in generale in quanto investe grandi insiemi (l'uomo con l'uomo). Di qui quel che si è potuto definire la specificazione della sessualità nei sessi. E non bisogna dire altresì che il fallo non è un sesso, ma la sessualità tutta quanta, cioè il segno del grande insieme investito dalla libido donde derivano necessariamente i due sessi tanto nella loro separazione (le due serie omosessuali dell'uomo con l'uomo, della donna con la donna) quanto nelle loro relazioni statistiche in seno a quest'insieme?

Ma Marx dice una cosa ancor più misteriosa: la vera differenza non è quella dei due sessi nell'uomo, bensì quella del sesso umano e del «sesso non umano»¹⁵. Non si tratta naturalmente delle bestie, della sessualità animale, ma di tutt'altro. La sessualità è l'investimento inconscio di grandi insiemi molarli proprio perché nell'altro suo aspetto essa è identica al gioco degli elementi

molecolari che costituiscono questi insiemi in condizioni determinate. Il *nanismo* del desiderio come correlato del suo gigantismo. La sessualità fa rigorosamente un tutt'uno con le macchine desideranti in quanto sono presenti e attive nelle macchine sociali, nel loro campo, nella loro formazione, nel loro funzionamento. Sesso non umano: sono le macchine desideranti, elementi macchinici molecolari, le loro concatenazioni e le loro sintesi senza le quali non ci sarebbe né sesso umano specificato nei grandi insiemi, né sessualità umana capace di investire questi insiemi. In alcune frasi Marx, tuttavia così avaro e così reticente quando si tratta di sessualità, ha fatto saltare ciò di cui Freud e tutta la psicanalisi resteranno al contrario sempre prigionieri: *la rappresentazione antropomorfa del sesso!* Quel che chiamiamo rappresentazione antropomorfa è tanto l'idea che d siano due sessi quanto l'idea che ve ne sia uno solo. Si sa come il freudismo sia attraversato dalla strana idea che non c'è alla fine che un sesso, quello maschile, rispetto al quale la donna si definisce come mancanza e il sesso femminile come assenza. Si potrebbe credere, dapprima, che una simile tesi fondi l'onnipresenza di un'omosessualità maschile. Niente di tutto questo, tuttavia; quel che viene fondato qui è piuttosto l'insieme statistico degli amori intersessuali. Se la donna infatti si definisce come mancanza rispetto all'uomo, l'uomo a sua volta manca di ciò che manca alla donna, solo in un altro modo: l'idea di un solo sesso conduce necessariamente all'erezione (sic) di un fallo come oggetto delle altezze, che distribuisce la mancanza in due falde non sovrapponibili, e fa comunicare i due sessi in una comune assenza, la *castrazione*. Psicanaliste o psicanalizzate, le donne possono allora rallegrarsi di mostrare all'uomo il cammino, e di recuperare l'eguaglianza nella differenza. Donde l'irresistibile comicità delle formule secondo cui al desiderio si accede tramite la castrazione. Ma l'idea secondo cui ci sarebbero due sessi dopotutto non è migliore. Questa volta si tenta, come Melanie Klein, di definire il sesso femminile con caratteri positivi, anche se terrificanti. Se non dall'antropomorfismo, si esce almeno dal fallocentrismo. Ma questa volta, lungi dal fondare la comunicazione dei due sessi, si fonda piuttosto la loro separazione in due serie omosessuali ancora statistiche. E non si esce affatto dalla castrazione. Questa, invece di essere il principio del sesso concepito come sesso maschile (il grande Fallo tagliato sorvolante) diventa solo il risultato del sesso concepito come sesso femminile (il piccolo pene assorbito, sepolto sotto). Diciamo dunque che la *castrazione è il fondamento della rappresentazione antropomorfa e molare della sessualità*. Essa è la credenza universale che riunisce e disperde uomini e donne insieme sotto il giogo d'una stessa illusione della coscienza, e fa loro adorare questo giogo. Ogni sforzo per determinare la natura non umana del sesso, per esempio il «grande Altro», conservando il mito della castrazione, è condannato in anticipo. E cosa vuol dire Lyotard, nel suo commento tuttavia così profondo a Marx, quando definisce l'apertura del non-umano come ciò che dovrebbe essere « l'ingresso del soggetto nel desiderio attraverso la castrazione»? Viva la castrazione perché il desiderio sia forte? Non si desiderano bene che i fantasmi? Che idea perversa, umana, troppo umana. Che idea venuta dalla cattiva coscienza, e non dall'inconscio. La rappresentazione molare antropomorfa culmina in ciò che la fonda, l'ideologia della mancanza. L'inconscio molecolare, al contrario, ignora la castrazione, perché gli oggetti parziali non mancano di nulla e formano in quanto tali delle libere molteplicità; perché i tagli molteplici non cessano di produrre flussi, invece di rimuoverli in uno stesso taglio unico in grado di inaridirli; perché le sintesi costituiscono connessioni locali e non-specifiche, disgiunzioni inclusive, congiunzioni nomadi: ovunque una transessualità microscopica, che fa sì che la donna contenga tanti uomini quanto l'uomo, e l'uomo altrettante donne, capaci di entrare gli uni colle altre, le une cogli altri, in rapporti di produzione di desiderio che sovvertono l'ordine statistico dei sessi. Fare l'amore non è fare uno, e neppure due, ma fare centomila. Le macchine desideranti o il sesso non umano sono appunto questo: non uno e neppure due sessi, ma «... sessi. La schizoanalisi è

L'analisi variabile degli «... sessi in un soggetto, al di là della rappresentazione antropomorfa che la società gli impone e ch'egli stesso si dà della propria sessualità. La formula schi-zoanalitica della rivoluzione desiderante sarà innanzitutto: a ciascuno i suoi sessi.

3. *Psicanalisi e capitalismo.*

La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione macchinica: macchina desiderante. Il desiderio è dell'ordine della *produzione*, ed ogni produzione è desiderante e sociale insieme. Noi rimproveriamo dunque alla psicanalisi di aver schiacciato quest'ordine della produzione, di averlo ripiegato sulla *rappresentazione*. Lungi dall'essere l'audacia della psicanalisi, l'idea della rappresentazione inconscia segna sin dall'inizio il suo fallimento o la sua rinuncia: un inconscio che non produce più, ma si accontenta di *credere*... L'inconscio crede ad Edipo, crede alla castrazione, alla legge... Lo psicanalista è senz'altro il primo a dire che la credenza, rigorosamente parlando, non è un atto dell'inconscio; è sempre il preconcio a credere. Non bisogna dire invece che è lo psicanalista a credere, lo psicanalista in noi? La credenza sarebbe forse un effetto sul materiale conscio, esercitato a distanza dalla rappresentazione inconscia? Ma, inversamente, che cosa ha ridotto l'inconscio a questo stato di rappresentazione, se non innanzitutto un sistema di credenze messo al posto delle produzioni? In verità la produzione viene alienata in credenze supposte autonome, nello stesso tempo in cui la produzione desiderante viene deviata in rappresentazioni supposte inconsce. Ed è la stessa istanza, abbiam visto, ad operare questa duplice operazione, snaturando, sfigurando, conducendo in un vicolo cieco la produzione desiderante sociale. Così il legame della *rappresentazione-credenza* con la famiglia non è accidentale, perché è tipico della essenza della rappresentazione d'essere rappresentazione familiare. Ma la produzione sociale non è per questo soppressa, ma continua a rumbare, a rimbombare sotto l'istanza rappresentativa che la soffoca, e che in compenso essa può far risuonare sino al limite della rottura. Bisogna allora che la rappresentazione si gonfi di tutto il potere del mito e della tragedia, bisogna ch'essa dia della famiglia una *presentazione mitica e tragica* (e del mito e della tragedia una presentazione familiare), per poter effettivamente far presa sulle zone di produzione. Tuttavia, il mito e la tragedia non sono anch'essi produzioni, forme di produzione? Certo no; essi vengono solo ricondotti alla produzione sociale reale, alla produzione desiderante reale. Altrimenti sono forme ideologiche che hanno preso il posto delle unità di produzione. Edipo, la castrazione ecc., *chi ci credei* I Greci forse? Ma i Greci non producevano forse come credevano? Sono i grecisti a credere che i Greci producessero così? Se non altro i grecisti del XIX secolo, quelli di cui Engels diceva: si direbbe che ci credono, al mito, alla tragedia... È l'inconscio a rappresentarsi l'Edipo, la castrazione? O è lo psicanalista, lo psicanalista in noi, a rappresentare così l'inconscio? Mai infatti le parole di Engels hanno riacquisito tanto significato: si direbbe che ci credono, gli psicanalisti, al mito, alla tragedia... (continuano a crederci, quando i grecisti vi hanno cessato da un pezzo).

Sempre il caso di Schreber: il padre di Schreber inventava e fabbricava sorprendenti macchinette sadico-paranoiche, per l'uso forzato dei bambini, perché stessero ben diritti: per esempio dei serratesta a barra metallica e cinghie di cuoio¹⁶. Queste macchine non svolgono alcun ruolo nell'analisi freudiana. Forse sarebbe stato più difficile schiacciare tutto il contenuto socio-politico del delirio di Schreber, se si fosse tenuto conto di queste macchine desideranti del padre e della loro

evidente appartenenza ad una macchina sociale pedagogica in generale. Tutto il problema è infatti questo: certo, il padre agisce sull'inconscio del bambino, ma agisce come padre di famiglia in una trasmissione familiare espressiva, oppure come agente di macchina, in un'informazione o comunicazione macchinica? Le macchine desideranti del presidente comunicano con quelle di suo padre; ma appunto per questo esse sono sin dall'infanzia investimento libidinale di un campo sociale. *Il padre non ha altra funzione che quella di agente di produzione e di antiproduzione.* Freud al contrario sceglie la prima strada: non è il padre a rimandare alle macchine, ma proprio il contrario; non è più il caso allora di considerare le macchine, né come macchine desideranti, né come macchine sociali. In compenso si gonfierà il padre con tutte le «potenze del mito e della religione», e della filogenesi, perché la piccola rappresentazione familiare abbia l'aria di essere coestensiva al campo del delirio. La coppia di produzione, macchine desideranti e campo sociale, fa posto ad una coppia rappresentativa di tutt'altra natura, famiglia-mito. Ancora una volta, avete mai visto un bambino giocare? Come popola già le macchine sociali-tecniche con le sue proprie macchine desideranti (o sessualità!), mentre il padre e la madre se ne stanno in secondo piano, e il bambino chiede loro in prestito, all'occorrenza, pezzi e congegni, e loro stanno lì come agenti emittenti, ricettori o d'intercezione, agenti benevoli di produzione o sospettosi agenti d'antiproduzione?

Perché aver accordato alla rappresentazione mitica e tragica questo privilegio insensato? Perché aver insediato forme espressive, e tutto un *teatro*, là ove c'erano campi, officine, fabbriche, unità di produzione? Lo psicanalista installa il suo circo nell'inconscio stupefatto, tutto un Barnum nei campi e in fabbrica. È quel che Miller, e già Lawrence, hanno da dire contro la psicanalisi (i vivi non sono credenti, i veggenti non credono al mito, alla tragedia): «Risalendo ai tempi eroici della vita, voi distruggete i principi stessi dell'eroismo, perché l'eroe non solo non dubita della sua forza, ma non guarda mai indietro. Amleto si prendeva senza alcun dubbio per un eroe, e per ogni Amleto-nato la sola via da seguire è quella che Shakespeare gli ha tracciato. Ma si tratterebbe di sapere se siamo tutti degli Amleti-nati. Siete nato Amleto? *Non avete piuttosto fatto nascere Amleto in voi?* Ma la questione che mi pare più importante è questa: *perché tornare al mito?*... Questo ciarpame ideologico di cui il mondo s'è servito per costruire il suo edificio culturale sta perdendo il suo valore poetico, il suo carattere mitico, perché *attraverso una serie di scritti riguardanti la malattia*, e di conseguenza le possibilità di uscirne, il terreno si trova spazzato, nuovi edifici possono essere innalzati (questa idea di nuovi edifici mi è odiosa, ma non è che la coscienza di un processo, non il processo stesso). Per il momento il mio processo, nella fattispecie tutte le righe che scrivo, consiste unicamente nel pulire con energia l'utero, nel fargli subire un *raschiamento*, in qualche modo. E questo mi conduce all'idea non di un nuovo edificio, di nuove sovrastrutture che significano cultura, dunque menzogna, ma d'una nascita perpetua, d'una rigenerazione, *della vita*. Non c'è vita possibile nel mito... *Questa facoltà di dare origine al mito ci viene dalla coscienza, la coscienza che si sviluppa incessantemente.* Ecco perché, parlando del *carattere schizofrenico* del nostro tempo, dicevo: finché il processo non sarà terminato, il ventre del mondo sarà il terzo occhio. Che volevo dire con questo? Se non che, da questo mondo di idee in cui diguazziamo, dovrà uscire un altro mondo. Ma questo mondo non potrà apparire se non in quanto viene concepito. E, per concepire, bisogna dapprima desiderare... Il desiderio è istintivo e sacro, e solo attraverso il desiderio operiamo l'immacolata concezione»¹⁷. C'è tutto in queste pagine di Miller: Edipo (o Amleto) condotto sino al punto di autocritica, la denuncia delle forme espressive, mito e tragedia, come credenze o illusioni della coscienza, nient'altro che idee, la necessità di una pulitura dell'inconscio, la schizoanalisi come raschiamento dell'inconscio, l'opposizione tra fenditura matriciale e linea di castrazione, la splendida affermazione di un inconscio orfano e produttore, l'esaltazione del processo

come processo schizofrenico di deterritorializzazione che deve produrre una nuova terra, e al limite il funzionamento delle macchine desideranti contro la tragedia, contro il «funesto dramma della personalità», contro «l'inevitabile confusione della maschera e dell'attore». È evidente che Michael Fraenkel, il corrispondente di Miller, non capisce; parla come uno psicanalista o come un grecista del xix secolo: sì, il mito, la tragedia, Edipo, Amleto, sono buone espressioni, forme pregnanti; essi esprimono il vero dramma permanente del desiderio e della conoscenza... Fraenkel chiama in soccorso tutti i luoghi comuni, Schopenhauer, e il Nietzsche della *Nascita della tragedia*. Crede che Miller ignori tutto questo, e non si chiede un solo istante perché Nietzsche stesso abbia rotto con la *Nascita*, perché abbia cessato di credere alla rappresentazione tragica.

M. Foucault ha profondamente mostrato quale rottura introducesse l'irruzione della produzione nel mondo della rappresentazione. La produzione può essere produzione del lavoro o del desiderio, può essere sociale o desiderante, fa appello a forze che non si lasciano più contenere nella rappresentazione, a flussi e tagli che la perforano, che la attraversano da ogni parte: «un'immensa coltre d'ombra» stesa sotto la rappresentazione¹⁸. E Foucault fissa la data, sulla fine del xviii e agli inizi del xix secolo, di questo fallimento o di questo inghiottimento del mondo classico della rappresentazione. La situazione risulta dunque molto più complessa di quanto non dicessimo; la psicanalisi infatti è coinvolta fino in fondo in questa scoperta delle unità di produzione, che sottomettono a se stesse tutte le rappresentazioni possibili invece di subordinarsi ad esse. Così come Ricardo fonda l'economia politica o sociale scoprendo il lavoro quantitativo all'origine di ogni valore rappresentabile, Freud fonda l'economia desiderante scoprendo la libido quantitativa all'origine di ogni rappresentazione degli oggetti e dei fini del desiderio. Freud scopre la natura soggettiva o l'essenza astratta del desiderio, come Ricardo scopre la natura soggettiva o l'essenza astratta del lavoro, al di là di ogni rappresentazione che li ricondurrebbe a oggetti, scopi e anche fonti particolari. Freud è dunque il primo a liberare il *desiderio tout court*, come Ricardo il *lavoro tout court*, e quindi la sfera della produzione che sconfina effettivamente dalla rappresentazione. E, proprio come il lavoro soggettivo astratto, il desiderio soggettivo astratto è inseparabile da un movimento di deterritorializzazione, che scopre il gioco delle macchine e degli agenti dietro tutte le determinazioni particolari che collegavano ancora il desiderio o il lavoro a tale o tal'altra persona, a tale o tal'altro oggetto nell'ambito della rappresentazione. Macchine e produzione desideranti, apparecchi psichici e macchine del desiderio, macchine desideranti e montaggio d'una macchina analitica atta a decodificarli: il campo delle libere sintesi ove tutto è possibile, le connessioni parziali, le disgiunzioni inclusive, le congiunzioni nomadi, i flussi e le catene polivoche, i tagli trasduttivi — e il rapporto delle macchine desideranti come formazione dell'inconscio con le formazioni molarì ch'esse costituiscono statisticamente nelle folle organizzate, l'apparato di repressione-rimozione che ne deriva... Questa è la costituzione del campo analitico; e questo campo subrappresentativo continuerà a sopravvivere e a funzionare, anche attraverso Edipo, anche attraverso il mito e la tragedia che segnano tuttavia la riconciliazione della psicanalisi con la rappresentazione. Rimane il fatto che un conflitto attraversa tutta la psicanalisi, tra la riproduzione familiare mitica e tragica, e la produzione desiderante e sociale. Mito e tragedia sono infatti sistemi di rappresentazioni simboliche che riconducono ancora il desiderio a condizioni esterne determinate e a codici oggettivi particolari — il corpo della terra, il corpo dispotico — e che contrariano così la scoperta dell'essenza astratta o soggettiva. Si è potuto notare in questo senso che, ogni qual volta Freud ripone in primo piano la riflessione sugli apparecchi psichici, sulle macchine desideranti e sociali, sui meccanismi pulsionali e istituzionali, il suo interesse per il mito e la tragedia tende a diminuire, nel tempo stesso in cui denuncia prima in Jung, poi in Rank, il ripristino d'una

rappresentazione esteriore della essenza del desiderio in quanto oggettiva, alienata nel mito o nella tragedia¹⁹.

Come spiegare questa assai complessa ambivalenza della psicanalisi? Dobbiamo distinguere più cose. In primo luogo, la rappresentazione simbolica coglie bene l'essenza del desiderio, ma riconducendola a grandi *oggettività* (*objectités*) in quanto elementi particolari che le fissano oggetti, scopi e fonti. Così il mito riconduce il desiderio all'elemento della terra come corpo pieno, e al codice territoriale che distribuisce interdetti e prescrizioni; la tragedia dal canto suo lo riferisce al corpo pieno del despota e al corrispettivo codice imperiale. Di conseguenza, la comprensione delle rappresentazioni simboliche può consistere in una fenomenologia sistematica di questi elementi e di queste oggettività (al modo dei vecchi grecisti o anche di Jung); oppure in uno studio storico che li riconduce alle loro condizioni sociali oggettive e reali (al modo dei grecisti recenti). Da quest'ultimo punto di vista, la rappresentazione implica una certa sfasatura, ed esprime meno un elemento stabile che il passaggio condizionato da un elemento ad un altro: la rappresentazione mitica non esprime l'elemento della terra, ma indica piuttosto a quali condizioni quest'elemento si annulla davanti all'elemento dispotico; e la rappresentazione tragica non esprime l'elemento dispotico nel vero senso della parola, ma indica a quali condizioni, nella Grecia del v secolo ad esempio, quest'elemento si annulla a vantaggio d'un nuovo ordine della città²⁰. Ora, è evidente che nessuno di questi trattamenti del mito o della tragedia conviene alla psicanalisi. Il metodo psicanalitico è tutt'altro: invece di ricondurre la rappresentazione simbolica a oggettività determinate e a condizioni sociali oggettive, essa le riconduce all'essenza soggettiva ed universale del desiderio come libido. Così, l'operazione di *decodificazione* nella psicanalisi non può più significare quel ch'essa significa nelle scienze dell'uomo, cioè la scoperta del segreto di questo o quel codice, ma la dissoluzione dei codici per raggiungere flussi quantitativi e qualitativi di libido che attraversano il sogno, il fantasma, le formazioni patologiche, come pure il mito, la tragedia e le formazioni sociali. L'interpretazione psicanalitica non consiste nel rivaleggiare sul piano dei codici, nell'aggiungere un codice agli altri già noti, ma nel decodificare in modo assoluto, nel liberare qualcosa di incodificabile per il suo polimorfismo e la sua polivocità²¹. L'interesse della psicanalisi per il mito (o la tragedia) risulta allora essenzialmente critico, poiché la specificità del mito, oggettivamente inteso, deve fondere al sole soggettivo della libido: è appunto il mondo della rappresentazione che crolla, o che tende a crollare.

Questo significa, in secondo luogo, che il nesso tra la psicanalisi e il capitalismo non è meno profondo di quello dell'economia politica. Questa scoperta dei flussi decodificati e deterritorializzati, è quella stessa compiuta dall'economia politica e nella produzione sociale, sotto forma di lavoro astratto soggettivo, e dalla psicanalisi e nella produzione desiderante, sotto forma di libido astratta soggettiva. Come dice Marx, è nel capitalismo che l'essenza diventa soggettiva, *attività di produzione in generale*, e che il lavoro astratto diventa qualcosa di reale donde si possono reinterpretare tutte le formazioni sociali precedenti dal punto di vista di una decodificazione o d'un processo di deterritorializzazione generalizzata: «Così la più semplice astrazione, che l'economia moderna pone in primo piano, che esprime un fenomeno ancestrale valido per tutte le forme di società, che appare tuttavia come praticamente vero, in questa astrazione, solo in quanto categoria della società più moderna». Lo stesso dicasi per il desiderio astratto come libido, come essenza soggettiva. Non che si debba istituire un semplice parallelismo tra la produzione sociale capitalistica e la produzione desiderante, oppure tra i flussi di capitale-danaro e i flussi di merda del desiderio. Il rapporto è molto più stretto: le macchine desideranti non si trovano in nessun altro posto se non nelle macchine sociali, cosicché la congiunzione dei flussi decodificati nella macchina

capitalistica tende a liberare le libere figure d'una libido soggettiva universale. Insomma, la scoperta di un'attività di produzione *in generale e senza distinzione*, così come appare nel capitalismo, è indissociabilmente quella dell'economia politica e della psicanalisi, al di là dei sistemi determinati di rappresentazione.

Questo non vuol dire evidentemente che l'uomo capitalistico, o nel capitalismo, desideri lavorare o lavori secondo il proprio desiderio. L'identità tra lavoro e desiderio rappresenta piuttosto, non tanto un mito, ma l'utopia attiva per eccellenza che designa il limite del capitalismo da superare nella produzione desiderante. Ma perché, appunto, la produzione desiderante si trova al limite sempre contrastato del capitalismo? Perché il capitalismo, nello stesso tempo in cui scopre l'essenza soggettiva del desiderio e del lavoro — essenza comune in quanto attività di produzione in generale - non cessa di alienarla di nuovo, e ben presto, in una macchina repressiva che separa in due l'essenza, e la mantiene separata, lavoro astratto da una parte, desiderio astratto dall'altra: economia politica e psicanalisi, economia politica ed economia libidinale? Qui appunto possiamo valutare tutta l'ampiezza dell'appartenenza della psicanalisi al capitalismo. Come abbiamo visto, infatti, il capitalismo ha sì come limite i flussi decodificati della produzione desiderante, ma non cessa di respingerli vincolandoli in una assiomatica che prende il posto dei codici. Il capitalismo è indissociabile dal movimento della deterritorializzazione, ma lo scongiura con riterritorializzazioni fattizie e artificiali. Esso si costruisce sulle rovine delle rappresentazioni territoriali e dispotiche, mitiche e tragiche, ma le ripristina a proprio vantaggio ed in altra forma, a titolo di immagini del capitale. Marx riassume tutto questo dicendo che l'essenza soggettiva astratta viene scoperta dal capitalismo solo per essere di nuovo incatenata, alienata, non più, è vero, in un elemento esterno ed indipendente, come oggettività, bensì nell'elemento soggettivo stesso della proprietà privata: «Un tempo, l'uomo era esteriore a se stesso, il suo stato era quello dell'alienazione reale; ora questo stato si è mutato in atto di alienazione, di spossessamento». In effetti, è la forma della proprietà privata a condizionare la congiunzione dei flussi decodificati, cioè la loro assiomatizzazione in un sistema in cui il flusso dei mezzi di produzione, in quanto proprietà dei capitalisti, si riconduce al flusso di lavoro detto libero, come «proprietà» dei lavoratori (cosicché le restrizioni statali in materia o il contenuto della proprietà privata non colpiscono assolutamente tale forma). È ancora la forma della proprietà privata a costituire il centro delle riterritorializzazioni fattizie del capitalismo. Essa produce le immagini che riempiono il campo d'immanenza del capitalismo, «il» capitalista, «il» lavoratore, ecc. In altri termini, il capitalismo implica certo il crollo delle grandi rappresentazioni oggettive determinate a vantaggio della produzione come essenza interna universale, ma non esce per questo dal mondo della rappresentazione; esso opera soltanto una vasta conversione di tal mondo, conferendogli la nuova forma d'una rappresentazione soggettiva infinita²².

Sembra che ci allontaniamo dalle preoccupazioni della psicanalisi, e tuttavia non siamo mai stati così vicini ad esse. Anche qui, infatti, come abbiamo visto precedentemente, proprio nell'interiorità del suo movimento il capitalismo esige ed istituisce non solo un'assiomatica sociale, ma un'applicazione di quest'assiomatica alla famiglia privatizzata. Mai la rappresentazione assicurerebbe la propria conversione senza quest'applicazione che la scava, la fende, e la piega su essa stessa. Allora il lavoro soggettivo astratto come è rappresentato nella proprietà privata ha come correlato il Desiderio soggettivo astratto, come è rappresentato nella famiglia privatizzata. La psicanalisi si incarica di questo secondo termine, come l'economia politica del primo. La psicanalisi è la tecnica d'applicazione, e l'economia politica la sua assiomatica. Insomma, la psicanalisi libera il secondo polo nel movimento proprio al capitalismo, che sostituisce la rappresentazione soggettiva infinita alle grandi rappresentazioni oggettive determinate. Bisogna infatti che il limite dei flussi

decodificati della produzione desiderante venga scongiurato due volte, spostato due volte, una volta dalla posizione di limiti immanenti che il capitalismo non cessa di riprodurre su scala sempre più vasta, una seconda volta dal tracciato d'un limite interno che ripiega questa riproduzione sociale sulla riproduzione familiare ristretta. L'ambiguità della psicanalisi nei confronti del mito o della tragedia si spiega quindi in questo modo: essa li dissolve come rappresentazioni oggettive, scoprendovi le figure d'una libido soggettiva universale; ma le ritrova, e le promuove in quanto rappresentazioni soggettive che elevano all'infinito i contenuti mitici e tragici. Essa tratta il mito e la tragedia, ma li tratta *come* sogni e fantasmi dell'uomo privato, dell'*'Homo familia*, — e in effetti il sogno, e il fantasma stanno al mito e alla tragedia come la proprietà privata sta alla proprietà comune. Quel che nel mito e nella tragedia opera in quanto elemento oggettivo, è dunque ripreso e innalzato dalla psicanalisi, ma come dimensione inconscia della rappresentazione soggettiva (il mito come *sogno* dell'umanità). Quel che opera in quanto elemento oggettivo e pubblico - la Terra, il Despota - viene ora ripreso, ma come espressione d'una riterritorializzazione soggettiva e privata: Edipo è il despota decaduto, bandito, deterritorializzato, ma si riterritorializza sul complesso di Edipo concepito come il papà-mamma dell'uomo qualunque d'oggi. La psicanalisi, e il complesso di Edipo, raccolgono tutte le credenze, tutto ciò che è stato creduto da sempre dall'umanità, ma per portarlo allo stato di un *diniego* che conserva la credenza senza crederci (non è che un sogno...: la pietà più severa, oggi, non chiede di più...) Donde la duplice impressione che la psicanalisi si opponga alla mitologia non meno che ai mitologi, ma che nello stesso tempo elevi il mito e la tragedia all'altezza dell'universale soggettivo: se Edipo stesso è «senza complesso», il complesso di Edipo è senza Edipo, come il narcisismo senza Narciso²³. È questa l'ambivalenza che attraversa la psicanalisi, e che sconfinava dal problema particolare del mito e della tragedia: con una mano essa disfa il sistema delle rappresentazioni oggettive (il mito, la tragedia) a vantaggio dell'essenza soggettiva concepita come produzione desiderante, e con l'altra riversa questa produzione in un sistema di rappresentazioni soggettive (il sogno, il fantasma, di cui il mito e la tragedia sono considerati come sviluppi o proiezioni). Immagini, nient'altro che immagini. Quel che resta alla fine è un teatro intimo e familiare, il teatro dell'uomo privato, che non è più né produzione desiderante né rappresentazione oggettiva. L'inconscio come scena. Tutto un teatro messo al posto della produzione, che la sfigura ancor più di quanto non facessero la tragedia e il mito ridotti alle loro uniche risorse antiche.

Mito, tragedia, sogno, fantasma - e il mito e la tragedia reinterpretati in funzione dei sogni e del fantasma - ecco la serie rappresentativa che la psicanalisi sostituisce alla linea della produzione, produzione sociale e desiderante. Serie di teatro, al posto della serie di produzione. Ma, appunto, perché la rappresentazione divenuta soggettiva assume questa forma teatrale («tra la psicanalisi e il teatro sussiste un nesso misterioso...»)? È nota la risposta eminentemente moderna di certi autori recenti: il teatro libera la struttura finita della rappresentazione soggettiva infinita. Quel che significhi «liberare» appare assai complesso, poiché la struttura non può mai presentare se non la propria assenza o rappresentare qualcosa di non rappresentato nella rappresentazione: ma è privilegio del teatro - si dice - mettere in scena questa causalità metaforica e metonimica che segna insieme la presenza e l'assenza della struttura nei suoi effetti. André Green, nel momento stesso in cui avanza delle riserve sulla operatività della struttura, parla in nome di un teatro necessario alla sua attualizzazione, che svolga una funzione di rivelatore, luogo in cui essa diventa visibile²⁴. Anche Octave Mannoni, nella sua bella analisi del fenomeno della credenza, prende il modello del teatro per mostrare come il diniego della credenza implichi in effetti una trasformazione della credenza, per effetto d'una struttura incarnata o messa in scena dal teatro²⁵. Questo vuol dire che la

rappresentazione, quando cessa di essere oggettiva, quando diventa soggettiva infinita, cioè immaginaria, perde effettivamente ogni consistenza, a meno di rimandare ad una struttura che determina tanto il posto e le funzioni del soggetto della rappresentazione, degli oggetti rappresentati come immagini, quanto i rapporti formali tra essi. Simbolico non designa assolutamente più, allora, il rapporto della rappresentazione con una oggettività come elemento, ma gli elementi ultimi della rappresentazione soggettiva, puri significanti, puri rappresentanti non rappresentati donde derivano sia i soggetti, che gli oggetti e i loro rapporti. La struttura designa così l'inconscio della rappresentazione soggettiva. La serie di questa rappresentazione si presenta dunque così: rappresentazione soggettiva infinita - rappresentazione teatrale - rappresentazione strutturale. È appunto perché si suppone che metta in scena la struttura latente, e ne incarni altresì gli elementi e le relazioni, il teatro è atto a rivelare la universalità di questa struttura, sin nelle rappresentazioni oggettive che recupera ed interpreta in funzione dei rappresentanti nascosti, delle loro migrazioni e relazioni variabili. Si raccolgono, si riprendono tutte le credenze in nome d'una struttura dell'inconscio: siamo ancora più. Ovunque, il gran gioco del significante simbolico che si incarna nei significati dell'immaginario-Edipo come metafora universale.

Perché il teatro? Com'è strano quest'inconscio di teatro e di cartapesta: il teatro assunto come modello della produzione. Anche in Althusser si assiste all'operazione seguente: la scoperta della produzione sociale come «macchina» o «macchinario», irriducibile al mondo della rappresentazione oggettiva (*Vorstellung*); ma, subito dopo, la riduzione della macchina alla struttura, l'identificazione della produzione con una rappresentazione strutturale e teatrale (*Darstellung*)²⁶. Ora, per la produzione sociale è come per la produzione desiderante: ogni volta che la produzione, invece di essere colta nella sua originalità, nella sua realtà, si trova così *ripiegata* su una specie di rappresentazione, non può più valere che per la propria assenza, e appare in questo spazio come una mancanza. Alla ricerca della struttura nella psicanalisi, Mustafà Safouan può presentarla come un «contributo ad una teoria della mancanza». Nella struttura appunto avviene la saldatura del desiderio con l'impossibile, e la mancanza viene definita come castrazione. Dalla struttura si leva il canto più austero in onore della castrazione: sì, sì, proprio attraverso la castrazione entriamo nell'ordine del desiderio - non appena la produzione desiderante si è dispiegata nello spazio d'una rappresentazione che la lascia sussistere solo come assenza e mancanza a se stessa. Il fatto è che si impone alle macchine desideranti un *'unità strutturale* che le riunisce in un insieme molare; gli oggetti parziali vengono ricondotti ad una totalità che non può apparire se non come ciò di cui mancano, e ciò che manca a se stesso mancando loro (il gran Significante «simbolizzabile per l'inerenza d'un -1 all'insieme dei significanti»). Fin dove si andrà nello sviluppo d'una mancanza della mancanza che attraversa la struttura? L'operazione strutturale è appunto questo: far posto alla mancanza nell'insieme molare. Allora il limite della produzione desiderante - limite che separa gli insiemi molari e i loro elementi molecolari, le rappresentazioni oggettive e le macchine del desiderio — è ora del tutto spostato. Esso non passa più che nell'insieme molare stesso in quanto scavato dal solco della castrazione. Le operazioni formali della struttura sono quelle dell'estrapolazione, dell'applicazione, della biunivocità, che ripiegano l'insieme sociale di partenza su un insieme familiare d'arrivo, la relazione familiare diventando «metaforica di tutte le altre», e impedendo agli elementi produttivi molecolari di seguire la loro propria linea di fuga. Quando Green cerca le ragioni che fondano l'affinità della psicanalisi con la rappresentazione teatrale e la struttura che essa rende visibile, ne stabilisce due particolarmente notevoli: il teatro innalza la relazione familiare allo stato di rapporto strutturale metaforico universale, donde derivano il gioco e il posto immaginario delle persone; e, inversamente, esso respinge tra le quinte il gioco e il funzionamento delle macchine,

dietro un limite divenuto insuperabile (esattamente come nel fantasma, le macchine sono là, ma *dietro il muro*). Insomma, il limite spostato non passa più tra la rappresentazione oggettiva e la produzione desiderante, ma tra i due poli della rappresentazione soggettiva, come rappresentazione immaginaria infinita, e rappresentazione strutturale finita. Si possono quindi opporre questi due aspetti, le variazioni immaginarie che tendono verso la notte dell'indeterminato o dell'indifferenziato, e l'invariante simbolico che traccia la via delle differenziazioni: da una parte o dall'altra si trova la stessa cosa, secondo la regola del rapporto inverso, o del *double bind*. Tutta la produzione viene condotta nel duplice vicolo cieco della rappresentazione soggettiva. Si può sempre rimandare Edipo all'immaginario; lo si ritroverà più forte e più intero, più mancante e più trionfante per il fatto stesso di mancare; lo si ritroverà tutto intero nella castrazione simbolica. E di certo la struttura non ci offre alcun mezzo per sfuggire al familiarismo; al contrario, essa stringe legami, conferisce alla famiglia un valore metaforico universale, nel momento stesso in cui questa ha perduto i suoi valori letterali oggettivi. La psicanalisi confessa la propria ambizione: dare il cambio alla famiglia declinante, sostituire il letto familiare in frantumi col divano psicanalitico, far sì che la «situazione analitica» sia *incestuosa nella sua essenza*, sia prova o garanzia di se stessa, e tenga luogo di Realtà²⁷. E si tratta proprio di questo in fin dei conti, come mostra O. Mannoni: come può continuare la credenza dopo il ripudio, come possiamo continuare ad essere pii? Abbiamo ripudiato e perduto tutte le nostre credenze che passavano attraverso le rappresentazioni oggettive. La terra è morta, il deserto cresce: il vecchio padre è morto, il padre territoriale, ed anche il figlio, l'Edipo despota. Siamo soli con la nostra cattiva coscienza e con la nostra noia, con la nostra vita in cui non succede nulla; più nient'altro che immagini che girano nella rappresentazione soggettiva infinita. Ma a queste immagini troviamo la forza di credere ancora, dal fondo di una struttura che regola i nostri rapporti con esse e con le nostre identificazioni come altrettanti effetti d'un significante simbolico. La «buona identificazione»... Siamo tutti Chéri-Bibi a teatro, in atto di esclamare davanti ad Edipo: ecco un tipo del mio stampo, ecco un tipo del mio stampo! Tutto è ripreso, il mito della terra, la tragedia del despota, come ombre proiettate su un teatro. Le grandi territorialità si sono sfasciate, ma la struttura opera tutte le riterrito-rializzazioni soggettive e private. Che operazione perversa, la psicanalisi, ove culmina questo neoidealismo, questo culto restaurato della castrazione, questa ideologia della mancanza: la *rappresentazione antropomorfa del sesso!* In verità, non sanno quello che fanno, né quale meccanismo di repressione servano, poiché le loro intenzioni sono spesso progressiste. Ma nessuno oggi può entrare nello studio di un analista senza sapere almeno che tutto è *giocato* in anticipo: Edipo e la castrazione, l'immaginario e il simbolico, la grande lezione dell'insufficienza d'essere o dello spossessamento... La psicanalisi come gadget, Edipo come riterritorializzazione, come rimboschimento dell'uomo moderno sul «masso» della castrazione.

Tutt'altra era la via tracciata da Lacan. Egli non si accontenta, come lo scoiattolo analitico, di girare nella ruota dell'immaginario e del simbolico, dell'immaginario edipico e della struttura edipizzante, dell'identità immaginaria delle persone e dell'unità strutturale delle macchine, incappando ovunque nei vicoli ciechi d'una rappresentazione molare che la famiglia chiude su di sé. A che serve passare dal duale immaginario al terzo (o al quarto) simbolico se questo è bi-univocizzante mentre quello è bi-univocizzato? Le macchine desideranti in quanto oggetti parziali subiscono due totalizzazioni, una quando il socius conferisce loro un'unità strutturale sotto un significante simbolico che agisce come assenza e mancanza in un insieme di partenza, l'altra quando la famiglia impone loro un'unità personale con significati immaginari che distribuiscono, che «vacuolizzano» la mancanza in un insieme d'arrivo: due ratti di macchine, in quanto la struttura vi mette la propria articolazione, in quanto i genitori vi mettono il loro dito. Risalire dalle immagini

alla struttura sarebbe di scarsa portata, e non ci farebbe uscire dalla rappresentazione, *se la struttura non avesse un rovescio* che è in certo qual modo la produzione reale del desiderio. Questo rovescio è l'«inorganizzazione reale» degli elementi molecolari: oggetti parziali che entrano in sintesi o interazioni indirette, poiché non sono parziali nel senso di parti estensive, ma piuttosto «parziali» come le intensità con cui una materia riempie sempre lo spazio in gradi diversi (l'occhio, la bocca, l'ano, come gradi di materia); pure molteplicità positive ove tutto è possibile, senza esclusione o negazione, sintesi che operano senza piano, ove le connessioni sono trasversali, le disgiunzioni inclusive, le congiunzioni polivoche, indifferenti al loro supporto, poiché questa materia che serve loro appunto da supporto non è specificata in alcuna unità strutturale o personale, ma appare come il corpo senza organi che riempie lo spazio ogni volta che un'intensità lo riempie; segni del desiderio che compongono una catena significativa, ma che non sono essi stessi significanti, in quanto non obbediscono alle regole di un gioco di scacchi linguistico, ma alle estrazioni di un gioco della tombola che fa uscire ora una parola, ora un disegno, ora una cosa o un pezzo di cosa; gli uni non dipendono dagli altri se non per l'ordine delle estrazioni a sorte e non stanno insieme che per assenza di legame (legami non localizzabili), avendo come unico statuto quello di essere elementi dispersi di macchine desideranti anch'esse disperse²⁸. Lacan scopre tutto questo rovescio della struttura, con l'«a minuscola» (oggetto *a*) come macchina, e il «grande A» come sesso non umano: schizofrenizzare il campo analitico, invece di edipizzare il campo psicotico.

Si sa come la struttura ne *esce*, secondo piani di consistenza o di strutturazione, linee di selezione che corrispondono ai grandi insiemi statistici o formazioni molarari, che determinano legami e ripiegano la produzione sulla rappresentazione: ed ecco che le disgiunzioni diventano esclusive (e le connessioni globali, e le congiunzioni biunivoche), nello stesso tempo in cui il supporto si trova specificato in un'unità strutturale, e i segni diventano essi stessi significanti per effetto di un simbolo dispotico che li totalizza in nome della sua propria assenza e del suo ritiro. Poiché-qui-si-in effetti: la produzione di desiderio non può venir *rappresentata* se non in funzione di un segno estrapolato che ne riunisce tutti gli elementi in un insieme senza far parte esso stesso di tale insieme. Qui l'assenza di legame appare necessariamente come un'assenza, e non più come una forza positiva. Qui il desiderio viene necessariamente ricondotto ad un termine mancante, la cui essenza stessa consiste nel mancare. I segni del desiderio, non essendo significanti, lo diventano nella rappresentazione solo in funzione di un significante dell'assenza o della mancanza. La struttura non si forma e non appare che in funzione del termine simbolico definito come mancanza. Il grande Altro come sesso non umano fa posto, nella rappresentazione, ad un significante del grande Altro come termine sempre mancante, sesso troppo umano, fallo della castrazione molare²⁹. Ma proprio qui il procedimento di Lacan assume tutta la sua complessità; poiché, di certo, egli non richiude sull'inconscio una struttura edipica, ma mostra, al contrario, che Edipo è immaginario, nient'altro che un'immagine, un mito; e che questa o queste immagini vengono prodotte da una struttura edipizzante; e che questa struttura non agisce se non in quanto riproduce l'elemento della castrazione non immaginario, questa volta, ma simbolico. Ecco i tre grandi piani di strutturazione, che corrispondono agli insiemi molarari: Edipo come riterritorializzazione immaginaria dell'uomo privato, prodotta nelle condizioni strutturali del capitalismo, nella misura in cui esso riproduce o risuscita l'arcaismo del simbolo imperiale o del despota scomparso. Tutti e tre sono contemporaneamente necessari: appunto per condurre Edipo al punto della sua autocritica. Condurre Edipo a questo punto, è il compito assunto da Lacan (in tal senso Elisabeth Roudinesco ha ben visto che, in Lacan, l'ipotesi di un inconscio-linguaggio non richiude l'inconscio in una struttura linguistica, ma conduce la linguistica al suo punto di autocritica, mostrando come l'organizzazione strutturale dei significanti dipenda ancora da un gran significante

dispotico che agisce come arcaismo)³⁰. Cos'è il punto di autocritica? È il punto in cui la struttura, al di là delle immagini che la riempiono e del simbolico che la condiziona nella rappresentazione, scopre il suo rovescio in un principio positivo di non-consistenza che la dissolve: ove il desiderio viene riversato nell'ordine della produzione, ricondotto ai suoi elementi molecolari, là ove non manca di nulla, perché si definisce come *essere oggetto naturale e sensibile*, nello stesso tempo in cui il reale si definisce come *essere oggettivo del desiderio*. L'inconscio della schizoanalisi ignora infatti sia le persone, gli insiemi e le leggi che le immagini, le strutture e i simboli. È orfano, come è anarchico e ateo. Non è orfano nel senso che il nome del padre designerebbe un'assenza, ma nel senso che si produce da sé ovunque i nomi della storia designino intensità presenti («il mare dei nomi propri»). Non è figurativo, perché il suo *figurale* è astratto, la figura-schiza. Non è strutturale né simbolico, poiché la sua realtà è quella del reale nella sua produzione, nella sua stessa inorganizzazione. Non è rappresentativo, ma solo macchinico e produttivo.

Distuggere, distuggere: il compito della schizoanalisi passa attraverso la distruzione, tutta una pulizia, tutto un raschiamento dell'inconscio. Distuggere Edipo, l'illusione dell'ego, il fantoccio del superego, la colpevolezza, la legge, la castrazione... Non si tratta di pie distruzioni, come ne opera la psicanalisi dietro la benevola neutralità dell'analista: distruzioni alla Hegel, modi di conservare. Come non farebbe ridere la famosa neutralità? E quel che la psicanalisi chiama, osa chiamare, scomparsa o dissoluzione del complesso di Edipo? Ci dicono che Edipo è indispensabile, fonte di ogni differenziazione possibile, e che ci salva dalla terribile madre indifferenziata. Ma questa madre terribile, la sfinge, fa anch'essa parte di Edipo; la sua indifferenziazione non è che il rovescio delle differenziazioni esclusive create da Edipo; anch'essa è creata da Edipo: Edipo funziona necessariamente sotto forma di questo duplice vicolo cieco. Ci dicono che Edipo a sua volta deve essere superato, e che lo è attraverso la castrazione, la latenza, la desessualizzazione e la sublimazione. Ma anche la castrazione, cos'è mai ancora se non Edipo, all'ennesima potenza, e diventato simbolico, e tanto più virulento? E la latenza, questa pura storiella, cos'è se non il silenzio imposto alle macchine desideranti perché Edipo possa svilupparsi, fortificarsi in noi, accumulare il suo sperma velenoso, il tempo che occorre perché sia in grado di propagarsi, di passare ai nostri bambini futuri? E l'eliminazione dell'angoscia di castrazione, a sua volta, la desessualizzazione e la sublimazione, cosa sono se non la divina accettazione, la rassegnazione infinita della cattiva coscienza, che consiste per la donna nel «mutare il suo desiderio del pene in desiderio dell'uomo e del bambino», e per l'uomo nell'assumere il suo atteggiamento passivo e nell'«inclinarsi davanti ad un sostituto del padre»?³¹ Siamo tanto più «usciti» da Edipo quanto più diventiamo un esempio vivente, un manifesto, un teorema in atto, per farci entrare i nostri bambini: ci siamo sviluppati in Edipo, ci siamo strutturati in Edipo, sotto lo sguardo neutro e benevolo del sostituto, abbiamo imparato la canzone della castrazione, la mancanza-ad-essere-che-è-la-vita, «si, attraverso la castrazione accediamo al desiderio...» Quel che si definisce la scomparsa di Edipo, è Edipo diventato un'idea. Niente va meglio di un'idea per iniettare il veleno. Edipo deve diventare un'idea affinché, ogni volta, le sue braccia e le sue gambe, le sue labbra e i suoi baffi rispuntino: «Rivivendo le morti rammemoranti, il vostro io divenga una sorta di teorema minerale che dimostra costantemente la vanità della vita»³². Siamo stati già triangolati in Edipo e triangoleremo in lui. Dalla famiglia alla coppia, dalla coppia alla famiglia. In verità, la benevola neutralità dell'analista è ben limitata: essa cessa non appena smettiamo di rispondergli papà-mamma. Essa cessa non appena si introduce una piccola macchina desiderante, il magnetofono nello studio dell'analista, non appena si fa passare un flusso che non si lascia tamponare da Edipo, il segno del triangolo (vi dicono che la vostra libido è troppo vischiosa, o troppo liquida, controindicazioni per l'analisi). Quando Fromm

denuncia l'esistenza di una burocrazia psicanalitica, non si spinge ancora abbastanza avanti, perché non vede il tampone di questa burocrazia, e che non basta un richiamo al preedipico per sfuggirle: il preedipico è come il postedipico, è ancora un modo per ricondurre ad Edipo tutta la produzione desiderante, l'anedipico. Quando Reich denuncia il modo in cui la psicanalisi si pone al servizio della repressione sociale, non va ancora abbastanza lontano, perché non vede che il legame tra la psicanalisi e il capitalismo non è solo ideologico, ma infinitamente più stretto, più serrato; e che la psicanalisi dipende direttamente da un meccanismo economico (dove i suoi rapporti col danaro) attraverso il quale i flussi decodificati del desiderio, così come vengono presi dentro nell'assiomatica del capitalismo, devono necessariamente essere ripiegati su un campo familiare ove ha luogo l'applicazione di questa stessa assiomatica: Edipo come ultima parola del consumo capitalistico, succhierellare papà-mamma, farsi tamponare e triangolare sul divano: «è dunque...» La psicanalisi, non diversamente dall'apparato burocratico o militare, è un meccanismo d'assorbimento del plusvalore; e non tanto dall'esterno, estrinsecamente, in quanto la sua forma e la sua stessa finalità sono contrassegnate da questa funzione sociale. Non è il perverso, e neppure l'autista, a sfuggire alla psicanalisi: è tutta la psicanalisi a costituire una gigantesca perversione, una droga, un taglio radicale con la realtà, a cominciare dalla realtà del desiderio, un narcisismo, un autismo mostruoso: l'autismo tipico e la perversione intrinseca della macchina del capitale. Al limite, la psicanalisi non si commisura più con alcuna realtà, non si apre più su alcun al di fuori, ma diventa essa stessa la prova di realtà, e il garante della propria prova, la realtà come mancanza cui vengono ricondotti l'esterno e l'interno, la partenza e l'arrivo: la psicanalisi *index sui* senz'altro *riferimento* all'infuori di se stessa o dalla «situazione analitica».

La psicanalisi dice certamente che la rappresentazione inconscia non può mai essere colta indipendentemente dalle deformazioni, travestimenti e spostamenti che subisce. La rappresentazione inconscia comprende allora essenzialmente, in virtù della propria *legge*, un rappresentante spostato rispetto ad un'istanza in perpetuo spostamento. Ma da ciò si traggono due conclusioni indebite: che si può scoprire questa istanza a partire dal rappresentante spostato, in quanto essa stessa appartiene alla rappresentazione, a titolo di rappresentante non rappresentato, o di mancanza «che aggetta nel troppo-pieno d'una rappresentazione». In realtà lo spostamento rimanda a movimenti assai diversi: a volte si tratta di un movimento con cui la produzione desiderante non cessa di varcare il limite, di deterritorializzarsi, di far fuggire i suoi flussi, di oltrepassare la soglia della rappresentazione; a volte si tratta del movimento con cui il limite stesso viene spostato, e passa ora all'interno della rappresentazione che opera le riterritorializzazioni artificiali del desiderio. Ora, se si può inferire lo spostante dallo spostato, è solo nel secondo senso, ove la rappresentazione molare si organizza attorno ad un rappresentante che sposta il rappresentato; ma non certo nel primo senso, ove gli elementi molecolari non cessano di passare attraverso le maglie. Abbiamo visto in questa prospettiva come la legge della rappresentazione snaturasse le forze produttive dell'inconscio, e inducesse nella sua struttura stessa una falsa immagine che intrappolava il desiderio (impossibilità di inferire dall'interdetto ciò che viene realmente interdetto). Sì, Edipo è certamente il rappresentato spostato; sì, la castrazione è certo il rappresentante, lo spostante, il significante, ma niente di tutto questo costituisce un materiale inconscio, o riguarda le produzioni dell'inconscio. Tutto questo si trova piuttosto all'incrocio di due operazioni di cattura, quella in cui la produzione sociale repressiva si fa sostituire da credenze, e quella in cui la produzione desiderante rimossa si trova sostituita da rappresentazioni. E non è certo la psicanalisi a farci credere: Edipo e la castrazione, ne chiediamo, ne richiediamo, e queste richieste vengono da altrove e dal più profondo. Ma la psicanalisi ha trovato questo espediente, e assume la funzione seguente: far sopravvivere le credenze anche dopo il

ripudio, far credere ancora a quelli che non credono più a niente... rifar loro una territorialità privata, un Urstaat privato, un capitale privato (il sogno come capitale, diceva Freud...) Ecco perché la schizoanalisi deve darsi con tutte le sue forze alle distruzioni necessarie. Distruggere credenze e rappresentazioni, scene di teatro. E per questo compito la sua attività non sarà mai troppo malevola. Far saltare Edipo e la castrazione, intervenire brutalmente, ogni volta che un soggetto intona il canto del mito o i versi della tragedia, ricondurlo sempre in *fabbrica*. Come dice Charlus: «ce ne importa assai della vecchia nonna, eh, bricconcello!» Edipo e la castrazione, nient'altro che formazioni reazionali, resistenze, blocchi e corazze, la cui distruzione non giunge mai abbastanza presto. Reich formula un principio fondamentale della schizoanalisi quando dice che la distruzione delle resistenze non deve attendere la scoperta del materiale³³, per un motivo tuttavia ancor più radicale di quanto non pensasse: non esiste, in effetti, materiale inconscio, cosicché la schizo-analisi non ha nulla da interpretare. Non ci sono che resistenze e poi macchine, macchine desideranti. Edipo è una resistenza; e abbiamo potuto parlare del carattere intrinsecamente perverso della psicanalisi proprio perché la perversione in generale è la riterritorializzazione artificiale dei flussi di desiderio, di cui le macchine, al contrario, rappresentano gli indici di produzione deterritorializzata. Lo psicanalista riterritorializza sul divano, nella rappresentazione di Edipo e della castrazione. La schizoanalisi deve al contrario liberare i flussi deterritorializzati del desiderio, negli elementi molecolari della produzione desiderante. Si ricordi la regola pratica enunciata da Leclaire sulla scorta di Lacan, la regola del diritto al non senso come assenza di legame: non avrete raggiunto i termini ultimi ed irriducibili dell'inconscio fintantoché troverete o restaurerete un legame tra due elementi... (Ma perché, poi, non vedere in questa estrema dispersione, in queste macchine disseminate in ogni macchina, che una pura «finzione» che deve far posto alla realtà definita come mancanza, Edipo o castrazione tornati di gran carriera, nello stesso tempo in cui si ripiega l'assenza di legame su un «significante» dell'assenza incaricato di rappresentarla, di legare anch'essa e di farci ripassare da un polo all'altro dello spostamento? Si ricade nel buco molare, nella pretesa di smascherare il reale).

Quel che complica tutto, è che sussiste certo una necessità per la produzione desiderante d'essere indotta a partire dalla rappresentazione, d'essere scoperta lungo le sue linee di fuga; ma in un modo del tutto diverso da quel che crede la psicanalisi. I flussi decodificati del desiderio formano l'energia libera (libido) delle macchine desideranti. Le macchine desideranti si profilano e spuntano su una tangente di deterritorializzazione che attraversa gli ambienti rappresentativi, e che fiancheggia il corpo senza organi. Partire, fuggire, ma facendo fuggire... Le macchine desideranti stesse sono flussi-schize o tagli-flusso che tagliano e scorrono insieme sul corpo senza organi: non la grande ferita rappresentata nella castrazione, ma le mille piccole connessioni, disgiunzioni, congiunzioni, attraverso cui ogni macchina produce un flusso rispetto ad un'altra che lo taglia, e taglia un flusso che un'altra produce. Ma come potrebbero questi flussi decodificati e deterritorializzati della produzione desiderante non venir ripiegati su una territorialità rappresentativa qualunque, come non ne formerebbero ancora un'altra, magari sul corpo senza organi come supporto indifferente di un'ultima rappresentazione? Anche quelli che sanno «partire» meglio, che fanno del partire qualcosa di naturale come nascere e morire, quelli che si avventurano alla ricerca del sesso non umano, come Lawrence, Miller, drizzano lontano, in qualche parte, una territorialità che costituisce ancora una rappresentazione antropomorfa e fallica, l'Oriente, il Messico o il Peru. Anche la passeggiata o il viaggio dello schizo non operano grandi deterritorializzazioni senza imboccare circuiti territoriali: l'andatura barcollante di Molloy e della sua bicicletta mantiene la camera della madre come residuo di meta; le spirali vacillanti dell'Innominabile conservano come centro incerto la torre familiare ove egli continua a girare camminando sopra i suoi; la serie infinita dei parchi giustapposti e illocalizzati

di Watt ha ancora come punto di riferimento la casa del signor Knott, la sola in grado di «spinger fuori l'anima», ma anche di richiamarla nel suo luogo. Siamo tutti cagnetti, abbiamo bisogno di circuiti, d'essere portati a spasso. Anche quelli che sanno meglio disinnestarsi, disinserirsi, rientrano in connessioni di macchine desideranti che riformano terre anguste. Anche i grandi deterritorializzati di Gisela Pankow sono ricondotti a scoprire, sotto le radici dell'albero sradicato che attraversa il loro corpo senza organi, l'immagine di un castello di famiglia³⁴. Distinguevamo precedentemente due poli del delirio come linea di fuga molecolare schizofrenica e investimento molare paranoico; ma anche il polo perverso si oppone al polo schizofrenico, come la ricostituzione di territorialità al movimento di deterritorializzazione. E se la perversione in senso stretto opera un certo tipo del tutto particolare di riterritorializzazione nell'artificio, la perversione in senso lato ne comprende tutti i tipi, non solo quelle artificiali, ma le esotiche, le arcaiche, le residuali, le private, ecc.: Edipo e la psicanalisi come perversione. Anche le macchine schizofreniche di Raymond Roussel si mutano in macchine perverse d'un teatro che rappresenta l'Africa. Insomma, non c'è deterritorializzazione dei flussi di desiderio schizofrenico che non proceda di pari passo con riterritorializzazioni globali o locali, che riformano sempre zone di rappresentazione. Più ancora, non si possono valutare la forza e l'ostinazione d'una deterritorializzazione se non attraverso i tipi di riterritorializzazione che la rappresentano; l'una è il rovescio dell'altra. I nostri amori sono complessi di deterritorializzazione e di riterritorializzazione. Quel che amiamo è sempre un certo mulatto, una certa mulatta. Non si può mai cogliere la deterritorializzazione in se stessa; non se ne colgono che gli indici rispetto alle rappresentazioni territoriali. Prendiamo l'esempio del sogno: certo, il sogno è edipico, non c'è da stupirsi, perché è una riterritorializzazione perversa rispetto alla deterritorializzazione del sonno e dell'incubo. Ma *perché tornare al sogno*, perché farne la via regale del desiderio e dell'inconscio, quando non è che la manifestazione di un superego, d'un io superpotente e superarcaizzato (l'Urszene dell'Urstaat)? E tuttavia, in seno al sogno stesso, come al fantasma e al delirio, delle macchine funzionano in quanto indici di deterritorializzazione. Nel sogno ci sono sempre macchine dotate della strana proprietà di passare di mano in mano, di fuggire e di far scorrere, di portar via e di essere portate via. L'aereo del coito parentale, l'auto di papà, la macchina da cucire della nonna, la bicicletta del fratellino, tutti gli oggetti di *vol* (volo/furto)..., la macchina è sempre infernale nel sogno di famiglia. Essa introduce tagli e flussi che impediscono al sogno di richiudersi sulla propria scena e di sistematizzarsi nella sua rappresentazione. Essa fa valere un fattore irriducibile di non senso, che si svilupperà altrove e al di fuori, nelle congiunzioni del reale in quanto tale. La psicanalisi, con la sua ostinazione edipica, ne rende conto assai male; in realtà si riterritorializza su persone e ambienti, ma si deterritorializza sulle macchine. È il padre di Schreber che agisce tramite macchine, oppure al contrario sono le macchine che funzionano tramite il padre? *La psicanalisi si fissa sui rappresentanti immaginari e strutturali di riterritorializzazione, mentre la schizoanalisi segue gli indici macchinici di deterritorializzazione*. L'opposizione costante tra il nevrotico sul divano, come terra ultima e sterile, ultima colonia stremata, e lo schizo in giro in un circuito deterritorializzato.

Estratto d'un articolo di Michel Cournot su Chaplin, che fa ben capire cosa sia il riso schizofrenico, la linea di fuga o di sfondamento schizofrenica, e il processo come deterritorializzazione, coi suoi indici macchinici: «Nel momento in cui si fa cadere per la seconda volta l'asse sulla testa - gesto psicotico - Chaplin provoca il riso dello spettatore. Certo, ma di che riso si tratta? E di quale spettatore? Per esempio, a questo punto del film, non si tratta affatto di sapere se lo spettatore debba presentire l'incidente, o esserne sorpreso. È come se lo spettatore, in quel preciso momento, non fosse più nella sua poltrona, non si trovasse più in condizione

d'osservare le cose. Una sorta di ginnastica percettiva lo ha condotto, via via, a non identificarsi al personaggio dei *Tempi moderni*, ma a provare così immediatamente la resistenza degli avvenimenti da accompagnare il personaggio, con le sue stesse sorprese, gli stessi presentimenti, la sua stessa assuefazione. Così, la celebre *macchina per mangiare*, che in un certo senso, per la sua dismisura, è estranea al film (Chaplin l'aveva inventata ventidue anni prima del film) non è che l'esercizio formale, assoluto, che prepara al comportamento, anch'esso psicotico, dell'operaio incastrato nella macchina, di cui solo la testa rovesciata spunta fuori, e che si fa somministrare la colazione da Chaplin dato che è l'ora. Se il riso è una reazione che imbocca certi circuiti, si può dire che Charlie Chaplin, di sequenza in sequenza, *sposta* progressivamente le reazioni, le fa indietreggiare, piano per piano, fino al momento in cui lo spettatore non padroneggia più i suoi circuiti e tende ad avviarsi, spontaneamente, o per un cammino più breve, non praticabile, sbarrato, oppure per un cammino che non conduce, come è stato esplicitamente annunciato, da nessuna parte. Dopo aver soppresso lo spettatore in quanto tale, Chaplin snatura il riso, che diventa come altrettanti *corti circuiti d'una meccanica disinnestata*. Si è parlato spesso del pessimismo di *Tempi moderni* e dell'ottimismo della sequenza finale. I due termini non convengono al film. Charlie Chaplin disegna piuttosto, in *Tempi moderni*, *su scala ridottissima*, con un segno secco, il contorno finito di parecchie manifestazioni oppressive. Fondamentali. Il personaggio principale, interpretato da Chaplin, non deve essere passivo o attivo, consenziente o refrattario, perché è la punta di matita che traccia il contorno, è il segno stesso... Ecco perché la sequenza finale è priva di ottimismo. Non si capisce cosa c'entrerebbe l'ottimismo come conclusione di questo accertamento. Quest'uomo e questa donna visti di schiena, tutti neri, le cui ombre non sono proiettate da alcun sole, non si dirigono verso niente. I pali senza filo che costeggiano la strada a sinistra, gli alberi senza foglie che la costeggiano a destra, non si toccano all'orizzonte. Non c'è orizzonte. Le brulle colline di fronte non formano che una sbarra confusa col vuoto che le sovrasta. Quest'uomo e questa donna non sono più in vita, è lampante. Tutto questo non è neppure pessimistico. Quel che doveva succedere è successo. Non si sono uccisi. Non sono stati ammazzati dalla polizia. E non bisognerebbe andare a cercare l'alibi di un incidente. Charlie Chaplin non ha insistito. È andato veloce, come al solito. Ha tracciato il contorno»³⁵.

Nel suo compito distruttore, la schizoanalisi deve procedere il più presto possibile, ma, per un altro verso, non può farlo che con una grande pazienza, una grande prudenza, disfacendo successivamente le territorialità e le riterritorializzazioni rappresentative attraverso cui un soggetto passa nella sua storia individuale. Ci sono infatti più strati, più piani di resistenza venuti dall'interno o imposti dall'esterno. La schizofrenia come processo, la deterritorializzazione come processo sono inseparabili dalle stasi che le interrompono, oppure che le esasperano, oppure che le fanno girare a vuoto, e che le riterritorializzano in nevrosi, in perversione, in psicosi. A tal punto che il processo stesso non può liberarsi, proseguire e concludersi se non nella misura in cui è in grado di creare - cosa dunque? — una nuova terra. In ogni caso bisogna ripassare per le vecchie terre, studiarne la natura, la densità, cercare come si raggruppano su ciascuna gli indici macchinici che consentono di superarla. Terre familiari edipiche della nevrosi, terre artificiali della perversione, terre manicomiali della psicosi, come riconquistare su di esse ogni volta il processo, come riprendere costantemente il viaggio? La *Ricerca del tempo perduto* come grande impresa di schizoanalisi: tutti i piani sono attraversati fino alla linea di fuga molecolare, sfondamento schizofrenico; così nel bacio in cui il viso di Albertine salta da un piano di consistenza ad un altro, per disfarsi alla fine in una nebulosa di molecole. Il lettore rischia sempre, lui, di fermarsi a certi piani, e di dire, sì, certo, è qui che Proust si spiega. Ma il narratore ragno non cessa di disfare tele e piani, di riprendere il viaggio,

di spiare i segni e gli indici che funzionano come macchine e lo faranno andare più lontano. Questo stesso movimento è *humour*, umor nero. Nelle terre familiari e nevrotiche di Edipo, là ove si stabiliscono le connessioni globali e personali, il narratore non si insedia, non resta; le attraversa, le profana, le sfonda, liquida persino la nonna con una macchina per allacciare le scarpe. Anche le terre perverse dell'omosessualità, là ove si stabiliscono le disgiunzioni esclusive delle donne con le donne, degli uomini con gli uomini, saltano per via degli indici macchinici che le minano. Le terre psicotiche, con le loro congiunzioni sul posto (Charlus è dunque certamente pazzo, Albertine lo era dunque, forse!) vengono a loro volta attraversate, fino al momento in cui il problema non si pone più, non si pone più così. Il narratore continua per conto suo, fino alla *patria sconosciuta*, fino alla *terra incognita* che, sola, crea la propria opera in movimento; la *Ricerca del tempo perduto* «*in progress*», che funziona come macchina desiderante in grado di raccogliere e di trattare tutti gli indici. Egli va verso le nuove regioni in cui le connessioni sono sempre parziali e non personali, le congiunzioni nomadi e polivoche, le disgiunzioni inclusive, ove l'omosessualità e l'eterosessualità non possono più distinguersi: mondo delle comunicazioni trasversali, ove il sesso non umano finalmente conquistato si confonde coi fiori, nuova terra ove il desiderio funziona secondo i suoi elementi e i suoi flussi molecolari. Un tal viaggio non implica necessariamente grandi movimenti in estensione; esso ha luogo nell'immobilità, in una camera e su un corpo senza organi, viaggio intensivo che dissolve tutte le terre a vantaggio di quella che crea.

La paziente ripresa del processo o, al contrario, la sua interruzione sono così strettamente connesse che non possono essere valutate che l'una nell'altra. Come sarebbe possibile il viaggio dello schizo indipendentemente da certi circuiti, come potrebbe fare a meno di una terra? Ma, inversamente, come essere sicuri che questi circuiti non riformino le terre troppo note dell'asilo, dell'artificio o della famiglia? Torniamo sempre alla stessa questione: di che soffre lo schizo, lui le cui sofferenze sono indicibili? Soffre del processo stesso, e delle sue interruzioni, quando lo si nevrotizza in famiglia sulla terra di Edipo, quando si psicotizza in terra di manicomio chi non si lascia edipizzare, quando si perverte in ambiente artificiale chi sfugge al manicomio e alla famiglia? Forse non c'è che una malattia, la nevrosi, la putredine edipica cui vengono commisurate tutte le interruzioni patogene del processo. La maggior parte dei tentativi moderni - ospedale diurno, notturno, club dei malati, cura a domicilio, istituzione ed anche antipsichiatria — rimangono minacciati da un pericolo, che Jean Oury ha saputo profondamente analizzare: come evitare che l'istituzione riformi una struttura manicomiale, o costituisca società artificiali perverse e riformistiche, o pseudofamiglie «maternanti» e paternalistiche residue? Non pensiamo naturalmente ai tentativi di psichiatria detta comunitaria, il cui scopo riconosciuto è di triangolare, di edipizzare tutti, gente, bestie e cose, al punto che si vedrà una nuova razza di malati supplicare per reazione che si ridia loro un manicomio, o una piccola terra beckettiana, una pattumiera per catatonizzarsi in un angolo. Ma, in un tipo meno dichiaratamente repressivo, chi dice che la famiglia sia un buon luogo, un buon circuito per lo schizo deterritorializzato? Davvero sorprendenti, «le potenzialità terapeutiche dell'ambiente familiare»... Allora il villaggio tutto quanto, il quartiere? Quale unità molare formerà un circuito sufficientemente nomade? Come impedire che l'unità scelta, foss'anche un'istituzione specifica, costituisca una società perversa di tolleranza, un gruppo di mutuo soccorso che nasconde i veri problemi? Verrà forse salvata dalla struttura dell'istituzione? Ma come la struttura romperà il suo rapporto con la castrazione nevrotizzante, pervertente, psicotizzante? Come produrrà qualcosa di diverso da un gruppo assoggettato? Come darà via libera al processo, essa di cui tutta l'organizzazione molare ha come funzione di vincolare il processo molecolare? E anche l'antipsichiatria, particolarmente sensibile allo sfondamento schizofrenico e al viaggio intenso, si

estenua nel proporre l'immagine di un gruppo soggetto che si riperverte tosto, con i vecchi schizo incaricati di guidare i più recenti, e, come relè, piccole cappelle o, meglio, un convento a Ceylon.

Solo un'effettiva politicizzazione della psichiatria può salvarci da questi vicoli ciechi. E, certamente, l'antipsichiatria è andata molto lontano in questo senso, con Laing e Cooper. Ma ci pare che pensino ancora questa politicizzazione in termini di struttura ed avvenimento, piuttosto che in termini di processo. D'altra parte, essi localizzano su una stessa linea l'alienazione sociale e l'alienazione mentale, e tendono ad identificarle mostrando come l'istanza familiare le prolunghi l'una nell'altra³⁶. Tra le due, tuttavia, il rapporto è piuttosto di *disgiunzione inclusiva*. In effetti, la decodificazione e la deterritorializzazione dei flussi definiscono il processo stesso del capitalismo, cioè la sua essenza, la sua tendenza e il suo limite esterno. Ma noi sappiamo che il processo non cessa di essere interrotto, o la tendenza contrariata, o il limite spostato, da riterritorializzazioni rappresentazioni soggettive che operano tanto a livello del capitale come soggetto (l'assiomatica) quanto a livello delle persone che lo effettuano (l'applicazione dell'assiomatica). Ora, sinché stabiliremo tra loro un rapporto di esclusione, cercheremo invano di fissare l'alienazione sociale e l'alienazione mentale da una parte o dall'altra. Ma la deterritorializzazione dei flussi in generale si confonde effettivamente con l'alienazione mentale, in quanto *include* le riterritorializzazioni che non la lasciano sussistere che come lo stato d'un flusso particolare, flusso di follia, così definito perché lo si incarica di rappresentare tutto ciò che sfugge negli altri flussi alle assiomatiche e alle applicazioni di riterritorializzazione. Inversamente, in tutte le riterritorializzazioni del capitalismo, si potrà trovare la forma dell'alienazione sociale in atto, in quanto esse impediscono ai flussi di sfuggire al sistema, e mantengono il lavoro nell'ambito assiomatico della proprietà, e il desiderio nell'ambito applicato della famiglia; ma quest'alienazione sociale include a sua volta l'alienazione mentale che si trova anch'essa rappresentata o riterritorializzata in nevrosi, perversione, psicosi (malattie mentali).

Una vera e propria politica della psichiatria, o dell'antipsichiatria, consisterebbe dunque: 1) nel dissolvere tutte le riterritorializzazioni che trasformano la follia in malattia mentale; 2) nel liberare in tutti i flussi il movimento schizoide della loro deterritorializzazione, in modo che questo carattere non possa più qualificare un residuo particolare come flusso di follia, ma investa altresì i flussi di lavoro e di desiderio, di produzione, di conoscenza e di creazione nella loro tendenza più profonda. La follia non esisterebbe più in quanto follia, non perché verrebbe trasformata in « malattia mentale», ma al contrario perché 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. È solo il suo indebito privilegio, superiore alle sue forze, a renderla folle. Foucault annunciava in questo senso un'epoca in cui la follia scomparirebbe, non solo in quanto verrebbe versata nello spazio controllato delle malattie mentali («grandi acquari tiepidi») ma al contrario perché il limite esterno ch'essa designa sarebbe varcato da altri flussi che sfuggono da ogni parte al controllo, e ci trascinano³⁷. Si deve dunque dire che non si andrà mai abbastanza lontano nel senso della deterritorializzazione: non avete ancora visto niente, processo irreversibile. E quando consideriamo quel che c'è di profondamente artificiale nelle riterritorializzazioni perverse, ma anche nelle riterritorializzazioni psicotiche ospedaliere, oppure nevrotiche familiari, esclamiamo: ancor più perversioni, ancor più artificio, finché la terra diventi talmente artificiale che il movimento di deterritorializzazione crei necessariamente da se stesso una nuova terra. La psicanalisi è particolarmente soddisfatta a questo riguardo; tutta la sua cura perversa consiste nel trasformare la nevrosi familiare in nevrosi artificiale (di transfert) e nell'erigere il divano, isoletta col suo

comandante, lo psicanalista, in ultima territorialità autonoma e artificiale.

Allora, basta appena uno sforzo supplementare perché tutto si rovesci, e ci trascini finalmente verso altre terre lontane. Il buffetto della schizoanalisi, che rilancia il movimento, riprende contatto con la tendenza, e spinge i simulacri fino al punto in cui cessano di essere immagini artificiali per diventare indici della nuova terra. È questo il compimento del processo: non una terra promessa e preesistente, ma una terra che si crea via via colla propria tendenza, col suo decollo, con la sua stessa deterritorializzazione. Movimento del teatro della crudeltà, il solo teatro di produzione, ove i flussi varcano la soglia di deterritorializzazione e producono la nuova terra (non una speranza, ma un semplice «accertamento», un «contorno finito», ove chi fugge fa fuggire, e traccia la terra deterritorializzandosi). Punto di fuga attivo ove la macchina rivoluzionaria, la macchina artistica, la macchina scientifica, la macchina (schizo)-analitica diventano pezzi e parti reciproche.

4. Primo compito positivo della schizoanalisi.

Ma il compito negativo e distruttore della schizoanalisi non è in alcun modo separabile dai suoi compiti positivi (tutti sono svolti, necessariamente, nello stesso tempo). Il primo compito positivo consiste nello scoprire in un soggetto la natura, la formazione e il funzionamento delle *sue* macchine desideranti, indipendentemente da ogni interpretazione. Cosa sono le tue macchine desideranti, cosa fai entrare nelle tue macchine, e uscire, come funzionano, quali sono i tuoi sessi non umani? Lo schizoanalista è un meccanico e la schizoanalisi è unicamente funzionale. A questo proposito essa non può limitarsi all'esame ancora interpretativo (dal punto di vista dell'inconscio) delle macchine sociali in cui il soggetto è preso come ingranaggio o come utilizzatore né a quello delle sue macchine tecniche favorite, che perfeziona o addirittura fabbrica da solo per divertimento, né a quello dell'uso che fa delle macchine nei suoi sogni e nei suoi fantasmi. Esse sono ancora troppo rappresentative, e rappresentano unità troppo grandi — anche le macchine perverse del sadico o del masochista, le macchine per influenzare del paranoico... Abbiamo visto in generale che le pseudoanalisi dell'«oggetto» erano veramente il gradino più basso dell'attività analitica, anche, e soprattutto quando esse pretendono di affiancare all'oggetto reale un oggetto immaginario; meglio allora la chiave dei sogni che una psicanalisi di mercato. Tuttavia, l'esame di tutte queste macchine, siano esse reali, simboliche o immaginarie, deve certo intervenire in modo del tutto determinato, assumendole come indici funzionali che mettono sulla strada delle macchine desideranti, cui sono più o meno vicine e affini. Le macchine desideranti infatti non vengono raggiunte se non a partire da una certa soglia di dispersione che non ne lascia sussistere né l'identità immaginaria né l'unità strutturale (queste istanze sono ancora dell'ordine della rappresentazione, cioè del significato 0 del significante). Le macchine desideranti hanno come pezzi gli oggetti parziali: gli oggetti parziali definiscono la *working machine* o i pezzi lavorativi, ma in uno stato di dispersione tale che un pezzo non cessa di rimandare ad un pezzo di tutt'altra macchina, come il trifoglio rosso e il calabrone, la vespa e il fiore d'orchidea, la tromba di bicicletta e il culo di topo morto. Non affrettiamoci ad introdurre un termine che funzioni come un fallo che struttura l'insieme e personifica le parti, che unifica e totalizza. Ovunque c'è libido come energia di macchina, e né la tromba né il calabrone hanno il privilegio d'essere un fallo: esso interviene solo nell'organizzazione strutturale e nelle relazioni personali che ne derivano, ove ciascuno, come l'operaio chiamato alla guerra, abbandona le sue macchine e si mette a lottare per un trofeo, come un grande assente, con una stessa sanzione,

una stessa ferita derisoria per tutti, la castrazione. Tutta questa lotta per il fallo, volontà di potenza mal compresa, rappresentazione antropomorfa del sesso, tutta questa concezione della sessualità che fa orrore a Lawrence, appunto perché non è che una concezione, perché è un'idea che la «ragione» impone all'inconscio introducendola nella sfera pulsionale, e per nulla una formazione di questa sfera. Il desiderio viene intrappolato, precisato come sesso umano, proprio qui, nell'insieme molare unificato ed identificato. Ma le macchine desideranti al contrario vivono sotto il regime della dispersione degli elementi molecolari. E non si capisce cosa siano gli oggetti parziali se non vi si scorgono tali elementi, invece delle parti di un tutto anche frantumato. Come diceva Lawrence, l'analisi non deve occuparsi di nulla che rassomigli ad un concetto o ad una persona, poiché «le cosiddette relazioni umane non sono in gioco»³⁸. Essa deve occuparsi solo (salvo nel suo compito negativo) delle concatenazioni macchiniche colte nell'elemento della loro dispersione molecolare.

Torniamo dunque ancora alla regola che Serge Leclair ha così ben formulato, anche se, invece del reale-desiderio, non vi scorge che una finzione: i pezzi o elementi di macchine desideranti si riconoscono dalla loro mutua indipendenza, dal fatto che nulla nell'uno deve dipendere o dipende da qualcosa nell'altro. Essi non devono essere determinazioni opposte d'una stessa entità, né differenziazioni di un essere unico, come il maschile o il femminile nel sesso umano, ma «esseri» differenti e realmente-distinti, come se ne trovano nella dispersione del sesso non umano (il trifoglio e il calabrone). Finché la schizoanalisi non giungerà a questi *dispars*, non troverà gli oggetti parziali come elementi ultimi dell'inconscio. In questo senso appunto Leclair chiamava «corpo erogeno» non un organismo frantumato, ma un'emissione di singolarità preindividuali e prepersonali, una pura molteplicità dispersa e anarchica, senza unità né totalità, i cui elementi vengono saldati, fatti combaciare dalla distinzione reale o dalla stessa assenza di legame. Così le sequenze schizoidi beckettiane: ciottoli, tasche, bocca; una scarpa, un fornello da pipa, un pacchetto molle non determinato, un coperchio di campanello di bicicletta, mezza stampella... («se si incappa indefinitamente nello stesso insieme di pure singolarità, allora si può pensare che ci si è avvicinati alla singolarità del desiderio del soggetto»)³⁹. Certo, si può sempre instaurare, o ripristinare, un legame qualunque tra questi elementi: legami organici tra gli organi o frammenti di organi che fanno eventualmente parte della molteplicità; legami psicologici e assiologici - il buono, il cattivo - che alla fine rimandano alle persone e alle scene cui questi elementi sono presi a prestito; legami strutturali tra le idee o i concetti che possono corrispondere loro. Ma gli oggetti parziali non sono elementi dell'inconscio, sotto questo aspetto, e non possiamo neppure seguire l'immagine propostane dalla loro scopritrice, Melanie Klein. In effetti, come organi o frammenti di organi, essi non rimandano per nulla ad un organismo che funzionerebbe fantasmaticamente come unità perduta o totalità a venire. La loro dispersione non ha nulla a che vedere con una mancanza, e costituisce il loro modo di presenza nella molteplicità ch'essi formano senza unificazione né totalizzazione. Deposta ogni struttura, abolita ogni memoria, annullato ogni organismo, disfatto ogni legame, essi valgono come oggetti parziali grezzi, pezzi lavorativi dispersi in una macchina anch'essa dispersa. Insomma, *gli oggetti parziali sono le funzioni molecolari dell'inconscio*. Ecco perché, quando poc'anzi insistevamo sulla differenza tra le macchine desideranti e tutte le figure di macchine molari, pensavamo sì che le une erano nelle altre e non esistevano senza di esse, ma dovevamo sottolineare la differenza di regime e di scala tra le due specie.

È vero che ci si chiederà piuttosto come queste condizioni di dispersione, di distinzione reale e d'assenza di legame rendano possibile un regime macchinico qualunque, cioè come gli oggetti parziali così definiti possano formare macchine e concatenazioni di macchine. La risposta risiede nel carattere passivo delle sintesi o, il che è lo stesso, nel carattere indiretto delle interazioni

considerate. Se è vero che ogni oggetto parziale emette un flusso, questo flusso è egualmente associato ad un altro oggetto parziale per il quale definisce un campo di presenza potenziale anch'esso molteplice (una molteplicità di ani per il flusso di merda). La sintesi di connessione degli oggetti parziali è indiretta poiché l'uno, in ogni punto della sua presenza nel campo, taglia sempre un flusso che l'altro emette o produce relativamente, salvo a emettere lui stesso un flusso che altri tagliano. Sono flussi per così dire a due teste attraverso cui si effettua ogni connessione produttrice così come abbiamo cercato di renderne conto con le nozioni di flusso-schiza o di taglio-flusso. Cosicché le vere e proprie attività dell'inconscio, far scorrere e tagliare, consistono nella sintesi passiva stessa in quanto assicura la coesistenza e lo spostamento relativi delle due diverse funzioni. Supponiamo ora che i flussi rispettivi associati a due oggetti parziali si sovrappongano almeno parzialmente: la loro produzione rimane distinta rispetto agli oggetti x e y che li emettono, ma non i campi di presenza rispetto agli oggetti a e b che li popolano e li abitano, cosicché il parziale a e il parziale b diventano sotto questo aspetto indiscernibili (così la bocca e l'ano, la bocca-ano dell'anoressico). E non sono solo indiscernibili nella regione mista, poiché si può sempre supporre che avendo scambiato la loro funzione in questa regione, non possano essere maggiormente distinti per esclusione là ove i due flussi non si sovrappongono più: ci si trova allora di fronte ad una nuova sintesi passiva in cui a e b intrattengono un rapporto paradossale di disgiunzione inclusiva. Rimane infine la possibilità, non di una sovrapposizione dei flussi, ma di una permutazione degli oggetti che li emettono: si scoprono frange d'interferenza ai margini di ogni campo di presenza, che attestano il resto di un flusso nell'altro, e formano sintesi congiuntive residue che guidano il passaggio o il divenire dall'uno all'altro. Permutazione a 2,3,n organi; poligoni astratti deformabili che si beffano del triangolo edipico figurativo, e non cessano di disfarlo. Tutte queste sintesi passive indirette, per binarietà, sovrapposizione o permutazione, costituiscono un solo ed identico macchinario del desiderio. Ma chi dirà le macchine desideranti di ciascuno, quale minuziosissima analisi? La macchina desiderante di Mozart? «Tendete il culo fino alla bocca,... ah, il mio culo brucia come il fuoco, cosa può voler dire? Forse vuol uscirne una cacca? Sì, sì, cacca, ti conosco, ti vedo e ti sento. Che cos'è, è mai possibile?...»⁴⁰.

Queste sintesi implicano necessariamente la posizione di un corpo senza organi. Ora il corpo senza organi non è per nulla il contrario degli organi-oggetti parziali. È lui stesso prodotto nella prima sintesi passiva di connessione, come ciò che neutralizzerà, o al contrario metterà in moto le due attività, le due teste del desiderio. Infatti, può essere prodotto, come abbiamo visto, tanto come fluido amorfo del-l'antiproduzione quanto come supporto che si appropria la produzione di flussi. Può sia respingere gli organi-oggetti che attirarli, appropriarseli. Ma nella repulsione non meno che nell'attrazione, non si oppone ad essi, ed assicura soltanto la propria opposizione, e la loro opposizione, rispetto ad un organismo. All'organismo appunto il corpo senza organi e gli organi-oggetti parziali si oppongono congiuntamente. Il corpo senza organi è in effetti prodotto come un tutto, ma un tutto accanto a parti, che non le unifica né le totalizza, e che si aggiunge ad esse come una nuova parte realmente distinta. Quando respinge gli organi, come nel montaggio della macchina paranoica, segna il limite esterno della pura molteplicità che essi stessi formano in quanto molteplicità non organica e non organizzata. E quando li attira e si piega su di essi, nel processo di una macchina miracolante feticistica, non li totalizza, né li unifica al modo di un organismo: gli organi-oggetti parziali si attaccano su di esso, e su di esso entrano nelle nuove sintesi di disgiunzione inclusiva e di congiunzione nomadica, di sovrapposizione e di permutazione che continuano a ripudiare l'organismo e la sua organizzazione. Il desiderio passa certo per il corpo, per gli organi, ma non per l'organismo. Ecco perché gli oggetti parziali non sono espressione di un organismo

frantumato, scoppiato, che presupporrebbe una totalità dissolta o le parti di un tutto liberate; il corpo senza organi non è neppure espressione d'un organismo riattaccato o «de-differenziato» che sovrasterebbe le proprie parti. In fondo, gli organi-parziali e il corpo senza organi sono una sola ed identica cosa, una sola ed identica molteplicità che deve essere pensata come tale dalla schizoanalisi. *Gli oggetti parziali sono le potenze dirette del corpo senza organi, e il corpo senza organi è la materia greggia degli oggetti parziali*⁴¹. 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; e gli oggetti parziali sono come i suoi ultimi attributi, che gli appartengono appunto in quanto sono realmente distinti e non possono in quanto tali escludersi od opporsi. Gli oggetti parziali e il corpo senza organi sono i due elementi materiali delle macchine desideranti schizofreniche: gli uni come pezzi lavorativi, l'altro come motore immobile; gli uni come micromolecole, l'altro come molecola gigante, entrambi in un rapporto di continuità alle due estremità della catena molecolare del desiderio.

La catena è una sorta d'apparecchio di trasmissione o di riproduzione nella macchina desiderante. E finché riunisce (senza unirli, senza unificarli) il corpo senza organi e gli oggetti parziali, essa si confonde sia con la distribuzione di questi su quello, sia col ripiegamento di quello su questi donde deriva l'appropriazione. La catena implica perciò un tipo di sintesi diverso da quello dei flussi: non son più le linee di connessione che attraversano i pezzi produttivi della macchina, ma tutta una rete di disgiunzioni sulla superficie di registrazione del corpo senza organi. E abbiamo magari potuto presentare le cose in un ordine logico in cui la sintesi disgiuntiva di registrazione sembrava succedere alla sintesi connettiva di produzione, una parte dell'energia di produzione (libido) convertendosi in energia di registrazione (numen). Ma, in realtà, non c'è nessuna successione dal punto di vista della macchina stessa che garantisca la stretta coesistenza delle catene e dei flussi, come del corpo senza organi e degli oggetti parziali; la conversione d'una parte dell'energia non avviene a tale o tal'altro momento, ma è una condizione preliminare e costante del sistema. La catena è la rete delle congiunzioni incluse sul corpo senza organi, in quanto incrociano le connessioni produttive; essa le fa passare al corpo senza organi stesso, e canalizza quindi o «codifica» i flussi. Tuttavia, quel che importa sapere, è se si può parlare di un *codice* a livello di questa catena molecolare del desiderio. Abbiamo visto che un codice implicava due cose - una o l'altra o le due insieme: da una parte una specificazione del corpo pieno come territorializzazione di supporto, dall'altra l'istituzione di un significante dispotico da cui dipende tutta la catena. A questo proposito l'assiomatica ha un bell'opporsi ai codici; dal momento che lavora su flussi decodificati non può procedere se non operando ri-territorializzazioni e suscitando l'unità significante. Le nozioni stesse di codice e di assiomatica non sembrano dunque valere che per gli insiemi molari, ove la catena significante forma tale o tal'altra configurazione determinata da un supporto anch'esso specificato, e in funzione d'un significante staccato. Queste condizioni non sono soddisfatte senza che si formino esclusioni che appaiano nella rete disgiuntiva (nello stesso tempo in cui le linee connettive assumono un senso globale e specifico). Ma le cose vanno del tutto diversamente nella catena propriamente molecolare: il corpo senza organi essendo un supporto non specifico e non specificato che segna il limite molecolare degli insiemi molari, la catena non ha altra funzione che di deterritorializzare i flussi e di far loro passare il muro del significante. Dunque disfare i codici. La funzione della catena non è più di codificare i flussi sul corpo della terra, del despota o del capitale, ma al contrario di decodificarli sul corpo pieno senza organi. È una catena di fuga, non più di codice. La catena significante è diventata una catena di decodificazione e di deterritorializzazione, che deve essere

colta e non può esserlo se non come il rovescio dei codici e delle territorialità. Questa catena molecolare è ancora significativa perché è fatta di segni del desiderio; ma questi segni non sono più affatto significanti, in quanto stanno sotto il regime delle disgiunzioni incluse in cui *tutto è possibile*. Questi segni sono punti di natura qualunque, figure macchiniche astratte che giocano liberamente sul corpo senza organi e non formano ancora alcuna configurazione strutturata (o meglio non ne formano più). Come dice Monod, dobbiamo pensare ad una macchina che è tale per le sue proprietà funzionali, ma non per la sua struttura, «ove non si discerne nient'altro che il gioco delle combinazioni cieche»⁴². L'ambiguità appunto di ciò che i biologi chiamano codice genetico è in grado di farci capire una situazione del genere: se infatti la catena corrispondente forma effettivamente dei codici, avvolgendosi in configurazioni molarie esclusive, li disfa al contrario svolgendosi secondo una fibra molecolare che include tutte le figure possibili. Così, in Lacan, l'organizzazione simbolica delle strutture, con le sue esclusioni che derivano dalla funzione del significante, ha come risolto l'inorganizzazione reale del desiderio. Si direbbe che il codice genetico rimandi ad una decodificazione genica: basta cogliere le funzioni di decodificazione e di deterritorializzazione nella loro propria positività, in quanto implicano uno stato di catena particolare, metastabile, distinto contemporaneamente da ogni assiomatica e da ogni codice. La catena molecolare è la forma sotto cui l'inconscio genico, rimanendo sempre soggetto, si riproduce da sé. Ed è questa, come abbiamo visto, l'ispirazione primaria della psicanalisi: essa non aggiunge un codice a quelli già noti. La catena significativa dell'inconscio, Numen, non serve a scoprire o a decifrare codici di desiderio, ma, al contrario, a far passare flussi di desiderio assolutamente decodificati, Libido, ed a trovare nel desiderio ciò che confonde tutti i codici e disfa tutte le terre. È vero che Edipo riconurrà la psicanalisi al rango d'un semplice codice, con la territorialità familiare e il significante della castrazione. Peggio ancora, capiterà anche questo, che la psicanalisi intenda valere essa stessa come un'assiomatica: è la famosa svolta in cui essa non si riconduce neanche più alla scena familiare, ma solo alla scena analitica supposta garante della propria verità, e all'operazione psicanalitica supposta garante della propria riuscita — il divano come terra assiomatizzata, l'assiomatica della «cura» come castrazione *riuscita!* Ma, codificando o assiomatizzando in tal modo i flussi di desiderio, la psicanalisi fa della catena significativa un uso molare che comporta un misconoscimento di tutte le sintesi dell'inconscio.

Il corpo senza organi è il modello della morte. Come han ben capito gli autori della letteratura del terrore, non è la morte a servire da modello alla catatonica, ma la schizofrenia catatonica a fornire il proprio modello alla morte. Intensità-zero. Il modello della morte appare quando il corpo senza organi respinge e depone gli organi - niente bocca, naso, denti... fino all'automutilazione, fino al suicidio. E tuttavia non c'è opposizione reale tra il corpo senza organi e gli organi in quanto oggetti parziali; la sola opposizione reale riguarda l'organismo molare che rappresenta il loro comune nemico. Si vede, nella macchina desiderante, lo stesso catatonico ispirato dal motore immobile che lo forza a deporre i suoi organi, ad immobilizzarli, a farli tacere, ma anche, spinto dai pezzi lavorativi che funzionano allora in modo autonomo e stereotipo, a riattivarli, a insufflare in essi movimenti locali. Si tratta di pezzi diversi della macchina, diversi e coesistenti, diversi nella loro stessa coesistenza. È perciò assurdo parlare di un desiderio di morte che si opporrebbe qualitativamente ai desideri di vita. La morte non è desiderata, c'è solo la morte che desidera, a titolo di corpo senza organi o di motore immobile, e c'è anche la vita che desidera, a titolo di organi di lavoro. Non si tratta qui di due desideri, ma di due pezzi, di due sorte di pezzi della macchina desiderante, nella dispersione della macchina stessa. Tuttavia, il problema sussiste: come possono funzionare insieme? Non si tratta ancora di un funzionamento, ma solo della condizione (non

strutturale) d'un funzionamento molecolare. Il funzionamento appare quando il motore, nelle condizioni precedenti, cioè senza cessare di essere immobile e senza formare un organismo, attira gli organi sul corpo senza organi, e glieli attribuisce nel movimento oggettivo apparente. La repulsione è la condizione di funzionamento della macchina, ma l'attrazione è il funzionamento stesso. Che il funzionamento dipenda dalla condizione, risulta evidente per il fatto stesso che tutto questo non funziona se non guastandosi. Si può dire allora in cosa consistano questo andamento o questo funzionamento: si tratta, nel ciclo della macchina desiderante, di tradurre costantemente, di convertire costantemente il modello della morte in qualcosa di assolutamente diverso, l'esperienza della morte. Di convertire la morte che sale dal didentro (nel corpo senza organi) in morte che arriva dal difuori (sul corpo senza organi).

Ma sembra che l'oscurità si infittisca: cos'è infatti l'esperienza della morte, distinta dal modello? Si tratta ancora di un desiderio di morte? Di un essere per la morte? Oppure di un investimento della morte, magari speculativo? Niente di tutto questo. L'esperienza della morte è la cosa più consueta dell'inconscio, appunto perché ha luogo nella vita e per la vita, in ogni passaggio o in ogni divenire, in ogni intensità come passaggio e divenire. È caratteristico di ogni intensità investire in un attimo in se stessa l'intensità — zero a partire da cui è prodotta come ciò che cresce o diminuisce in un'infinità di gradi (come diceva Klossowski, «un afflusso è necessario solo per significare l'assenza di intensità»). Abbiamo cercato di mostrare, in questo senso, come i rapporti di attrazione e di repulsione producano stati, sensazioni, emozioni tali che implicano una nuova conversione energetica e formano il terzo tipo di sintesi, le sintesi di congiunzione. Si direbbe che l'inconscio come soggetto reale abbia fatto sciamare su tutto il contorno del suo ciclo un soggetto apparente, residuale e nomade, che passa attraverso tutti i divenire corrispondenti alle disgiunzioni incluse: ultimo pezzo della macchina desiderante, pezzo adiacente. Sono questi divenire e questi sentimenti intensi, queste emozioni intensive ad alimentare deliri e allucinazioni. Ma, in se stesse, esse sono quel che più si accosta alla materia di cui investono in sé il grado zero. Sono esse a condurre l'esperienza inconscia della morte, in quanto la morte è ciò che è sentito in ogni sentimento, *ciò che non cessa e non finisce di succedere* in ogni divenire — nel divenire-altro sesso, nel divenire-dio, nel divenire-razza, ecc., formando le zone d'intensità sul corpo senza organi. Ogni intensità affronta nella sua propria vita l'esperienza della morte, la avvolge, e certamente, alla fine, si spegne; ogni divenire diventa esso stesso un diveniremorto! Allora la morte giunge effettivamente. Blanchot distingue bene questo duplice carattere, questi due aspetti irriducibili della morte, l'uno nel quale il soggetto apparente non cessa di vivere e di viaggiare come *Si*, «non *si* cessa e non *si* finisce mai di morire», l'altro in cui lo stesso soggetto, fissato come *Io*, muore effettivamente, cioè cessa alla fine di morire poiché finisce col morire, nella realtà d'un ultimo istante che lo fissa così come *Io* disfaccendo l'intensità, riconducendola allo zero ch'essa avvolge⁴³. Da un aspetto all'altro non c'è affatto approfondimento personologico, ma tutt'altro: c'è ritorno dell'esperienza di morte al modello della morte, nel ciclo delle macchine desideranti. Il ciclo è chiuso. Per una nuova partenza, poiché *Io* è un altro. Bisogna che l'esperienza della morte ci abbia appunto dato abbastanza esperienza allargata, perché si viva e si sappia che le macchine desideranti non muoiono. E che il soggetto come pezzo adiacente è sempre un «*si*» che conduce l'esperienza, non un *Io* che riceve il modello. Il modello stesso infatti non è maggiormente l'io, bensì il corpo senza organi. E *Io* non raggiunge il modello senza che il modello, di nuovo, riparta verso l'esperienza. Andare sempre dal modello all'esperienza e ripartire, ritornare dal modello all'esperienza: *schizofrenizzare* la morte, è questo l'esercizio delle macchine desideranti (il loro segreto, ben compreso dagli autori del terrore). Le macchine ci dicono questo, e ce lo fanno vivere, sentire, più profondamente del delirio e più lontano

dell'allucinazione: sì, il ritorno alla repulsione condiziona altre attrazioni, altri funzionamenti, l'avvio di altri pezzi lavorativi sul corpo senza organi, la messa in opera d'altri pezzi adiacenti al contorno, che hanno altrettanto diritto di dire *Si* quanto noi stessi. «Credi nel suo balzo per mano di cose inaudite e innominabili; altri orribili lavoratori verranno; e cominceranno dagli orizzonti ove l'altro si è accasciato». L'eterno ritorno come esperienza, e circuito deterritorializzato di tutti i cicli del desiderio.

Curiosa, l'avventura della psicanalisi. Essa dovrebbe essere un canto di vita, pena il non valer nulla. *Praticamente* essa dovrebbe insegnarci a cantare la vita. Ed ecco invece emanare da essa il più triste canto di morte, il più sfatto: *eiapopeia*. Freud, sin dall'inizio, col suo dualismo delle pulsioni, non ha cessato di voler limitare la scoperta di un'essenza soggettiva e vitale del desiderio come libido. Ma quando il dualismo passò in un istinto di morte contro Eros, non si trattò più semplicemente di una limitazione della libido, ma di una vera e propria liquidazione. Reich non si è ingannato, lui che fu forse il solo a mantenere che il risultato dell'analisi doveva essere un uomo libero e gioioso, portatore di flussi di vita, capace di portarli fin nel deserto e di decodificarli — anche se questa idea assumeva necessariamente l'apparenza di un'idea folle, per via di quel che era diventata l'analisi. Egli mostrava che Freud non aveva ripudiato la posizione sessuale meno di Jung e Adler: in effetti, l'assegnazione dell'istinto di morte priva la sessualità del suo ruolo motore, almeno sul punto essenziale della genesi dell'angoscia, poiché questa diventa causa autonoma della rimozione sessuale in-vece di esserne il risultato; ne consegue che la sessualità come desiderio non anima più una critica sociale della civiltà, ma che la civiltà al contrario si trova santificata come l'unica istanza in grado di opporsi al desiderio di morte - e come? Rivolgendo in teoria la morte contro la morte, facendo della morte così rivolta una forza di desiderio, mettendola al servizio d'una pseudo-vita grazie a tutta una cultura del sentimento di colpa... Non dobbiamo ricominciare questa storia, in cui la psicanalisi culmina in una teoria della cultura che riprende il vecchio compito dell'ideale ascetico, Nirvana, brodocultura, di giudicare la vita, di commisurarla alla morte, di non conservarne che quel tanto che vuol lasciarcene la morte della morte, sublime rassegnazione. Come dice Reich, quando la psicanalisi si è messa a parlare di Eros, tutti hanno respirato di sollievo: si sapeva quel che voleva dire, e quel che sarebbe successo in una vita mortificata, poiché Thanatos era ora il partner di Eros, nella cattiva sorte ma anche *nella buona*⁴⁴. La psicanalisi diventa la formazione di un nuovo tipo di preti, animatori della cattiva coscienza: si è malati di essa, ma anche grazie ad essa bisognerà guarire! Freud non nascondeva ciò che entra veramente in gioco con l'istinto di morte: non si tratta di alcun fatto, ma di un principio, questione di principio. L'istinto di morte è puro silenzio, pura trascendenza, non conferibile e non conferita nell'esperienza. Questo punto è notevolissimo: Freud ha fatto della morte un principio trascendente perché la morte, in Freud, non ha né modello né esperienza⁴⁵. Cosicché gli psicanalisti che rifiutarono l'istinto di morte lo fecero per le stesse ragioni di quelli che l'accettarono: gli uni dicevano che non c'era istinto di morte *poiché* non ne sussisteva né modello né esperienza nell'inconscio, gli altri che c'era un istinto di morte appunto *perché* non sussisteva nell'inconscio modello ed esperienza di essa. Noi diciamo al contrario: non c'è istinto di morte perché sussiste nell'inconscio modello ed esperienza della morte. La morte è allora un pezzo della macchina desiderante, che deve essere a sua volta giudicato, valutato, nel funzionamento della macchina e nel sistema delle sue conversioni energetiche, e non come principio astratto.

Freud ne ha bisogno come principio proprio per le esigenze del dualismo che reclama un'opposizione qualitativa tra le pulsioni (non uscirai dal conflitto): quando il dualismo delle pulsioni sessuali e delle pulsioni dell'io non ha più che una portata topica, il dualismo qualitativo o

dinamico passa tra Eros e Thanatos. Ma è lo stesso progetto che continua e si fortifica: eliminare l'elemento macchinico del desiderio, le macchine desideranti. Si tratta di eliminare la libido, in quanto implica la possibilità di conversioni energetiche nella macchina (Libido, Numen, Voluptas). Si tratta d'imporre l'idea d'una dualità energetica che rende impossibili le trasformazioni macchiniche, dovendo passare attraverso un'energia neutra indifferente, quella che emana da Edipo, in grado di addizionarsi all'una o all'altra delle due forme irriducibili — neutralizzare, mortificare la vita⁴⁶. Le dualità topica e dinamica hanno come scopo di allontanare il punto di vista della *molteplicità funzionale*, il solo che sia economico (Szondi porrà bene il problema: perché due sorte di pulsioni qualificate come molarì, che funzionano misteriosamente, cioè edipicamente, piuttosto che *n* geni di pulsioni, otto geni molecolari, per esempio, funzionanti meccanicamente?) Se si cerca in questa direzione la ragione ultima per cui Freud erige un istinto di 'morte trascendente come principio, la si troverà nella pratica stessa. Se il principio non ha nulla a che vedere con i fatti, ha molto a che vedere, in realtà, con la concezione che ci si fa della pratica, e che si vuol imporre. Freud ha compiuto la scoperta più profonda dell'essenza soggettiva astratta del desiderio, come Libido. Ma siccome ha ri-alienato, re-investito questa essenza in un sistema soggettivo di rappresentazione dell'io, siccome l'ha ricodificata nella territorialità residuale di Edipo e sotto il significante dispotico della castrazione, non poteva più allora concepire l'essenza della vita se non in una forma rivolta contro di essa, sotto forma appunto di morte. E questa neutralizzazione, questo rivolgimento contro la vita, sono ancora l'ultimo modo in cui una libido depressiva e stremata può continuare a sopravvivere, a sognare che sopravvive: «L'ideale ascetico è un espediente dell'arte di conservare la vita... Sì, anche quando ferisce, questo padrone distruttore, distruttore di se stesso, è ancora costretto a vivere dalla ferita stessa...»⁴⁷. È Edipo, terra acquitrinosa, donde emana un profondo odore di putredine e di morte; è la castrazione, la pia ferita ascetica, il significante, che fa di questa morte un conservatorio per la vita edipica. Il desiderio è, in se stesso, non tanto desiderio di amare, ma forza di amare, virtù che dà e che produce, che congegna (come, infatti, ciò che è nella vita potrebbe ancora desiderare la vita? chi vorrebbe chiamare questo un desiderio?) 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, che produca la sua ombra o la sua scimmia, e trovi una strana forza artificiale di vegetare nel vuoto, in seno alla propria mancanza. Per giorni migliori? Bisogna - ma chi parla così, quale abiezione? — che diventi desiderio d'essere amato, e, peggio, piagnucolante desiderio d'essere stato amato, desiderio che rinasce dalla propria frustrazione, papà-mamma non mi hanno amato abbastanza... Il desiderio malato si corica sul divano, acquitrino artificiale, piccola terra, piccola madre. «Guardate: non potete più camminare, barcollate, non sapete più servirvi delle gambe... e l'unica ragione è il vostro desiderio d'essere amato, un desiderio sentimentale e piagnucoloso che toglie ogni sicurezza alle vostre ginocchia»⁴⁸. Infatti, come ci sono due stomaci per il ruminante, ci devono essere due aborti, due castrazioni per il desiderio malato: una volta in famiglia, sulla scena familiare, con i ferri da calza; una seconda volta nella clinica di lusso sterilizzata, sulla scena psicanalitica, con artisti specializzati che sanno maneggiare l'istinto di morte, e «riuscire» la castrazione, «riuscire» la frustrazione. Ma è veramente il buon mezzo per i giorni migliori? E tutte le distruzioni operate dalla schizoanalisi non sono preferibili a questo conservatorio psicanalitico, non fanno maggiormente parte di un compito affermativo? «Adagiatevi dunque sul soffice sofà offertovi dall'analista, e cercate di concepire qualcos'altro... Se vi rendete conto che l'analista è un essere umano come voi, fastidi, difetti, ambizioni, debolezze e tutto il resto, che non è depositario di una saggezza universale (codice), ma un vagabondo come voi (deterritorializzato), forse cesserete di vomitare il vostro liquame, per quanto melodiosa sia la sua eco alle vostre

orecchie; forse vi drizzerete sulle vostre zampe e vi metterete a cantare con tutta la voce di cui Dio (Numen) vi ha fatto dono. Confessarsi, fingere, lagnarsi, lamentarsi, costa sempre caro. Cantare è gratis. E non solo gratis — ma si arricchiscono gli altri (invece di ammorbarli)... Il mondo dei fantasmi è quello che non abbiamo finito di conquistare. È un mondo del passato, non dell'avvenire. Andare avanti aggrappandosi al passato, è trascinarsi dietro le palle da forzato... Non c'è uno solo di noi che non sia colpevole di un crimine: quello, enorme, di non vivere pienamente la vita»⁴⁹. Non siete nato Edipo, ma avete fatto crescere Edipo in voi; e contate di uscirne con il fantasma, con la castrazione, ma sarà una volta di più quel che avete fatto crescere in Edipo cioè voi stessi, l'orribile cerchio. Merda a tutto il vostro teatro mortifero, immaginario o simbolico. Cosa chiede la schizoanalisi: nient'altro che un po' di vera *relazione con l'esterno*, un po' di realtà reale. E noi reclamiamo il diritto d'una leggerezza e di un'incompetenza radicali, il diritto di entrare nello studio dell'analista e di dire: «c'è cattivo odore qui; c'è odore di grande morte e di piccolo io».

Freud stesso ha ben indicato il nesso della sua «scoperta» dell'istinto di morte con la guerra del '14-18, che resta il modello della guerra capitalistica. E, più generalmente, l'istinto di morte celebra le nozze della psicanalisi col capitalismo; prima era un fidanzamento ancora esitante. Abbiamo cercato di mostrare, a proposito del capitalismo, come ereditasse un'istanza trascendente mortifera, il significante dispotico, per propagarla in tutta l'immanenza del suo proprio sistema: il corpo pieno diventato quello del capitale-danaro sopprime la distinzione tra produzione e antiproduzione; esso diffonde ovunque l'antiproduzione delle forze produttive, nella riproduzione immanente dei suoi propri limiti sempre allargati (assiomatica). L'impresa di morte è una delle forme principali e specifiche di assorbimento di plusvalore nel capitalismo. Con l'istinto di morte la psicanalisi ritrova e riproduce quest'indirizzo: esso non è più che puro silenzio nella sua distinzione trascendente dalla vita, ma si propaga perciò ancor più attraverso tutte le combinazioni immanenti che forma con questa stessa vita. La morte immanente, diffusa, assorbita, ecco lo stato assunto dal significante nel capitalismo, la casella vuota che si sposta ovunque per tamponare le fughe schizofreniche ed allacciarle. Il solo mito moderno è quello degli zombi - schizo mortificati, buoni per il lavoro, ricondotti alla ragione. In questo senso, il selvaggio e il barbaro, con i loro modi di codificare la morte, sono dei bambini rispetto all'uomo moderno e alla sua assiomatica (occorrono tanti determinati disoccupati, tanti determinati morti, la guerra d'Algeria non ne uccide più degli incidenti automobilistici durante il week-end, la morte pianificata nel Bengala, ecc.). L'uomo moderno «delira ben più. Il suo delirium è un centralino con tredici telefoni. Impartisce i suoi ordini al mondo intero. Non ama le signore. È anche prode. Lo decorano a più non posso. Nel gioco dell'uomo, l'istinto di morte, l'istinto silenzioso è decisamente ben piazzato, forse accanto all'egoismo. Occupa il posto del zero nella roulette. Il casinò vince sempre. Anche la morte. La legge dei grandi numeri lavora per lei...»⁵⁰. Dobbiamo riprendere ora o mai più un problema che avevamo lasciato in sospeso. Una volta detto che il capitalismo lavora su flussi decodificati in quanto tali, come va che sia infinitamente più lontano dalla produzione desiderante rispetto ai sistemi primitivi o anche barbarici i quali, tuttavia, codificano e sur-codificano i flussi? Una volta affermato che la produzione desiderante è una produzione anch'essa decodificata e deterritorializzata, come spiegare che il capitalismo, con la sua assiomatica, la sua statistica, operi su questa produzione una repressione infinitamente più vasta di quella dei regimi precedenti, che non mancavano tuttavia di mezzi repressivi? Abbiamo visto che gli insiemi statistici molari della produzione sociale rientravano in un rapporto d'affinità variabile con le formazioni molecolari di produzione desiderante. Quel che occorre spiegare ora è che l'insieme capitalistico è il meno affine, nel momento stesso in cui decodifica e deterritorializza a più non posso.

La risposta risiede nell'istinto di morte, se si definisce istinto in generale un insieme di condizioni di vita storicamente e socialmente determinate dai rapporti di produzione e di antiproduzione in un sistema. Sappiamo che la produzione molare sociale e la produzione molecolare desiderante devono essere valutate sia dal punto di vista della loro identità di natura sia dal punto di vista della loro differenza di regime. Ma è possibile che questi due aspetti, la natura e il regime, siano in qualche modo potenziali, e che si attualizzino solo in ragione inversa. Cioè: là ove i regimi sono più prossimi, l'identità di natura è, al contrario, minima; e là ove l'identità di natura appare massima, i regimi differiscono in sommo grado. Se consideriamo gli insiemi primitivi o barbarici, vediamo che l'essenza soggettiva del desiderio come produzione si trova ricondotta a grandi oggettività, corpo territoriale o dispotico, che garantiscono la codificazione o la surcodificazione dei flussi di desiderio introducendoli in sistemi di rappresentazione anch'essi oggettivi. Si può dunque dire che l'identità di natura tra le due produzioni è qui del tutto nascosta: sia dalla differenza tra il socius e il corpo pieno soggettivo della produzione desiderante, sia dalla differenza tra i codici e le surcodificazioni qualificate della produzione sociale e le catene di decodificazione o di deterritorializzazione della produzione desiderante, sia da tutto l'apparato repressivo rappresentato dagli interdetti selvaggi, la legge barbarica e i diritti dell'antiproduzione. E tuttavia, ben lungi dal denunciarsi e dall'approfondirsi, la differenza di regime è al contrario ridotta al minimo, perché la produzione desiderante come limite assoluto resta un limite esteriore, oppure rimane inoccupato come limite interiorizzato e spostato, cosicché le macchine del desiderio funzionano al di qua del loro limite nell'ambito del socius e dei suoi codici. Ecco perché i codici primitivi ed anche le surcodificazioni dispotiche manifestano una polivocità che li accosta funzionalmente ad una catena di decodificazione del desiderio: i pezzi di macchina desiderante funzionano negli ingranaggi stessi della macchina sociale, i flussi di desiderio entrano ed escono dai codici che non cessano nel contempo d'informare il modello e l'esperienza della morte elaborate nell'unità d'apparato social-desiderante. E c'è tanto meno istinto di morte quanto più il modello e l'esperienza vengono codificati in un circuito che non cessa di innestare le macchine desideranti sulla macchina sociale e di insediare la macchina sociale nelle macchine desideranti. La morte arriva tanto più dall'esterno quanto più viene codificata dall'interno. Questo è vero soprattutto nel sistema della crudeltà, ove la morte si iscrive nel meccanismo primitivo del plusvalore come nel movimento dei blocchi finiti di debito. Ma, anche nel sistema del terrore dispotico, ove il debito diventa infinito e ove la morte conosce un'esaurimento che tende a farne un istinto *latente*, un modello persiste nondimeno nella legge surcodificante, e un'esperienza per i soggetti surcodifica ti, mentre nello stesso tempo l'antiproduzione rimane separata come la parte del signore.

Nel capitalismo le cose vanno assai diversamente. Appunto perché i flussi del capitale sono flussi decodificati e deterritorializzati, appunto perché l'essenza soggettiva della produzione si manifesta nel capitalismo, appunto perché il limite diventa interno al capitalismo che non cessa di riprodurlo, ed anche di occuparlo come limite interiorizzato e spostato, per tutto questo appunto l'unità di natura deve apparire di per se stessa tra la produzione sociale e la produzione desiderante. Ma, reciprocamente: lungi dal favorire un'affinità di regime tra le due produzioni, quest'identità di natura aumenta la differenza di regime in modo catastrofico e installa un apparato di repressione di cui né lo Stato selvaggio né quello barbarico potevano darci un'idea. Il fatto è che, sullo sfondo del crollo delle grandi oggettività, i flussi decodificati e deterritorializzati del capitalismo vengono non tanto ripresi e recuperati, ma immediatamente irretiti in un'assiomatica senza codice che li riconduce all'universo della rappresentazione soggettiva. Ora questo universo ha il compito di scindere l'essenza soggettiva (identità di natura) in due funzioni, quella del lavoro astratto alienato nella

proprietà privata che riproduce i limiti interni sempre allargati, e quella del desiderio astratto alienato nella famiglia privatizzata che sposta limiti interiorizzati sempre più angusti. È la duplice alienazione lavoro-desiderio che non cessa di aumentare e di approfondire la differenza di regime in serio all'identità di natura. Nello stesso tempo in cui viene decodificata, la morte perde il suo rapporto con un modello e un'esperienza e diventa istinto, cioè propagazione nel sistema immanente ove ogni atto di produzione si trova inestricabilmente coinvolto nell'istanza di antiproduzione come capitale. Là ove i codici sono dissolti, l'istinto di morte si impadronisce dell'apparato repressivo, e si mette a dirigere la circolazione della libido. Assiomatica mortuaria. 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. In verità, il capitalismo non ha nulla da recuperare; o meglio, i suoi poteri di ricupero coesistono, il più delle volte, con ciò che deve essere recuperato, ed anzi lo anticipano. (Quanti gruppi rivoluzionari *in quanto tali* sono già pronti per un ricupero che avverrà solo in futuro, e formano l'apparato per un assorbimento d'un plusvalore che non è ancora neppure prodotto: il che conferisce loro, appunto, una posizione rivoluzionaria apparente). In tal modo, non c'è un solo desiderio vivente che non basti a far saltare il sistema, o che non lo possa far fuggire per un lembo ove tutto finirebbe per tener dietro e riversarsi - questione di regime.

Ecco le macchine desideranti, coi loro tre pezzi: i pezzi lavorativi, il motore immobile, il pezzo adiacente; con le loro tre energie, Libido, Numen, Voluptas; con le loro tre sintesi: le sintesi connettive d'oggetti parziali e flussi, le sintesi disgiuntive di singolarità e catene, le sintesi congiuntive d'intensità e di divenire. La schizoanalisi non è un interprete, ancor meno un regista, ma un meccanico, un micromeccanico. Non ci sono scavi, né archeologia nell'inconscio, non ci sono statue: nient'altro che pietruzze da succhiare, alla Beckett, e altri elementi macchinici di insiemi deterritorializzati. Si tratta di trovare quali siano le macchine desideranti di uno, come funzionino, con quali sintesi, con quali imballature, con quali colpi a vuoto costitutivi, con quali flussi, con quali catene, con quali divenire in ogni caso. Questo compito positivo non può essere dunque disgiunto dalle indispensabili distruzioni, dalla distruzione degli insiemi molari, delle strutture e rappresentazioni che impediscono alla macchina di funzionare. Non è facile ritrovare le molecole, ed anche la molecola gigante, i loro percorsi, le loro zone di presenza e le loro sintesi proprie, attraverso i grandi cumuli che riempiono il preconsciouso, e che delegano i loro rappresentanti nell'inconscio stesso, immobilizzando le macchine, facendole tacere, invischiandole, sabotandole, incastrandole, inchiodandole. *Non contano tanto le linee di pressione dell'inconscio, quanto al contrario le linee di fuga.* Non è l'inconscio a far pressione sulla coscienza, è la coscienza a far pressione e ad allacciare, per impedirgli di fuggire. Quanto all'inconscio, esso è come il contrario platonico all'avvicinarsi del suo contrario: fugge o perisce. Sin dall'inizio abbiamo cercato di mostrare come le produzioni e le formazioni dell'inconscio fossero non semplicemente respinte da un'istanza di rimozione che stabiliva con esse dei compromessi, ma veramente ricoperte da antiformazioni che snaturano l'inconscio in se stesso, e gli impongono causazioni, comprensioni, espressioni che non hanno più nulla a che vedere con il suo funzionamento reale: così tutte le *statue*, le immagini edipiche, le messe in scena fantasmatiche, la simbolica della castrazione, l'effusione dell'istinto di morte, le riterritorializzazioni perverse. Cosicché non si può mai, come in un'interpretazione, leggere il rimosso attraverso e nella rimozione, poiché questa non cessa di inferire una falsa immagine di ciò ch'essa rimuove: usi illegittimi e trascendenti di sintesi attraverso cui l'inconscio non può più funzionare secondo le proprie macchine costitutive, ma solo «rappresentare» quel che un apparato repressivo gli dà da rappresentare. È la forma stessa

dell'interpretazione a rivelarsi incapace di arrivare all'inconscio, perché essa stessa suscita le inevitabili illusioni (ivi compresi la struttura e il significante) attraverso cui la coscienza si dà dell'inconscio un'immagine conforme ai suoi desideri; siamo ancora pii, la psicanalisi rimane all'età precritica.

E, certamente, queste illusioni non attecchirebbero mai, se non beneficiassero nell'inconscio stesso d'una coincidenza e di un sostegno garanti della «presa». Abbiamo visto quale fosse questo sostegno: si tratta della rimozione originaria, così come viene esercitata dal corpo senza organi al momento della repulsione, in seno alla produzione desiderante molecolare. Senza questa rimozione originaria, mai una rimozione propriamente detta potrebbe essere delegata nell'inconscio dalle forze molarì, e schiacciarvi la produzione desiderante. La rimozione propriamente detta approfitta di un'occasione senza la quale non potrebbe intromettersi nel macchinario del desiderio⁵¹. Contrariamente alla psicanalisi che cade da sé nel tranello facendo cadere l'inconscio nel *suo* tranello, la schizoanalisi segue le linee di fuga e gli indici macchinici fino alle macchine desideranti. Se l'essenziale del compito distruttore è dissolvere la trappola edipica della rimozione propriamente detta, con tutte le sue dipendenze, ogni volta in un modo adatto al «caso», l'essenziale del primo compito positivo è assicurare la conversione meccanica della rimozione originaria, anche qui in modo variabile adattato. Cioè: dissipare il blocco o la coincidenza su cui poggia la rimozione propriamente detta, trasformare l'opposizione apparente della ripulsione (corpo senza organi-macchine oggetti parziali) in condizioni di funzionamento reale, assicurare questo funzionamento nelle forme dell'attrazione e della produzione d'intensità, integrare quindi i colpi a vuoto nel funzionamento attrattivo e coinvolgere il grado zero nelle intensità prodotte, e di qui far ripartire le macchine desideranti. Questo è il punto focale e delicato, che corrisponde al transfert nella psicanalisi (disperdere, schizofrenizzare il transfert perverso della psicanalisi).

5. Secondo compito positivo.

Non bisogna tuttavia che la differenza di regime ci faccia dimenticare l'identità di natura. Ci sono fondamentalmente due poli; ma non dobbiamo accontentarci di presentarli come la dualità delle formazioni molarì e delle formazioni molecolari, poiché non c'è formazione molecolare che non sia di per sé investimento di formazione molare. Non esistono macchine desideranti al di fuori delle macchine sociali che esse formano su grande scala; né macchine sociali senza quelle desideranti che le popolano su scala ridotta. Così non c'è catena molecolare che non intercetti e non riproduca i blocchi interi di codice o di assiomatica molare, né blocchi di questo tipo che non contengano o non suggellino frammenti di catena molecolare. Una sequenza di desiderio si trova prolungata da una serie sociale, oppure una macchina sociale ha nei suoi congegni pezzi di macchine desideranti. Le micro-molteplicità desideranti non sono meno collettive dei grandi insiemi sociali, propriamente inseparabili e costitutive di una sola ed identica produzione. Da questo punto di vista, la dualità dei poli passa meno tra il molare e il molecolare che all'interno degli investimenti sociali molarì, poiché le formazioni molecolari costituiscono *comunque* investimenti di tal genere. Ecco perché la nostra terminologia, riguardante i due poli, ha necessariamente variato. Ora opponevamo molare e molecolare, in quanto linee di integrazione paranoiche, significanti e strutturate, e linee di fuga schizofreniche, macchiniche e disperse; oppure in quanto tracciato delle riterritorializzazioni

perverse e movimento delle deterritorializzazioni schizofreniche. Ora, al contrario, li opponevamo come due grandi tipi d'investimento egualmente sociali, l'uno sedentario e biunivocizzante, di tendenza reazionaria o fascista, l'altro nomadico e polivoco, di tendenza rivoluzionaria. In effetti, nella dichiarazione schizoide: «Sono una bestia, un negro», «Siamo tutti ebrei tedeschi», il campo storico-sociale non viene meno investito che nella formula paranoica «sono dei vostri, e proprio di casa nostra, sono un ariano puro, per sempre di razza superiore»... E, da una formula all'altra, tutte le oscillazioni immaginabili, dal punto di vista dell'investimento libidinale inconscio. Com'è possibile? Come la fuga schizofrenica può formare, con la sua dispersione molecolare, un investimento forte e determinato come l'altro? In realtà, c'è ovunque il molare e il molecolare: la loro disgiunzione è un rapporto di disgiunzione inclusiva, che varia solo rispetto ai due sensi della subordinazione, a seconda che i fenomeni molecolari si subordinino ai grandi insiemi, o al contrario li subordinino a se stessi. A uno dei poli i grandi insiemi, le grandi forme di gregarietà non impediscono la fuga che li trascina e non vi oppongono l'investimento paranoico se non come «fuga davanti alla fuga». Ma, all'altro polo, la fuga schizofrenica stessa non consiste solo nell'allontanarsi dal sociale, nel vivere ai margini: essa fa fuggire il sociale attraverso la molteplicità dei fori che lo rodono e lo trapassano, sempre in presa diretta su di esso, sempre in atto di disporre ovunque le cariche molecolari che faranno saltare quel che deve saltare, cadere quel che deve cadere, assicurando in ogni punto la conversione della schizofrenia come processo in forza effettivamente rivoluzionaria. Cos'è infatti lo schizo, se non prima di tutto colui che non può sopportare «tutto questo», il danaro, la borsa, le forze di morte, diceva Nizinskij, valori, morali, patrie, religioni e certezze private? Tra lo schizo e il rivoluzionario c'è esattamente la differenza che passa tra colui che fugge e colui che sa far fuggire ciò ch'egli fugge, spaccando un tubo immondo, facendo passare un diluvio, liberando un flusso, incrociando una schiza. Lo schizo non è rivoluzionario, ma il processo schizofrenico (di cui lo schizo non è che l'interruzione, o la continuazione nel vuoto) è il potenziale della rivoluzione. A chi dice che fuggire non è coraggioso, si risponde: cosa non è fuga, e *investimento sociale nello stesso tempo*? Non sussiste scelta che tra due poli, la controfuga paranoica che anima tutti gli investimenti conformistici, reazionari e fascisteggianti, e la fuga schizofrenica convertibile in investimento rivoluzionario. Blanchot dice mirabilmente, a proposito di questa fuga rivoluzionaria, di questa caduta che deve essere pensata e condotta come ciò che vi è di più positivo: «Cos'è questa fuga? La parola è mal scelta per piacere. Il coraggio consiste tuttavia nell'accettare di fuggire piuttosto che vivere quietamente e ipocritamente in falsi rifugi. I valori, le morali, le patrie, le religioni e le certezze private che la nostra vanità e la nostra propria compiacenza ci concedono generosamente, sono altrettanti soggiorni ingannevoli che il mondo appresta per quelli che credono di tenersi così in piedi e in riposo, tra le cose stabili. Non sanno nulla dell'immensa disfatta verso cui vanno, ignari di se stessi, nel brusio monotono dei loro passi sempre più rapidi che li portano impersonalmente con un grande movimento immobile. (Prendiamo uno di quegli uomini) che, avuta la rivelazione della misteriosa disfatta, non sopportano più di vivere nei falsi sembianti del soggiorno. Innanzitutto cercano di assumere su di sé questo movimento. Vorrebbero allontanarsi personalmente. Vivono ai margini... [Ma] la caduta è forse questo, il non poter più essere un destino personale, ma la sorte di ciascuno in tutti»⁵². Sotto questo riguardo la prima tesi della schizoanalisi è la seguente: ogni investimento è sociale, e si applica comunque ad un campo storico.

Ricordiamo le grandi linee d'una formazione molare o di una forma di gregarietà. Esse operano un'unificazione, una totalizzazione delle forze molecolari per accumulo statistico sottoposto alle leggi dei grandi numeri. Quest'unità può essere quella biologica di una *species* o l'unità strutturale di

un socius: un organismo, sociale o vivente, è composto come un tutto, come un oggetto globale o completo. Appunto rispetto a questo nuovo ordine gli oggetti parziali d'ordine molecolare appaiono come una mancanza, e contemporaneamente si dice che il tutto stesso manca agli oggetti parziali: così il desiderio sarà saldato alla mancanza. I mille tagli flusso che definiscono la dispersione positiva di una molteplicità molecolare vengono ripiegati su vacuoli di mancanza che operano questa saldatura in un insieme statistico d'ordine molare. In questo senso Freud mostrava bene come si passasse dalle molteplicità psicotiche di dispersione, fondate sui tagli o schize, a grandi vacuoli determinati globalmente, del tipo nevrosi e castrazione: il nevrotico ha bisogno d'un oggetto globale rispetto al quale gli oggetti parziali possono essere determinati come mancanza e reciprocamente⁵³. Ma, più generalmente, è la trasformazione statistica della molteplicità molecolare ad organizzare la mancanza su grande scala. Una tale organizzazione appartiene essenzialmente all'organismo biologico o sociale, species o socius. Non c'è società che non disponga la mancanza entro di sé, con mezzi variabili che le son propri (questi mezzi non sono gli stessi, per esempio, in una società di tipo dispotico, o in una società capitalistica ove l'economia di mercato li porta ad un grado di perfezione sino ad allora sconosciuto). È appunto questa saldatura del desiderio con la mancanza ad assegnare al desiderio fini, scopi ed intenzioni collettivi e personali, mentre il desiderio preso nell'ordine reale della sua produzione si comporta come fenomeno molecolare sprovvisto di scopo e di intenzione. Non bisogna quindi credere che l'accumulo statistico sia un risultato del caso, un risultato a caso. Esso è al contrario il risultato di una selezione che si esercita sugli elementi del caso. Quando Nietzsche dice che la selezione si esercita per lo più *a vantaggio del gran numero*, annuncia un'intuizione fondamentale che ispirerà il pensiero moderno. Vuol dire infatti che i grandi numeri o i grandi insiemi non preesistono ad una pressione selettiva che ne metterebbe in luce le linee singolari, ma che, proprio al contrario, essi nascono da questa pressione selettiva che schiaccia, elimina o regolarizza le singolarità. Non è la selezione a presupporre una gregarità primaria, ma la gregarità a presupporre la selezione, e a derivarne. La «cultura» come processo selettivo di marcatura o d'iscrizione inventa i grandi numeri a vantaggio dei quali essa opera. Ecco perché la statistica non è funzionale, ma strutturale, e riguarda catene di fenomeni che la selezione ha già posto in uno stato di dipendenza parziale (catene di Markov). Lo si vede anche nel codice genetico. In altri termini, le gregarità non sono mai indifferenti, ma rinviano a forme qualificate che le producono per selezione creatrice. L'ordine non è: gregarità —» selezione, ma al contrario molteplicità molecolare —» forme di gregarità che esercitano la selezione —» insiemi molari o gregari che ne derivano.

Cosa sono queste forme qualificate, «formazioni di sovranità», come diceva Nietzsche, che svolgono la funzione di oggettività totalizzanti, unificanti, significanti, fissando le organizzazioni, le mancanze, gli scopi? Sono i corpi pieni che determinano i vari modi del socius, veri e propri insiemi pesanti della terra, del despota, del capitale. Corpi pieni o materie vestite, che si distinguono dal corpo pieno senza organi o dalla materia nuda della produzione desiderante molecolare. Se ci si chiede donde provengano queste forme di *potenza*, è evidente che non si spiegano con alcun fine, alcuno scopo, poiché sono esse che fissano scopi e fini. La forma o qualità di tale o tal'altro socius, corpo della terra, corpo del despota, corpo del capitale-danaro, dipendono da uno stato o da un grado di sviluppo intensivo delle forze produttive in quanto definiscono un uomo-natura indipendente da tutte le formazioni sociali, o meglio comune a tutte (quel che i marxisti definiscono «i dati del lavoro utile»). Dunque la forma stessa o qualità del socius è prodotta, ma come l'ingenerato, cioè come il presupposto naturale o divino della produzione corrispondente a questo o quel grado, produzione, cui conferisce un'unità strutturale e degli scopi apparenti, su cui si piega e di cui si appropria le forze, determinando le selezioni, gli accumuli, le attrazioni senza di cui queste non

assumerebbero un carattere sociale. Proprio in questo senso la produzione sociale è la produzione desiderante stessa in *determinate condizioni*. Queste condizioni determinate sono dunque le condizioni di gregarietà come socius o corpo pieno nelle quali le formazioni molecolari costituiscono insiemi molari.

Possiamo allora precisare la seconda tesi della schizoanalisi si distinguono negli investimenti sociali l'investimento libidinale inconscio di gruppo o di desiderio, e l'investimento preconsciouso di classe o di interesse. Quest'ultimo passa attraverso i grandi scopi sociali, e riguarda l'organismo e gli organi collettivi, compresi i vuoti di mancanza predisposti. Una classe è definita da un regime di sintesi, uno stato di connessioni globali, di disgiunzioni esclusive, di congiunzioni residue che caratterizzano l'insieme considerato. L'appartenenza ad una classe rinvia al ruolo nella produzione o nell'antiproduzione, al posto nell'iscrizione, alla parte che spetta ai soggetti. Lo stesso interesse preconsciouso di classe rinvia dunque ai prelievi di flussi, agli stacchi di codice, ai resti o redditi soggettivi. Ed è vero che, da questo punto di vista, un insieme non comporta *praticamente* che una sola classe, quella che ha un interesse per un tal regime. L'altra classe non può costituirsi che attraverso un controinvestimento che crea il suo proprio interesse in funzione di nuovi scopi sociali, di nuovi organi e mezzi, di un nuovo stato possibile di sintesi sociali. Donde la necessità per l'altra classe d'essere rappresentata da un apparato di partito che fissi questi scopi e questi mezzi, ed operi nel campo del preconsciouso un taglio rivoluzionario (per esempio, il taglio leninista). In questo campo degli investimenti preconsciousi di classe o di interesse, è dunque facile distinguere quel che è reazionario, o riformistico, o rivoluzionario. Ma quelli che hanno interesse, in questo senso, sono sempre in numero più ristretto di quelli al cui interesse, in qualche modo, «la si fa», tra l'altro rappresentandolo: la classe dal punto di vista della prassi è infinitamente meno numerosa o meno estesa della classe presa nella sua determinazione teorica. Donde le contraddizioni sussistenti in seno alla classe dominante, cioè alla classe *tout court*. Questo è evidente nel regime capitalistico ove, per esempio, l'accumulo primitivo non può prodursi se non a vantaggio d'una frazione ristretta dell'insieme della classe dominante⁵⁴. Ma non è meno evidente per la rivoluzione russa con la sua formazione di un apparato di partito.

Questa situazione non basta per nulla a risolvere il problema seguente: perché molti tra coloro che hanno o dovrebbero avere un interesse oggettivo rivoluzionario mantengono un investimento preconsciouso di tipo reazionario? E, più di rado, come riescono certuni, il cui interesse è oggettivamente reazionario, ad operare un investimento preconsciouso rivoluzionario? Bisogna forse invocare in un caso una sete di giustizia, una posizione ideologica giusta, come una visuale buona e giusta, e nell'altro caso un accecamento, frutto di un inganno o di una mistificazione ideologica? I rivoluzionari dimenticano spesso, o non riconoscono volentieri, che si vuole e si fa la rivoluzione per desiderio, non per dovere. Qui, come altrove, il concetto di ideologia è un concetto esecrabile che nasconde i veri problemi, sempre relativi all'organizzazione. Reich, nel momento stesso in cui poneva la questione più profonda, «perché le masse hanno desiderato il fascismo?», si è accontentato di rispondere invocando l'ideologico, il soggettivo, l'irrazionale, il negativo e l'inibito, proprio perché rimaneva prigioniero di concetti derivati che lo fecero poi fallire nell'aspirazione ad una psichiatria rivoluzionaria, gli impedirono di vedere come il desiderio facesse parte dell'infrastruttura, e lo rinchiusero nella dualità dell'oggettivo e del soggettivo (la psicanalisi era di conseguenza rimandata all'analisi del soggettivo definito dall'ideologia). Ma tutto è soggettivo o oggettivo, come si vorrà. La distinzione non è qui: la distinzione da fare passa tra l'infrastruttura economica stessa e i suoi investimenti.

L'economia libidinale non è meno oggettiva dell'economia politica; e quest'ultima non è meno

sogettiva di quella libidinale, benché entrambe corrispondano a due modi di investimento diverso della stessa realtà come realtà sociale. C'è un investimento libidinale inconscio di desiderio che non coincide necessariamente con gli investimenti preconsoci d'interesse, e che spiega come questi possano venir turbati, pervertiti nella «più cupa organizzazione», al disotto di ogni ideologia.

L'investimento libidinale non riguarda il regime delle sintesi sociali, ma il grado di sviluppo delle forze o energie da cui queste sintesi dipendono. Non riguarda i prelievi, stacchi o resti operati da queste sintesi, ma la natura dei flussi e dei codici che le condizionano. Non riguarda gli scopi e i mezzi sociali, ma il corpo pieno come socius, la formazione di sovranità o la forma di potenza in se stessa, che è sprovvista di senso e di scopo, poiché sensi e scopi ne derivano, e non il contrario. Gli interessi ci predispongono magari a questo o a quell'investimento libidinale, ma non si confondono con esso. Ancor più, è l'investimento libidinale inconscio ad indurci a cercare il nostro interesse da una parte piuttosto che dall'altra, a drizzare i nostri scopi su tale strada, persuasi come siamo che proprio là stanno le nostre possibilità di successo, dal momento che l'amore ci spinge. Le sintesi manifeste sono solo i gradimetri preconsoci d'un grado di sviluppo, gli interessi e gli scopi apparenti sono solo gli esponenti preconsoci d'un corpo pieno sociale. Come dice Klossowski nel suo profondo commento a Nietzsche, una forma di potenza si confonde con la forma di violenza che esercita per la sua stessa assurdità, ma non può esercitare questa violenza se non assegnando scopi e sensi condivisi anche dagli elementi più asserviti: «Le formazioni sovrane non avranno altro intento che quello di mascherare l'assenza di scopo e di senso della loro sovranità attraverso lo scopo organico della loro creazione», e di convertire così l'assurdità in spiritualità⁵⁵. Ecco perché è così vano cercar di distinguere quel che è razionale e quel che è irrazionale in una società. Certo, il ruolo, il posto, la parte che si ha in una società e che si eredita in funzione delle leggi della riproduzione sociale, spingono la libido ad investire un certo socius in quanto corpo pieno, una certa potenza assurda di cui siamo partecipi o abbiamo la probabilità di essere partecipi per via degli scopi e degli interessi. Rimane il fatto che c'è un amore disinteressato della macchina sociale, della forma di potenza e del grado di sviluppo in se stessi, anche in chi vi ha interesse, e per di più li ama con un amore diverso da quello del proprio interesse, ed anche in chi non ha interesse, e sostituisce a questo controinteresse la forza di uno strano amore. Flussi che scorrono sul corpo pieno poroso di un socius: ecco l'oggetto del desiderio, più alto di tutti gli scopi. Non vi sarà mai abbastanza scorrere, tagliare, codificare, e in quel modo lì! Com'è bella la macchina! L'ufficiale della *Colonia penale* mostra cosa possa essere l'investimento libidinale intenso di una macchina che non è solo tecnica, ma sociale, attraverso cui il desiderio desidera la propria repressione. Abbiamo visto come la macchina capitalistica costituisca un sistema sociale d'immanenza orlato da un gran flusso mutante, non possessivo e non posseduto, che scorreva sul corpo pieno del capitale e formava una potenza assurda. Ognuno nella sua classe e nella sua persona riceve qualcosa di questa potenza, o ne è escluso, nella misura in cui il gran flusso si converte in redditi, redditi di salari o di aziende, che definiscono scopi e sfere d'interesse, prelievi, stacchi e parti. Ma l'investimento stesso del flusso e della sua assiomatica, che non esige certo alcuna conoscenza precisa d'economia politica, appartiene alla libido inconscia in quanto presupposta dagli scopi. Si vedono i più sfavoriti, i più esclusivi, investire con passione il sistema che li opprime, ove *trovano* sempre un interesse, perché lo cercano e lo misurano proprio là. L'interesse segue sempre. L'antiproduzione sciamana nel sistema: si amerà l'antiproduzione di per se stessa, e si amerà il modo in cui il desiderio reprime se stesso nel grande insieme capitalistico. Reprimere il desiderio, non solo per gli altri, ma in se stessi, essere il poliziotto degli altri e di se stessi, ecco quel che fa arrappare; e non si tratta di ideologia, ma di economia. Il capitalismo raccoglie e possiede la potenza dello scopo e dell'interesse (il *potere*), ma

nutre un amore disinteressato per la potenza assurda e non posseduta della macchina. Oh, certo, il capitalista non lavora per sé e per i suoi figli ma per l'immortalità del sistema. Violenza senza scopo, gioia, pura gioia di sentirsi un congegno della macchina, attraversati dai flussi, tagliati dalle schize. Mettersi nella posizione in cui si è, così, attraversati, tagliati, inculati dal socius, cercare il buon posto ove, secondo i fini e gli interessi che ci vengono assegnati, si senta passare qualcosa che non ha né interesse né scopo. Una sorta d'arte per l'arte della libido, un gusto per il lavoro ben fatto, ciascuno al suo posto, il banchiere, il poliziotto, il soldato, il burocrate, e perché no, l'operaio, il sindacalista... il desiderio beante...

Ora, non solo l'investimento libidinale del campo sociale può turbare l'investimento d'interesse, e costringere i più sfavoriti, i più sfruttati, a cercare i loro scopi nella macchina repressiva, ma quel che è rivoluzionario o reazionario nell'investimento preconsciouso d'interesse non coincide con quel che è tale nell'investimento libidinale inconscio. Un investimento preconsciouso rivoluzionario riguarda nuovi scopi, nuove sintesi sociali, un nuovo potere. Ma è possibile che almeno una parte della libido inconscia continui ad investire il vecchio corpo, la vecchia forma di potenza, i suoi codici, i suoi flussi. Questo è tanto più facile, e la contraddizione è tanto meglio mascherata, in quanto uno stato di forze non ha il sopravvento su quello vecchio senza conservare o resuscitare il vecchio corpo pieno come territorialità residua e subordinata (così il modo in cui la macchina capitalista risuscita l'Urstaat dispotico, o in cui la macchina socialista conserva un capitalismo monopolistico di Stato e di mercato). Ma c'è qualcosa di più grave: anche quando la libido sposa il nuovo corpo, la nuova potenza che corrisponde agli scopi e alle sintesi effettivamente rivoluzionarie dal punto di vista del preconsciouso, non è detto che l'investimento libidinale inconscio stesso sia rivoluzionario. Non sono infatti gli stessi tagli a passare a livello dei desideri inconsci e degli interessi preconsciousi. Il taglio rivoluzionario preconsciouso è sufficientemente definito dalla promozione di un socius come corpo pieno che porta nuovi scopi, come forma di potenza o formazione di sovranità che subordina a se stessa la produzione desiderante in nuove condizioni. Ma, benché la libido inconscia sia incaricata di investire questo socius, il suo investimento non è necessariamente rivoluzionario nello stesso senso dell'investimento preconsciouso. In effetti, il taglio rivoluzionario inconscio implica, per quanto lo riguarda, il corpo senza organi come limite del socius che la produzione desiderante a sua volta subordina a se stessa, nella condizione di una potenza rovesciata, d'una subordinazione rovesciata. La rivoluzione preconsciousa rinvia a un nuovo regime di produzione sociale che crea, distribuisce e soddisfa nuovi scopi ed interessi; ma la rivoluzione inconscia non rimanda solo al socius che condiziona questo mutamento come forma di potenza, ma rinvia in questo socius al regime della produzione desiderante come potenza rovesciata sul corpo senza organi. Non si tratta dello stesso stato dei flussi e delle schize: in un caso il taglio avviene tra due socii, di cui il secondo viene valutato dalla sua capacità di introdurre i flussi di desiderio in un nuovo codice o in una nuova assiomatica d'interesse; nell'altro caso il taglio avviene nel socius stesso, nella misura in cui è in grado di far passare i flussi di desiderio secondo linee di fuga positive, e di incrociarle secondo tagli di tagli produttivi. Il principio più generale della schizoanalisi è che, sempre, il desiderio è costitutivo di un campo sociale. In ogni modo appartiene all'infrastruttura, non alla ideologia: il desiderio è nella produzione come produzione sociale, così come la produzione è nel desiderio come produzione desiderante. Ma queste formule possono essere intese in due modi, a seconda che il desiderio sia asservito ad un insieme molare strutturato ch'esso costituisce con una certa forma di potenza o di gregarietà, o a seconda ch'esso assoggetti il grande insieme alle molteplicità funzionali ch'esso stesso forma su scala molecolare (in un caso o nell'altro, non si tratta più né di persone né di individui). Ora, se il taglio libidinale preconsciouso appare al primo livello, e viene definito dalle

caratteristiche di un nuovo insieme, il taglio inconscio o libidinale appartiene al secondo livello e viene definito dal ruolo motore della produzione desiderante e dalla posizione delle sue molteplicità. È comprensibile dunque che un gruppo possa essere rivoluzionario dal punto di vista dell'interesse di classe e dei suoi investimenti preconsce, ma non esserlo, e rimanere anzi fascista e poliziesco, dal punto di vista dei suoi interessi libidinali. Interessi preconsce realmente rivoluzionari non implicano necessariamente investimenti inconsci della stessa natura; un apparato d'interesse non vale mai in quanto macchina di desiderio.

Un gruppo rivoluzionario quanto al preconsce rimane un *gruppo assoggettato*, anche se conquista il potere, nella misura in cui questo potere stesso rinvia ad una forma di potenza che continua ad asservire ed a schiacciare la produzione desiderante. Nel momento stesso in cui è rivoluzionario preconsce, un tal gruppo manifesta già tutti i caratteri inconsci d'un gruppo assoggettato: la subordinazione ad un socius come supporto fisso che si attribuisce le forze produttive, ne estrae e ne assorbe il plusvalore; la propagazione dell'antiproduzione e degli elementi mortiferi nel sistema che si sente e si vuole tanto più immortale; i fenomeni di «superegoizzazione», di narcisismo e di gerarchia di gruppo, i meccanismi di repressione del desiderio. Un *gruppo soggetto*, al contrario, è quello i cui investimenti libidinali sono in sé rivoluzionari; esso fa penetrare il desiderio nel campo sociale, e subordina il socius o la forma di potenza alla produzione desiderante; produttore di desiderio e desiderio che produce, esso inventa formazioni sempre mortali che scongiurano in esso la propagazione di un istinto di morte; alle determinazioni simboliche di assoggettamento esso oppone coefficienti reali di transversalità, senza gerarchia o superego di gruppo. Quel che complica tutto, è vero, è che gli stessi uomini possono appartenere alle due sorte di gruppi in rapporti diversi (Saint-Just, Lenin). Oppure che uno stesso gruppo possa presentare le due caratteristiche contemporaneamente, in situazioni diverse ma coesistenti. Un gruppo rivoluzionario può aver già assunto la forma di un gruppo assoggettato, ed essere tuttavia indotto, in certe condizioni, a svolgere ancora il ruolo di un gruppo-soggetto. Non si cessa di passare da un tipo di gruppo all'altro. I gruppi-soggetto non cessano di derivare per rottura dei gruppi assoggettati: essi fanno passare il desiderio, e lo incrociano sempre più lontano, varcando il limite, riconducendo le macchine sociali alle forze elementari del desiderio che le formano⁵⁶.

Ma, inversamente, essi non cessano anche di rinchiudersi, di rimodellarsi ad immagine dei gruppi assoggettati: ristabilendo limiti interni, riformando un gran taglio che i flussi non oltrepasseranno, non varcheranno, subordinando le macchine desideranti all'insieme repressivo ch'esse costituiscono su grande scala. C'è una velocità di assoggettamento che si contrappone ai coefficienti di transversalità; e quale rivoluzione non prova la tentazione di rivolgersi contro i "suoi gruppi-soggetto, qualificati come anarchici o irresponsabili, e di liquidarli? Come scongiurare il pendio funesto che fa passare un gruppo dai suoi investimenti libidinali rivoluzionari a investimenti rivoluzionari che non sono più se non preconsce o d'interesse, poi a investimenti preconsce che non sono più se non riformistici? E inoltre, ove situare questo o quel gruppo? Ha mai avuto investimenti inconsci rivoluzionari? Il gruppo surrealista, col suo fantastico assoggettamento, il suo narcisismo e il suo superego? (Capita che un uomo solo funzioni come flusso-schiza, come gruppo-soggetto, per rottura col gruppo assoggettato da cui si esclude o viene escluso: Artaud lo schizo). E il gruppo psicanalitico, ove situarlo in questa complessità degli investimenti sociali? Ogni volta che ci si chiede quando cominci ad andar male, bisogna sempre risalire più indietro. Freud come superego di gruppo, nonno edipizzante, che instaura Edipo come limite interno, con ogni sorta di piccoli Narcisi intorno, e Reich il marginale, che traccia una tangente di deterritorializzazione, che fa passare flussi di desiderio, che spezza il limite, che oltrepassa il muro. Ma non si tratta solo di letteratura o anche

di psicanalisi. Si tratta di politica, benché non ci sia di mezzo, come vedremo, alcun *programma*.

Il compito della schizoanalisi è dunque di arrivare agli investimenti di desiderio inconscio del campo sociale, in quanto si distinguono dagli investimenti preconsoci di interesse, e possono non solo contrariarli, ma coesistere con essi in modi opposti. Nel conflitto di generazioni, si sentono dei vecchi rimproverare ai giovani, nel modo più malevolo, di far passare i loro desideri (macchina, credito, prestito, relazioni ragazze-ragazzi) prima del loro interesse (lavoro, risparmio, buon matrimonio). Ma, in quel che sembra agli altri desiderio grezzo, ci sono ancora complessi di desiderio e di interesse, e un misto di forme appunto reazionarie e vagamente rivoluzionarie sia dell'uno che dell'altro. La situazione è assolutamente ingarbugliata. Sembra che la schizoanalisi non possa disporre che di indici - indici macchinici - per sdipanare, a livello dei gruppi o degli individui, gli investimenti libidinali del campo sociale. Ora, sotto questo aspetto, è la sessualità a costituire gli indici. Non che la sessualità si giudichi dagli oggetti, scopi o fonti delle pulsioni sessuali che animano un individuo o un gruppo; di certo, le perversioni, ed anche l'emancipazione sessuale, non conferiscono alcun privilegio, sinché la sessualità rimane rinchiusa nello «sporco piccolo segreto». Si ha un bel render noto il segreto, esigere il proprio diritto alla pubblicità; si può anche disinfettarlo, trattarlo in modo scientifico o psicanalitico, si rischia piuttosto di uccidere il desiderio, o di inventare per esso forme di liberazione più tette della più repressiva prigione - finché non si è strappata la sessualità alla categoria del segreto anche pubblico, anche disinfettato, cioè all'origine edipico-narcisistica che le viene imposta come menzogna che non può renderla che cinica, vergognosa o mortificata. È una menzogna pretendere di liberare la sessualità, e di reclamare per essa dei diritti sull'oggetto, lo scopo e la fonte, pur mantenendo i flussi corrispondenti nei limiti di un codice edipico (conflitto, regressione, soluzione, sublimazione di Edipo...), e continuando ad imporle una forma o motivazione familiaristica e masturbatoria che rende vana in anticipo ogni prospettiva di liberazione. Nessun «fronte omosessuale», per esempio, è possibile, finché l'omosessualità è colta in un rapporto di disgiunzione esclusiva con l'eterosessualità, che le riferisce entrambe ad una matrice edipica e castratoria comune, incaricata di assumere solo la loro differenziazione in due serie non comunicanti, invece di far apparire la loro inclusione reciproca e la loro comunicazione trasversale nei flussi decodificati del desiderio (disgiunzioni incluse, connessioni locali, congiunzioni nomadi). Insomma, la repressione sessuale, più tenace che mai, sopravviverà a tutte le pubblicazioni, manifestazioni, emancipazioni, proteste, quanto alla libertà degli oggetti, scopi e fonti, finché la sessualità sarà mantenuta, coscientemente o meno, entro le coordinate narcisistiche, edipiche e castratorie sufficienti ad assicurare il trionfo dei censori più rigorosi, delle brave persone in grigio di cui parlava Lawrence.

Lawrence mostra profondamente come la sessualità, compresa la castità, sia una faccenda di flussi, «un'infinità di flussi diversi ed anche opposti». Tutto dipende dal modo in cui questi flussi, qualunque siano l'oggetto, la fonte e lo scopo, vengono codificati, tagliati secondo figure costanti, o al contrario presi in catene di decodificazione che li incrociano secondo punti mobili e non figurativi (i flussi-schize). Lawrence ce l'ha con la povertà delle immagini identiche immobili, ruoli figurativi che sono altrettante allacciature sui flussi di sessualità: «fidanzata, amante, moglie, madre» - si potrebbe anche dire «omosessuali, eterosessuali», ecc. - tutti questi ruoli sono distribuiti sul triangolo edipico, padre-madre-io, un io rappresentativo essendo supposto definirsi in funzione delle rappresentazioni padre-madre, per fissazione, regressione, assunzione, sublimazione. E tutto questo con quale regola? La regola del gran Fallo che nessuno possiede, significante dispotico che anima la più miserabile lotta, comune assenza per tutte le esclusioni reciproche ove i flussi si inaridiscono, disseccati dalla cattiva coscienza e dal risentimento. «Porre la donna su un piedestallo, o al contrario

renderla indegna di una qualunque importanza: farne una donna di casa *modello*, una madre o una sposa *modello*, sono semplicemente dei mezzi per sfuggire ad ogni contatto con essa. *Una donna non raffigura qualcosa, non è una personalità distinta e definita...* Una donna è una strana e dolce vibrazione dell'aria, che viene avanti, inconsapevole ed ignorata, alla ricerca d'una vibrazione che le risponda. Oppure è una vibrazione penosa, discorde e dura all'orecchio che procede ferendo tutti quelli che trova sotto mano. *Lo stesso dicasi per l'uomo*⁵⁷. Non ci si burla troppo in fretta del panteismo dei flussi presenti in testi di questo genere: non è facile disedipizzare anche la natura, anche i paesaggi, così come ha fatto Lawrence. La differenza fondamentale tra la psicanalisi e la schizoanalisi è questa: la schizoanalisi arriva ad un inconscio non figurativo e non simbolico, puro figurale astratto nel senso in cui si parla di pittura astratta, flussi-schize o reale-desiderio, presi al di sotto delle condizioni minimali di identità.

Cosa fa la psicanalisi, e innanzitutto cosa fa Freud, se non mantenere la sessualità sotto il giogo mortifero del piccolo segreto, pur trovando un espediente medico per renderlo pubblico, per farne il segreto di Pulcinella, l'Edipo analitico? Ci dicono: via, è così normale, sono tutti così, ma ci si continua a fare della sessualità la stessa idea umiliante ed avvilita, la stessa idea figurativa *dei censori*. La psicanalisi non ha certamente compiuto la sua rivoluzione pittorica. C'è una tesi cui Freud tiene assai: la libido non investe il campo sociale in quanto tale se non a condizione di desessualizzarsi e di sublimarsi. E ci tiene tanto proprio perché vuole prima di tutto mantenere la sessualità nell'ambito ristretto di Narciso e di Edipo, dell'io e della famiglia. Di conseguenza, ogni investimento libidinale sessuale di dimensione sociale gli sembra attestare uno stato patogeno, «fissazione» al narcisismo, o «regressione» ad Edipo e agli stadi preedipici, attraverso cui si spiegheranno tanto l'omosessualità come pulsione rinforzata quanto la paranoia come mezzo di difesa⁵⁸. Abbiamo visto al contrario che ciò che la libido investiva, attraverso gli amori e la sessualità, è il campo sociale stesso nelle sue determinazioni economiche, politiche, storiche, razziali, culturali, ecc.: la libido non cessa di delirare la storia, i continenti, i regni, le razze, le culture. Non che convenga mettere le rappresentazioni storiche al posto delle rappresentazioni familiari dell'inconscio freudiano, o addirittura degli archetipi di un inconscio collettivo. Si tratta solo di constatare che le nostre scelte amorose avvengono all'incrocio di «vibrazioni», che cioè esprimono connessioni, disgiunzioni, congiunzioni di flussi che attraversano una società, vi entrano e ne escono, collegandola ad altre società, antiche o contemporanee, lontane o scomparse, morte o a venire, Afriche ed Orienti, sempre col filo sotterraneo della libido. Non figure o statue geostoriche (ancorché il nostro apprendistato si faccia più facilmente con esse, con libri, storie, riproduzioni, che con la mamma), ma flussi e codici di socius che non raffigurano niente, che *designano* solo zone di intensità libidinale sul corpo senza organi, e che vengono emessi, captati, intercettati dall'essere che siamo allora indotti ad amare, come un punto-segno, un punto singolare in tutta la rete del corpo intensivo che risponde alla Storia, che vibra con essa. La *Gradiva*, mai Freud è andato così lontano... Insomma, i nostri investimenti libidinali del campo sociale, reazionari o rivoluzionari, sono così ben nascosti, così ben inconsci, così ben ricoperti dagli investimenti preconsoci, che non appaiono se non nelle nostre scelte sessuali amorose. Un amore non è reazionario o rivoluzionario, ma è l'indice del carattere reazionario o rivoluzionario degli investimenti sociali della libido. I rapporti sessuali desideranti tra uomo e donna (o tra uomo e uomo, o tra donna e donna) sono l'indice di rapporti sociali tra uomini. Gli amori e la sessualità sono esponenti e gradimetri, questa volta inconsci, degli investimenti libidinali del campo sociale. Ogni essere amato o desiderato vale in quanto agente di enunciazione collettiva. E non è certo la libido, come credeva Freud, a dover desessualizzarsi e sublimarsi per investire la società e i suoi flussi; sono al contrario l'amore, il desiderio e i loro

flussi a manifestare il carattere immediatamente sociale della libido non sublimata e dei suoi investimenti sessuali.

A quelli che cercano un argomento di tesi sulla psicanalisi, non si dovrebbero consigliare vaste considerazioni sull'epistemologia analitica, ma soggetti modesti e rigorosi come: la teoria delle domestiche o della servitù nel pensiero di Freud. Qui stanno i veri indici. Infatti, riguardo alle domestiche, ovunque presenti nei casi studiati da Freud, si manifesta nel pensiero freudiano un'esitazione esemplare, troppo presto risolta a vantaggio di ciò che diventerà un dogma della psicanalisi. Philippe Girard, in osservazioni inedite che ci sembrano avere una grande portata, pone il problema a più livelli. In primo luogo Freud scopre il «suo proprio» Edipo in un contesto sociale complesso che mette in gioco il fratellastro primogenito del ramo familiare ricco, e la domestica ladra in quanto donna povera. In secondo luogo, il romanzo familiare e l'attività fantasmatica in generale saranno presenti in Freud come una vera e propria deriva del campo sociale, ove si sostituiscono ai genitori persone di *rango più elevato o meno elevato* (figlio di principessa rapito dagli zingari, o figlio di povero raccolto da borghesi); Edipo lo faceva già, quando accampava un'umile nascita e genitori domestici. In terzo luogo, l'Uomo dai topi non solo insedia la sua nevrosi in un campo sociale determinato da un capo all'altro come militare, non solo la fa ruotare attorno ad un supplizio che deriva dall'Oriente, ma in questo campo stesso la fa andare da un polo all'altro costituiti dalla *donna ricca e dalla donna povera*, in una strana comunicazione inconscia con l'inconscio del padre. Lacan è stato il primo a sottolineare questi temi che bastano per mettere in discussione tutto l'Edipo; egli mostra l'esistenza di un «complesso sociale» in cui il soggetto ora tende ad assumere il proprio ruolo, ma a prezzo d'uno sdoppiamento dell'oggetto sessuale in donna ricca e donna povera, ora assicura l'unità dell'oggetto, ma a prezzo questa volta d'uno sdoppiamento della «sua propria funzione sociale», all'altra estremità della catena. In quarto luogo, l'Uomo dai lupi manifesta un gusto decisivo per la donna povera, la contadina carponi che sta lavando la biancheria o la cameriera che lava il pavimento⁵⁹. Ora, il problema fondamentale a proposito di questi testi è il seguente: occorre forse scorgere, in tutti questi investimenti *sessuali-sociali* della libido e in queste scelte oggettuali, semplici dipendenze di un Edipo familiare? Bisogna proprio ad ogni costo salvare Edipo interpretandoli come difese contro l'incesto (così il romanzo familiare, o l'augurio di Edipo stesso di essere nato da genitori poveri che lo disculperebbero)? Bisogna intenderli come compromessi e sostituti dell'incesto (così nell'Uomo dai lupi le contadine come sostituto della sorella, con lo stesso nome, o la persona carponi, che sta lavorando, come sostituto della madre sorpresa nel coito; e nell'Uomo dai topi la ripetizione mascherata della situazione paterna, salvo ad arricchire o ad ingrossare Edipo d'un quarto termine «simbolico» (incaricato di render conto degli sdoppiamenti attraverso cui la libido investe il campo sociale)? Freud sceglie decisamente questa direzione; tanto più fermamente in quanto, com'egli stesso confessa, vuol regolare i conti con Jung e Adler. E, dopo aver constatato nell'Uomo dai lupi la presenza di una «tendenza ad abbassare» la donna come oggetto di amore, conclude che si tratta solo di una «razionalizzazione», e che la «determinazione reale e profonda» ci riconduce come sempre alla sorella, alla mamma, considerate come unici «moventi puramente erotici»! E, riprendendo l'eterna canzone di Edipo, l'eterna ninnananna, scrive: «Il bambino si pone al di sopra delle differenze sociali che, per lui, non significano un gran che, e inserisce persone di condizione inferiore nella serie dei genitori quando queste persone lo amano come i suoi genitori»⁶⁰.

Ricadiamo sempre nella falsa alternativa ove Freud fu condotto da Edipo, prima di rafforzare le sue opinioni nella polemica con Jung e Adler: o, dice, abbandonerete la posizione sessuale della libido a vantaggio d'una volontà di potenza individuale e sociale, o d'un inconscio collettivo

preistorico — oppure riconoscerete Edipo, ne farete la dimora sessuale della libido, e farete di papà-mamma il «movente puramente erotico». Edipo, pietra di paragone dello psicanalista puro per arrotarvi il coltello sacro della *castrazione riuscita*. Qual'era tuttavia l'altra direzione, intravista per un attimo da Freud a proposito del romanzo familiare, prima che la trappola edipica si richiudesse? La direzione ritrovata, almeno ipoteticamente, da Philippe Girard: non c'è famiglia in cui non vengano disposti dei vacuoli, ove non passino tagli extrafamiliari, nei quali la libido si riversa per investire sessualmente il non-familiare, cioè *l'altra classe* determinata sotto le specie empiriche del «più ricco» o del «più povero», e talora di entrambi contemporaneamente. Il grande Altro, indispensabile alla posizione di desiderio, non sarebbe per caso l'Altro sociale, la differenza sociale intesa ed investita come non-famiglia in seno alla famiglia stessa? L'altra classe non è per nulla colta dalla libido come un'immagine magnificata e miserabilizzata della madre, ma come l'estraneo, non-madre, non-padre, non-famiglia, *indice di quel che c'è di non umano nel sesso*, senza di che la libido non monterebbe le sue macchine desideranti. La lotta di classe passa al centro della prova di desiderio. Il romanzo familiare non è certo un derivato di Edipo; è piuttosto Edipo a costituire una deriva del romanzo familiare, e, quindi, del campo sociale. Non si tratta di negare l'importanza del coito parentale, e della posizione della madre; ma, quando questa posizione la fa somigliare ad una donna che lava il pavimento, o ad un animale, cosa autorizza Freud a dire che l'animale o la cameriera stanno per la madre, indipendentemente dalle differenze sociali o generiche, invece di concludere che la madre funziona anche come qualcosa di diverso da una madre, e che suscita nella libido del bambino tutto un investimento sociale differenziato e, nello stesso tempo, un rapporto col sesso non umano? Che la madre infatti lavori o no, che la madre sia d'origine più ricca o più povera del padre, tutto questo costituisce tagli e flussi che attraversano la famiglia, ma che la superano da ogni parte non essendo familiari. Dall'inizio ci stiamo chiedendo se la libido conosca padre e madre, o se faccia funzionare i genitori come tutt'al-tra cosa, agenti di produzione in relazione con altri agenti nella produzione sociale-desiderante. Dal punto di vista dell'investimento libidinale, non solo i genitori sono aperti sull'altro, ma sono essi stessi ritagliati e sdoppiati dall'altro che li de-familiarizza secondo le leggi della produzione sociale e della produzione desiderante: la madre stessa funziona come donna ricca o donna povera, domestica o principessa, bella ragazza o racchia, animale o vergine santa, ed entrambi al contempo. Tutto passa nella macchina che fa esplodere le determinazioni propriamente familiari. Quel che la libido orfana investe è un campo di desiderio sociale, un campo di produzione e di antiproduzione con i suoi tagli ed i suoi flussi, ove i genitori sono presi in funzioni e ruoli non parentali confrontati ad altri ruoli e ad altre funzioni. Questo significa forse che i genitori in quanto tali non hanno ruolo inconscio? Certo che ne hanno, ma in due modi ben determinati che li privano ancor più della loro supposta autonomia. Conformemente alla distinzione istituita dagli embriologi a proposito dell'uovo tra lo stimolo e l'organizzatore, i genitori sono *stimoli di valore qualunque*, che effettuano la ripartizione dei gradienti e delle zone di intensità sul corpo senza organi: rispetto a loro si situano in ogni caso la ricchezza e la povertà, il più ricco e il più povero relativi, come forme empiriche della differenza sociale - cosicché essi stessi sorgono di nuovo all'interno di questa differenza, ripartiti in questa o in quella zona, ma sotto specie diverse da quelle di genitori. E l'organizzatore è il campo sociale del desiderio, il solo che *designi* le zone d'intensità, con gli esseri che le popolano, e che determini il loro investimento libidinale. In secondo luogo, i genitori come genitori sono termini di applicazione che esprimono il ripiegamento del campo sociale investito dalla libido su ufi insieme finito d'arrivo, ove questa non trova più che vicoli ciechi e blocchi conformemente ai meccanismi di repressione-rimozione che operano nel campo: Edipo, questo è Edipo. In ognuno di questi sensi la terza tesi della

schizoanalisi stabilisce il primato degli investimenti libidinali del campo sociale sull'investimento familiare, sia di fatto che di diritto: stimolo qualunque all'inizio, risultato estrinseco all'arrivo. La relazione con il non-familiare è sempre primaria, sotto forma di sensualità di campo nella produzione sociale, e di sesso non umano nella produzione desiderante (gigantismo e nanismo).

Si ha spesso l'impressione che le famiglie abbiano sin troppo bene intesa la lezione della psicanalisi, anche da lontano o in modo diffuso, in quel che c'è nell'aria: *esse giocano all'Edipo*, alibi sublime. Ma, dietro, c'è una situazione economica, la madre ridotta al lavoro casalingo, o ad un lavoro difficile e senza interesse all'esterno, i figli con l'avvenire incerto, il padre che ne ha piene le tasche di nutrire tutta la baracca, insomma una relazione fondamentale con l'esterno, di cui lo psicanalista si lava le mani, troppo preoccupato che i suoi clienti si trastullino ben bene. Ora, è proprio la situazione economica, la relazione con l'esterno ad essere investita e controinvestita dalla libido come libido sessuale. Si arrapa secondo i flussi e i loro tagli. Si considerino bene un istante le motivazioni che inducono uno a farsi psicanalizzare: si tratta di una situazione di dipendenza economica diventata insopportabile al desiderio, o piena di conflitti per l'investimento di desiderio. Lo psicanalista, che dice tante cose sulla necessità del danaro nella cura, rimane superbamente indifferente alla questione: chi paga? Per esempio, l'analisi rivela i conflitti inconsci di una donna con il marito, ma è il marito che paga l'analisi della moglie. Non è la sola volta che incontriamo la dualità del danaro, come struttura di finanziamento esterna e come mezzo di pagamento interno, con la «dissimulazione» oggettiva ch'essa comporta, essenziale al sistema capitalistico. Ma è interessante trovare questa essenziale dissimulazione miniaturizzata, mentre troneggia nello studio dello psicanalista. L'analista parla di Edipo, della castrazione, del fallo, della necessità di assumere il sesso, come dice Freud, il sesso umano, e della rinuncia della donna al suo desiderio del pene, e della rinuncia dell'uomo alla sua protesta maschile... Noi diciamo che non c'è una donna, un bambino, particolarmente, che possano in quanto tali «assumere» la loro situazione in una società capitalistica, appunto perché tale situazione non ha nulla a che vedere con il fallo e la castrazione, ma riguarda strettamente una dipendenza economica insopportabile. E le donne e i bambini che riescono ad «assumere», ci arrivano solo per vie traverse e determinazioni del tutto distinte dal loro essere-donne ed essere-bambini. Nulla a che vedere con il fallo, ma molto a che vedere con il desiderio, con la sessualità come desiderio. Il fallo non è mai stato infatti né la causa né l'oggetto del desiderio, ma è semplicemente l'apparato per castrazione, la macchina per mettere la mancanza nel desiderio, per inaridire tutti i flussi, e per fare di tutti i tagli *dell'esterno* e *del reale* un unico ed identico taglio *con l'esterno*, con il reale. Dal difuori, ne vien dentro sempre troppo per lo psicanalista, nello studio dell'analista. Anche la scena familiare chiusa gli sembra ancora un esterno eccessivo. Mette avanti allora la scena analitica pura, Edipo e castrazione di studio, che deve costituire la realtà, la prova di se stessa, e che, contrariamente al movimento, si verifica solo non camminando, e non finendo. La psicanalisi è diventata una droga ben abbrutente, ove la più strana dipendenza personale permette ai clienti di dimenticare, il tempo delle sedute sul divano, le dipendenze economiche che li spingono lì (un po' come la decodificazione dei flussi comporta un rafforzamento della servitù). Sanno forse quello che fanno questi psicanalisti che edipizzano donne, bambini, negri, animali? Noi sogniamo di entrare da loro, di aprire le finestre, e di dire: sa di chiuso, un po' di relazione con l'esterno... Il desiderio infatti non sopravvive, una volta tagliato fuori dall'esterno, dai suoi investimenti e controinvestimenti economici e sociali. E se c'è un «movente puramente erotico», per dirla con Freud, non è certo Edipo a raccogliarlo, né il fallo a muoverlo, né la castrazione a trasmetterlo. Il movente erotico, puramente erotico, percorre i quattro angoli del campo sociale ovunque le macchine desideranti si agglutinino e si disperdano nelle macchine sociali, e ovunque, all'incrocio, si

verifichino scelte d'oggetti amorosi, secondo linee di fuga o di integrazione. Partirà Aronne col suo flauto, che non è fallo, ma macchina desiderante e processo di deterritorializzazione?

Supponiamo che ci si conceda tutto: ma ci viene concesso solo come un *dopo*. Solo *dopo* la libido investirebbe il campo sociale, e «farebbe» del sociale e della metafisica. Il che permette di salvare la posizione freudiana di base, secondo cui la libido deve desessualizzarsi per operare tali investimenti, ma comincia con Edipo, io, padre e madre (gli stadi preedipici riferendosi strutturalmente ed escatologicamente all'organizzazione edipica). Abbiamo visto come questa concezione del *dopo* implicasse un controsenso radicale sulla natura dei fattori attuali. Ed infatti: o la libido è presa nella produzione desiderante molecolare, e ignora tanto le persone quanto l'io, anche l'io quasi indifferenziato del narcisismo, poiché i suoi investimenti sono già differenziati, ma secondo il regime prepersonale degli oggetti parziali, delle singolarità, delle intensità, dei congegni e pezzi di macchine del desiderio ove a malapena si riconoscerebbero padre e madre, o io (abbiamo visto come fosse contraddittorio invocare gli oggetti parziali, per farne poi rappresentazioni di personaggi parentali o supporti di relazioni familiari). Oppure la libido investe persone ed un io, ma è già presa in una produzione sociale e in macchine sociali che non li differenziano solo come esseri familiari, ma come derivati dell'insieme molare cui appartengono in quest'altro regime. È vero che il sociale e il metafisico arrivano nello stesso tempo, conformemente ai due sensi simultanei di *processo*, come processo storico di produzione sociale e processo metafisico di produzione desiderante. Ma non arrivano *dopo*. Sempre il quadro di Lindner, ove il grosso ragazzino ha già innestato una macchina desiderante su una macchina sociale, cortocircuitando i genitori che possono intervenire solo come agenti di produzione e di antiproduzione in un caso come nell'altro. Non c'è che del sociale e del metafisico. Se qualcosa sopraggiunge *dopo*, non son certo gli investimenti sociali e metafisici della libido, le sintesi dell'inconscio; al contrario, è piuttosto Edipo, il narcisismo e tutta la serie dei concetti psicanalitici. I fattori di produzione sono sempre «attuali», e sin dalla più tenera infanzia: attuale non significa recente in opposizione ad infantile, ma in atto, in opposizione a ciò che è virtuale, o a venire in certe condizioni. Edipo, virtuale e reazionale. Consideriamo in effetti a quali condizioni Edipo arrivi: un insieme di partenza, transfinito, costituito da tutti gli oggetti, gli agenti, le relazioni della produzione sociale-desiderante, viene ripiegato su un insieme familiare finito come insieme d'arrivo (al minimo tre termini, che si possono e anzi si debbono aumentare, ma non all'infinito). Una tale *applicazione* presuppone in effetti un quarto termine mobile, estrapolato, il fallo astratto simbolico, incaricato di effettuare la piegatura o la corrispondenza; ma essa opera effettivamente sulle tre persone costitutive dell'insieme familiare minimo o sui loro sostituti, padre, madre, bambino. Non ci si ferma qui, poiché questi tre termini tendono a ridursi a due, o nella scena di castrazione ove il padre uccide il figlio, o nella scena di incesto ove il figlio uccide il padre, o nella scena della madre terribile, ove la madre uccide il figlio o il padre. Poi, da due si passa ad uno nel narcisismo, che non precede per nulla Edipo, ma ne è il prodotto. Ecco perché parliamo di una macchina edipico-narcisistica, attraverso cui l'io incontra la propria morte, come il termine zero d'una pura abolizione che assillava sin dall'inizio il desiderio edipizzato e che ora, alla fine, si identifica come Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0, Edipo è una corsa alla morte.

Dal XIX secolo lo studio delle malattie mentali e della follia rimane prigioniero del postulato familiaristico e dei suoi correlati, il postulato personologico e quello egoico (*motique*). Abbiamo visto, sulla scorta di Foucault, come la psichiatria ottocentesca avesse concepito la famiglia come causa e giudice insieme della malattia, e il manicomio chiuso come una famiglia artificiale incaricata di interiorizzare la colpa e di far sorgere la responsabilità, racchiudendo tanto la follia quanto la cura in un rapporto padre-figlio sempre presente. A questo proposito, lungi dal rompere con la psichiatria,

la psicanalisi ne ha trasportato le esigenze fuori dal manicomio, e ha imposto innanzitutto un certo uso «libero», interiore, intensivo, fantasmatico, della famiglia, che sembrava adattarsi particolarmente a ciò che si isolava come nevrosi. Ma, da una parte, la resistenza delle psicosi, dall'altra la necessità di tener conto di un'etiologia sociale, ha condotto psichiatri e psicanalisti a ridispiegare in condizioni aperte l'ordine d'una famiglia estesa sempre supposta detenere il segreto della malattia come della cura. Dopo aver interiorizzato la famiglia in Edipo, si interiorizza Edipo nell'ordine simbolico, nell'ordine istituzionale, nell'ordine comunitario settoriale, ecc. C'è qui una costante di tutti i tentativi moderni. E se questa tendenza appare, nel modo più ingenuo, nella psicanalisi comunitaria d'adattamento - «ritorno terapeutico alla famiglia», all'identità delle persone e all'integrità dell'io, il tutto santificato dalla castrazione riuscita in una santa forma triangolare -, la stessa tendenza sotto specie più nascoste agisce in altre correnti. Non è un caso se l'ordine simbolico di Lacan è stato sviato, utilizzato per insediare un Edipo di struttura applicabile alla psicosi, e per estendere le coordinate familiaristiche fuori dal loro ambito reale e anche immaginario. Non è un caso se l'analisi istituzionale stenta a premunirsi contro la ricostituzione di famiglie artificiali, ove l'ordine simbolico, incarnato nell'istituzione, riforma Edipi di gruppo, con tutti i caratteri letali dei gruppi assoggettati. Ma, ancor più, l'antipsichiatria ha cercato nelle famiglie ridispiegate il segreto d'una causalità sia sociale che schizogena. Qui, forse, la mistificazione si rivela più chiaramente, perché l'antipsichiatria per certi suoi aspetti era la forma più idonea a spezzare il riferimento familiare tradizionale. Che si vede infatti negli studi familiaristici americani, così come sono ripresi e proseguiti dagli antipsichiatri? Si battezzano come schizogene famiglie del tutto comuni, meccanismi familiari del tutto comuni, una logica familiare comune, cioè appena nevrotizzante. Nelle monografie familiari dette schizofreniche ognuno riconosce facilmente il proprio papà, la propria mamma. Prendiamo per esempio il «duplice vicolo cieco» o «presa doppia» di Bateson: qual è il padre che non emette simultaneamente le due ingiunzioni contraddittorie: «Siamo amici, figlio mio, sono io il tuo migliore amico» e «Attenzione, figlio mio, non trattarmi come un compagno»? Non c'è di che fare uno schizofrenico. Abbiamo visto in questo senso che il duplice vicolo cieco non definiva per nulla un meccanismo schizogeno specifico, ma caratterizzava solo Edipo nell'insieme della sua estensione. Se c'è vicolo cieco vero e proprio, una vera e propria contraddizione, sono quelli in cui cade il ricercatore stesso, quando pretende di fissare i meccanismi sociali schizogeni, e al tempo stesso di scoprirli nell'ordine della famiglia cui sfuggono tanto la produzione sociale quanto il processo schizofrenico. Forse questa contraddizione è particolarmente avvertibile in Laing, perché è l'antipsichiatra più rivoluzionario. Ma, nel momento stesso in cui rompe con la pratica psichiatrica, comincia a stabilire una vera e propria genesi sociale della psicosi, e reclama come condizione della cura la necessità d'una continuazione del «viaggio» in quanto processo e d'una dissoluzione dell'«ego normale», egli ricade nei peggiori postulati familiaristici, personologici, ego ici, cosicché i rimedi invocati non sono più che una «conferma sincera tra genitori», un «riconoscimento delle persone», una scoperta del vero io o del sé alla Martin Buber⁶¹. Oltre che nell'ostilità delle autorità tradizionali, proprio qui risiede l'origine dello scacco attuale dei tentativi di antipsichiatria, del loro ricupero a vantaggio delle forme adattative di psichiatria familiare e di psichiatria di settore, e del ritorno di Laing stesso in Oriente. E non è forse una contraddizione su un piano diverso, ma analogo, ove si tenta di precipitare l'insegnamento di Lacan, quando lo si ripone su un asse familiare e personologico — mentre Lacan assegna la causa del desiderio in un «oggetto» non umano, eterogeneo alla persona, al di sotto delle condizioni minime d'identità, che sfuggono tanto alle coordinate intersoggettive quanto al mondo delle significazioni?

Viva i Ndembu, se, stando al racconto dettagliato dell'etnologo Turner, solo il medico Ndembu

ha saputo trattare Edipo come un'apparenza, uno scenario, e risalire agli investimenti libidinali inconsci del campo sociale. Il familiarismo edipico, anche e soprattutto nelle forme più moderne, rende impossibile la scoperta di ciò che tuttavia si pretende oggi di cercare, cioè la produzione sociale schizogena. In primo luogo, si ha un bell'affermare che la famiglia esprime contraddizioni sociali più profonde; le si conferisce comunque un valore di microcosmo e le si attribuisce il ruolo di un relè necessario per la trasformazione dell'alienazione sociale in alienazione mentale; ancor più, si agisce come se la libido non investisse direttamente le contraddizioni sociali in quanto tali, e avesse bisogno, per destarsi, di vederle tradotte secondo il codice della famiglia. Con questo si sono già sostituite alla produzione sociale una causazione o un'espressione familiari, e ci si ritrova nelle categorie della psichiatria idealistica. Comunque sia, si rende in tal modo innocente la società: non restano più per accusarla che vaghe considerazioni sull'infermità della famiglia o, ancor più generalmente, sul modo di vita moderno. Si è dunque perso di mira l'essenziale: la società è schizofrenizzante a livello della sua infrastruttura, del suo modo di produzione, dei suoi circuiti economici capitalistici più precisi; e la libido investe questo campo sociale, non nella forma in cui viene eventualmente espresso e tradotto da una famiglia microcosmo, ma nella forma in cui fa passare nella famiglia i suoi tagli e i suoi flussi non familiari, investiti come tali; gli investimenti familiari sono dunque sempre un risultato degli investimenti libidinali sociali-desideranti, i soli ad essere primari; l'alienazione mentale, infine, rimanda direttamente a questi investimenti e non è meno sociale dell'alienazione sociale, che rimanda a sua volta agli investimenti preconsoci d'interesse.

Non solo si perde così ogni possibilità di valutazione corretta della produzione sociale nel suo carattere patogeno, ma si perde altresì, in secondo luogo, il processo schizofrenico e il suo rapporto con lo schizofrenico come malato. Si tenta infatti di nevrotizzare tutto. E probabilmente ci si conforma così alla missione della famiglia, che consiste nel produrre dei nevrotici con la sua edipizzazione, con il suo sistema di vicoli ciechi, con la sua rimozione delegata senza la quale la repressione sociale non troverebbe mai soggetti docili e rassegnati, e non riuscirebbe a colmare le linee di fuga dei flussi. Non dobbiamo tenere in alcuna considerazione il fatto che la psicanalisi pretenda di guarire la nevrosi, dato che per essa guarire consiste in una conversazione infinita, in una rassegnazione infinita, in un accesso al desiderio tramite la castrazione!... e nello stabilire condizioni in cui il soggetto può sciamare, trasmettere il male alla sua progenie, piuttosto che crepar celibe, impotente e masturbatore. Ancor più, di nuovo: forse un giorno si scoprirà che *l'incurabile è solo la nevrosi* (dove la psicanalisi interminabile). Ci si congratula quando si riesce a trasformare uno schizo in paranoico o in nevrotico. Forse sussistono qui parecchi malintesi. Lo schizo, infatti, è colui che sfugge ad ogni riferimento edipico, familiare e personologico - non dirò più io, non dirò più papà-mamma — e che mantiene la parola. Ora, si tratta innanzitutto di sapere se è malato di questo, o se questo non è al contrario il processo schizofrenico, che non è una malattia, un «crollo», ma uno «sfondamento», per quanto angoscioso e avventuroso esso sia: oltrepassare il muro o il limite che ci separa dalla produzione desiderante, far passare i flussi di desiderio. La grandezza di Laing consiste, a partire da certe intuizioni che rimangono ambigue in Jaspers, nell'aver saputo sottolineare l'incredibile portata di questo viaggio. Cosicché non c'è schizoanalisi che non unisca ai suoi compiti positivi il compito distruttivo costante di dissolvere lo io detto normale. Lawrence, Miller, e poi Laing hanno saputo mostrarlo profondamente: certo, né l'uomo né la donna sono personalità ben definite - ma vibrazioni, flussi, schize e «nodi». L'io rimanda a coordinate personologiche da cui risulta, le persone a loro volta rimandano a coordinate familiari; vedremo a cosa rimandi l'insieme familiare per produrre a sua volta delle persone. Il compito della schizoanalisi è di disfare instancabilmente l'io e i suoi presupposti, di liberare le singolarità prepersonali che essi rinchiudono

e rimuovono, di far scorrere i flussi ch'essi potrebbero emettere, di ricevere o di intercettare, di costituire sempre più lontano e sempre più finemente le schize e i tagli ben al di sotto delle condizioni di identità, di montare infine le macchine desideranti che investono ognuno e lo raggruppano con altri. Ciascuno è infatti un *groupuscule* e deve vivere così, o meglio come la scatola da tè zen rotta in più punti, di cui ogni screpolatura è ricoperta con cemento d'oro, o come la piastra di chiesa di cui ogni fenditura è sottolineata dalla pittura o dalla calce (il contrario della castrazione, unificata, molarizzata, nascosta, cicatrizzata, improduttiva). La schizoanalisi si definisce così perché, in tutto il suo procedimento di cura, essa schizofrenizza, invece di nevrotizzare come la psicanalisi.

Di cosa è malato lo schizofrenico, dato non lo è della schizofrenia come processo? Cosa trasforma lo sfondamento in crollo? È l'arresto forzato del processo, o la sua continuazione nel vuoto, o il modo in cui è costretto a prendersi per uno scopo. Abbiamo visto, in questo senso, come la produzione sociale producesse lo schizo malato; costruito su flussi decodificati che costituiscono la sua tendenza profonda o il suo limite assoluto, il capitalismo non cessa di contrariare questa tendenza, di scongiurare questo limite sostituendovi limiti relativi interni che può riprodurre su scala sempre più vasta, o un'assiomatica dei flussi che sottomette la tendenza al dispotismo e alla repressione più tenaci. In questo senso appunto la contraddizione si installa non solo a livello dei flussi che attraversano il campo sociale, ma a livello dei loro investimenti libidinali che ne sono parti costitutive — tra la ricostruzione paranoica dell'Urstaat dispotico e le linee di fuga schizofreniche positive. Si delineano quindi tre possibilità: o il processo viene arrestato, e il limite della produzione desiderante viene spostato, travestito, e passa ora nel sottoinsieme edipico: lo schizo è allora effettivamente nevrotizzato, ed è questa nevrotizzazione a costituire la malattia, poiché, comunque, la nevrotizzazione precede la nevrosi, che ne è solo il frutto. Anche l'utilizzazione di risorse moderne, la scena analitica pura, il fallo simbolico, la reiezione (*forclusion*) strutturale, il nome del padre, non riescono a «prendere» su di lui (ed anche qui, in questi espedienti moderni, che strana utilizzazione delle scoperte di Lacan, lui che al contrario fu il primo a schizofrenizzare il campo analitico...) In questo secondo caso, il processo, messo a confronto con una nevrotizzazione cui resiste, ma che basta per bloccarlo da ogni parte, è indotto a prendersi come fine: si produce uno psicotico, che non sfugge alla rimozione delegata propriamente detta se non per rifugiarsi nella rimozione originaria, richiudere su di sé il corpo senza organi e far tacere le macchine desideranti. Piuttosto la catatonia che la nevrosi, piuttosto la catatonia che Edipo e la castrazione — ma è ancora un effetto della nevrotizzazione, un controeffetto della sola malattia. Oppure, terzo caso: il processo si mette a girare a vuoto: processo di deterritorializzazione, non può più cercare e creare la sua nuova terra. Raffrontato alla ri-territorializzazione edipica, terra arcaica, residua, ristretta in modo ridicolo, formerà terre ancor più artificiali che si adatteranno bene o male all'ordine costituito, salvo incidenti: il perverso. E, dopotutto, Edipo era già una terra artificiale, o famiglia! E anche la resistenza ad Edipo, il ritorno al corpo senza organi erano ancora una terra artificiale, o manicomio! Cosicché tutto è perversione. Ma, altresì, tutto è psicosi e paranoia, perché tutto è avviato dal controinvestimento del campo sociale che produce lo psicotico. E, ancora, tutto è nevrosi, in quanto frutto della nevrotizzazione che si oppone al processo. Insomma, tutto è processo, schizofrenia come processo, perché tutto viene commisurato ad essa, il suo percorso, le sue soste nevrotiche, le sue continuazioni perverse nel vuoto, le sue finalizzazioni psicotiche.

Nascendo da un'applicazione di tutto il campo sociale alla figura familiare finita, Edipo non implica un investimento qualunque di questo campo da parte della libido, ma un investimento del tutto particolare che rende tale applicazione possibile e necessaria. Ecco perché Edipo ci è parso un'idea di paranoico prima di essere un sentimento di nevrotico. In effetti, l'investimento paranoico

consiste nel subordinare la produzione desiderante molecolare all'insieme molare ch'es-sa forma su un lato del corpo pieno senza organi, e per ciò stesso nell'asservirlo ad una forma di socius che svolge la funzione di corpo pieno in condizioni determinate. Il paranoico congegnasse masse, e non cessa di formare grandi insiemi, di inventare apparati pesanti per l'inquadramento e la repressione delle macchine desideranti. Certo, non gli è difficile passare per ragionevole, invocando scopi ed interessi collettivi, riforme da fare, talora addirittura rivoluzioni da compiere. Ma la follia s'apre un varco, sotto gli investimenti riformistici, o sotto quelli reazionari e fascisti, che assumono un tono ragionevole solo alla luce del preconcio e che animano lo strano discorso di un'organizzazione della società. Anche il linguaggio è allora demente. Ascoltate un ministro, un generale, un direttore di fabbrica, un tecnico... Ascoltate il grande rumore paranoico dietro il discorso della ragione che parla per gli altri, a nome dei muti. In realtà, dietro gli scopi ed interessi preconcisi tirati in ballo, si erge un investimento ben diversamente inconscio che si applica su un corpo pieno in sé, indipendentemente da ogni scopo, su un grado di sviluppo in sé, indipendentemente da ogni ragione: questo grado e non un altro, non fate un passo di più, questo socius e non un altro, state alla larga. 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. Dal punto di vista dell'investimento libidinale, si vede chiaramente che c'è poca differenza tra un riformista, un fascista, talora anche certi rivoluzionari, che si distinguono solo in modo preconcio, ma i cui investimenti inconsci sono dello stesso tipo, anche quando non aderiscono allo stesso corpo. Non possiamo seguire Maud Mannoni quando individua il primo atto storico d'antipsichiatria nella sentenza del 1902 che rese al presidente Schreber libertà e responsabilità malgrado la persistenza riconosciuta delle sue idee deliranti⁶². C'è di che dubitare che la sentenza sarebbe stata la stessa se il presidente fosse stato schizofrenico invece che paranoico, se si fosse preso per un negro o per un ebreo invece che per un ariano puro, se non avesse fatto prova di tanta competenza nell'amministrazione dei suoi beni, se non avesse nel suo delirio manifestato per il socius un investimento libidinale già fascisteggiante. Le macchine sociali come macchine d'assoggettamento suscitano incomparabili amori, che non si spiegano con l'interesse, poiché al contrario gli interessi ne derivano. In fondo alla società, il delirio, poiché il delirio è l'investimento del socius in quanto tale, al di là degli scopi. E il paranoico non aspira solo al corpo del despota con amore, ma al corpo del capitale-danaro, o ad un nuovo corpo rivoluzionario, dal momento che è formato di potenza e di gregarietà: essere posseduti da esso e possederlo, congegnare gruppi assoggettati di cui si è pezzi e ingranaggi, introdursi da sé nella macchina per conoscervi finalmente il godimento dei meccanismi che stritolano il desiderio.

Ora Edipo ha l'aria d'una cosa relativamente innocente, d'una determinazione privata che viene trattata nello studio dell'analista. Ma noi chiediamo appunto che tipo di investimento sociale inconscio presupponga Edipo - poiché non è la psicanalisi ad inventare Edipo; essa si accontenta di viverci sopra, di svilupparlo, di confermarlo, di conferirgli una forma medica mercantile. In quanto assoggetta la produzione desiderante, per l'investimento paranoico è molto importante che il limite di questa produzione venga spostato, che passi all'interno del socius, come limite tra i due insiemi molari, l'insieme sociale di partenza e il sottoinsieme familiare di arrivo che è supposto corrispondergli, in modo che il desiderio venga preso nella trappola d'una rimozione familiare che spalleggia la repressione sociale. Il paranoico applica il suo delirio alla famiglia, alla propria famiglia, ma si tratta dapprima di un delirio sulle razze, i ranghi, le classi, la storia universale. Insomma, Edipo implica nell'inconscio stesso tutto un investimento reazionario e paranoico del campo sociale, che agisce come fattore edipizzante, e che può sia alimentare che contrariare gli investimenti preconcisi. Dal punto di vista della schizoanalisi, l'analisi dell'Édipo consiste dunque

nel risalire dai sentimenti ingarbugliati del figlio fino alle idee deliranti o alle linee d'investimento dei genitori, dei loro rappresentanti interiorizzati e dei loro sostituti: non per giungere all'insieme di una famiglia, che non è mai se non un luogo di applicazione e di riproduzione, ma alle unità sociali e politiche d'investimento libidinale. Cosicché tutta la psicanalisi familiaristica, e lo psicanalista innanzitutto, cadono sotto la giurisdizione d'una schizoanalisi. Un solo modo di passare il tempo sul divano: schizoa-nalizzare lo psicanalista. Dicevamo che, in virtù della loro differenza di natura con gli investimenti preconsoci d'interesse, gli investimenti inconsci di desiderio nella loro portata sociale stessa avevano come indice la sessualità. Non certo che basti investire la donna povera, la cameriera, o la puttana, per avere amori rivoluzionari. Non ci sono amori rivoluzionari o reazionari, gli amori cioè non vengono definiti dai loro oggetti, e nemmeno dalle fonti e scopi dei desideri o delle pulsioni. Ma ci sono *forme* di amore che sono gli indici del carattere reazionario o rivoluzionario dell'investimento, da parte della libido, di un campo sociale storico o geografico, da cui gli esseri amati e desiderati ricevono le loro determinazioni. Edipo è una di queste forme, indice d'investimento reazionario. E le figure ben definite, i ruoli ben identificati, le persone ben distinte, insomma le immaginimodelli di cui parlava Lawrence, madre, fidanzata, amante, sposa, santa e puttana, principessa e cameriera, donna ricca e donna povera, sono dipendenze di Edipo, persino nelle loro inversioni e nelle loro sostituzioni. È la forma stessa di queste immagini, la loro suddivisione e l'insieme delle loro relazioni possibili a costituire il prodotto di un codice, o di una assiomatica sociale cui la libido si rivolge attraverso di esse. Le persone sono i simulacri derivati di un insieme sociale il cui codice viene inconsciamente investito per se stesso. Ecco perché l'amore, il desiderio, presentano indici reazionari, oppure rivoluzionari; questi ultimi sorgono al contrario come indici non figurativi, ove le persone fanno posto a flussi decodificati di desiderio, a linee di vibrazione, e ove i tagli di immagini fanno posto a schize che costituiscono punti singolari, punti-segno a più dimensioni che fanno passare i flussi invece di annullarli. Amori non figurativi, indici di un investimento non reazionario del campo sociale, che non sono né edipi né preedipici, dato che fa lo stesso, ma innocentemente anedipici, e che danno al rivoluzionario il diritto di dire: «Edipo, e chi lo conosce!» Disfare la forma delle persone e dell'io, non a vantaggio d'un indifferenziato preedipico, ma di linee di singolarità anedipiche, le macchine desideranti. C'è infatti senz'altro una rivoluzione sessuale, che non concerne né gli oggetti, né gli scopi, né le fonti, ma solo la forma e gli indici macchinici.

La quarta ed ultima tesi della schizoanalisi riguarda dunque la distinzione di due poli dell'investimento libidinale sociale, il polo paranoico, reazionario e fascisteggiante e il polo schizoide rivoluzionario. Una volta di più, caratterizzare investimenti sociali dell'inconscio con termini ereditati dalla psichiatria non presenta per noi alcun inconveniente, in quanto questi termini cessano di avere una connotazione familiare che ne farebbe semplici proiezioni, e a partire dal momento in cui il delirio è riconosciuto come provvisto di un contenuto sociale primario immediatamente adeguato. I due poli sono definiti *l'uno* dall'asservimento della produzione e delle macchine desideranti agli insiemi gregari ch'esse costituiscono su grande scala in determinate forme di potenza o di sovranità selettiva, *l'altro* dalla subordinazione inversa e dall'inversione di potenza; *l'uno* dagli insiemi molarli e strutturati che schiacciano le singolarità, le selezionano e regolarizzano quelle che isolano in codici o assiomatiche, *l'altro* dalle molteplicità molecolari di singolarità che trattano al contrario i grandi insiemi come altrettanti materiali propri alla loro elaborazione; *l'uno* dalle linee di integrazione e di territorializzazione che arrestano i flussi, operano allacciature, li spingono indietro o li incrociano secondo i limiti interni al sistema, in modo che producano le immagini che vengono a riempire il campo d'immanenza proprio a questo sistema o a questo insieme,

l'altro da linee di fuga che seguono i flussi decodificati e deterritorializzati, inventando i loro propri tagli o schize non figurativi che producono nuovi flussi, oltre passando sempre il muro codificato o il limite territoriale che li separa dalla produzione desiderante; e, riassumendo tutte le determinazioni precedenti, *uno* dai gruppi assoggettati, *l'altro* dai gruppi-soggetto. È vero che incappiamo ancora in ogni sorta di problemi riguardanti queste distinzioni. In che senso l'investimento schizoide costituisce, come l'altro, un investimento reale del campo sociale storico, e non una semplice utopia? In che senso le linee di fuga sono collettive, positive e creatrici? Che rapporto hanno i due poli inconsci tra loro, e con gli investimenti preconsoci d'interesse?

Abbiamo visto che l'investimento paranoico inconscio riguardava il socius stesso in quanto corpo pieno senza organi, al di là degli scopi e degli interessi preconsoci che fissa e distribuisce. Rimane il fatto che tale investimento non sopporta d'essere messo in luce: deve sempre nascondersi dietro fini ed interessi individuabili presentati come generali, quand'anche non rappresentino che quelli della classe dominante e della sua frazione. Come potrebbero una formazione di sovranità, un insieme gregario fisso e determinato, sopportare d'essere investiti per la loro potenza bruta, per la loro violenza e per la loro assurdità? Non sopravviverebbero. Anche il fascismo più dichiarato parla il linguaggio degli scopi, del diritto, dell'ordine, e della ragione. Anche il capitalismo più demente parla in nome della razionalità economica. E per forza, dato che l'ordine delle ragioni si trova inestricabilmente fissato nell'irrazionalità del corpo pieno, dietro un codice, un'assiomatica, che decidono per esso. Ben più; la rivelazione dell'investimento reazionario inconscio, come sprovvisto di scopo, basterebbe per trasformarlo completamente, per farlo passare all'altro polo della libido, cioè al polo schizo-rivoluzionario, in quanto essa non potrebbe sussistere senza rovesciamento della potenza, senza inversione della subordinazione, *senza restituzione della produzione stessa al desiderio*. Solo il desiderio infatti vive perché non ha scopo. La produzione desiderante molecolare ritrova la sua libertà d'asservire a sua volta l'insieme molare in una firma di potenza o di sovranità rovesciata. Ecco perché Klossowski, che ha portato più lontano di tutti la teoria dei due poli d'investimento, ma sempre nella categoria di un'utopia attiva, può scrivere: «Ogni formazione sovrana dovrebbe così prevedere il momento voluto della sua disintegrazione...

Nessuna formazione di sovranità, per quanto si cristallizzi, sopporterà mai questa presa di coscienza: poiché, non appena diventa conscia negli individui che la compongono, questi la decompongono... Indirettamente, attraverso l'arte e la scienza, l'essere umano è più volte insorto contro questa fissità; e nonostante questa capacità, l'impulso gregario nella e da parte della scienza faceva fallire questa rottura. Il giorno in cui l'essere umano sapesse comportarsi alla stregua di *fenomeni sprovvisti di intenzione* — poiché ogni intenzione a livello dell'essere umano obbedisce sempre alla sua conservazione, alla sua durata - quel giorno una nuova creatura pronuncerebbe l'integrità dell'esistenza... La scienza dimostra con i propri procedimenti che i mezzi ch'essa non cessa di elaborare non fanno che riprodurre all'esterno un gioco di forze in sé *senza scopo né fine*, le cui combinazioni ottengono questo o quel risultato... Tuttavia, nessuna scienza può ancora svilupparsi al di fuori di un gruppo sociale costituito. Per prevenire che la scienza li rimetta in questione, i gruppi sociali riprendono il controllo su di esse..., [integrandola] nelle varie pianificazioni industriali, e la sua autonomia sembra rigorosamente inconcepibile. Una cospirazione che riunisca l'arte e la scienza presuppone una rottura di tutte le nostre istituzioni e un sovvertimento totale dei mezzi di produzione... Se una qualche cospirazione, secondo l'augurio di Nietzsche, dovesse far congiurare l'arte e la scienza per scopi non meno sospetti, la società industriale sembrerebbe sventarla in anticipo per la sorta di *messa in scena* che ne presenta, sotto pena di subire effettivamente quel che tale cospirazione le riserva: cioè la frantumazione delle strutture istituzionali

che la ricoprono, in una molteplicità di sfere sperimentali che rivelano finalmente il viso autentico della modernità — fase ultima cui Nietzsche vedeva sfociare l'evoluzione delle società. In questa prospettiva l'arte e la scienza sorgerebbero allora come le formazioni sovrane che Nietzsche diceva essere oggetto della sua controsociologia, l'arte e la scienza costituendosi come potenze dominatrici, sulle rovine delle istituzioni»⁶³.

Perché questo appello all'arte e alla scienza, in un mondo in cui gli scienziati e i tecnici, ed anche gli artisti, la scienza e l'arte sono così strettamente al servizio delle sovranità stabilite (anche solo attraverso le strutture di finanziamento)? L'arte infatti, non appena raggiunge la propria grandezza, il proprio genio, crea catene di decodificazione e di deterritorializzazione che instaurano, che fanno funzionare delle macchine desideranti. Prendiamo l'esempio della scuola veneziana in pittura: nel momento stesso in cui Venezia sviluppa il più potente capitalismo mercantile, ai confini di un Urstaat che le lascia una ampia autonomia, la sua pittura fluisce apparentemente in un codice bizantino, ove anche i colori e le linee si subordinano ad un significante che determina la loro gerarchia in un ordine verticale. Ma, verso la metà del Quattrocento, quando il capitalismo veneziano presenta i primi segni del declino, qualcosa scoppia in questa pittura: si direbbe un nuovo mondo che s'apre, un'altra arte, ove le linee di deterritorializzazione, i colori si decodificano, e non rimandano più se non ai rapporti che intrattengono tra loro, e gli uni con le altre. Nasce un'organizzazione orizzontale, o trasversale, del quadro con linee di fuga o di sfondamento. Il corpo di Cristo è macchinato da ogni parte e in tutti i modi, tirato da ogni lato, con la funzione di corpo pieno senza organi, luogo d'aggancio per tutte le macchine del desiderio, luogo d'esercizi sadomasochistici ove scoppia la gioia dell'artista. Anche Cristi pederasti. Gli organi sono le potenze dirette del corpo senza organi, ed emettono su di esso flussi che le mille ferite, come le frecce di san Sebastiano, tagliano e ritagliano così da produrre altri flussi. Le persone e gli organi cessano di essere codificati secondo investimenti collettivi gerarchizzati; ciascuna, ciascuno vale per sé e ciascuno attende alle proprie faccende: Gesù bambino guarda da una parte mentre la Vergine ascolta dall'altra, Gesù sta per tutti i bambini desideranti, la Vergine per tutte le donne desideranti, una gioiosa attività di profanazione si stende su questa privatizzazione generalizzata. Un Tintoretto dipinge la creazione del mondo come una corsa di fondo, cui Dio stesso, in ultima fila, dà il via da destra a sinistra. D'un tratto sorge un quadro del Lotto, che potrebbe anche essere dell'Ottocento. E, naturalmente, questa decodificazione dei flussi di pittura, queste linee di fuga schizoidi che formano all'orizzonte macchine desideranti, sono ripresi in brandelli del vecchio codice, oppure introdotti in nuovi codici, e innanzitutto in un'assiomatica propriamente pittorica che effettua allacciature sulle fughe, chiude l'insieme sui rapporti trasversali tra linee e colori, e lo ripiega su territorialità arcaiche o nuove (la prospettiva, ad esempio). Tant'è vero che il movimento delle deterritorializzazioni non può essere inteso che come il rovescio di territorialità, anche residue, artificiali o fattizie. Ma, almeno, qualcosa è sorto, che spezza i codici, che disfa i significanti, che passa sotto le strutture, che fa passare i flussi e opera tagli al limite del desiderio: uno sfondamento. Non basta dire che l'Ottocento è già là, in pieno Cinquecento, perché bisognerebbe dire lo stesso dell'Ottocento, a sua volta, e anche del codice bizantino sotto il quale passano già strani flussi liberati. L'abbiamo visto per il pittore Turner, per i suoi quadri più finiti che talora vengono detti «incompiuti»: non appena c'è genio, c'è qualcosa che non appartiene più ad alcun codice, ad alcun tempo, e che opera uno sfondamento — l'arte come *processo* senza scopo, che si realizza come tale.

I codici e i loro significanti, le assiomatiche e le loro strutture, le figure immaginarie che le riempiono come i rapporti puramente simbolici che le dimensionano, costituiscono degli insiemi molarì propriamente estetici caratterizzati da scopi, scuole ed epoche, li riconducono ad insiemi

sociali più vasti che vi trovano un'applicazione, ed assoggettano ovunque l'arte ad una grande macchina di sovranità castratrice. Anche per l'arte, infatti, c'è un polo d'investimento reazionario, una cupa organizzazione paranoico-edipico-narcisisti-ca. Uno sporco uso della pittura, intorno allo sporco piccolo segreto, anche nella pittura astratta ove l'assiomatica fa a meno di figure: una pittura la cui essenza segreta è scatologica, una pittura edipizzante, anche quando ha rotto con la Santa Trinità come immagine edipica, una pittura nevrotica o nevrotizzante che fa del processo uno scopo, o un arresto, un'interruzione, o una continuazione nel vuoto. Questa pittura che fiorisce oggi, con il nome usurpato di moderna, fiore velenoso, che faceva dire ad un personaggio di Lawrence: «È una sorta di puro crimine... E chi è assassinato?... Sono assassinate tutte le viscere di misericordia che si sentono entro di sé... Forse è la stupidità che viene assassinata, la stupidità sentimentale, sogghignò l'artista. Veramente? Mi sembra che tutti questi tubi e queste vibrazioni di lamiera ondulata siano più stupidi di tutto, e piuttosto sentimentali. Mi sembrano mostrare molto autocompatimento, e molta vanità nervosa». I tagli produttivi proiettati sul grosso taglio improduttivo della castrazione, i flussi diventati flussi di lamiera ondulata, gli sfondamenti tamponati da ogni parte. E forse è questo, come abbiamo visto, il valore di mercato dell'arte e della letteratura: una *forma d'espressione* paranoica che non ha nemmeno più bisogno di «significare» i suoi investimenti libidinali reazionari, poiché al contrario le servono da significante: *una forma di contenuto* edipica che non ha neanche più bisogno di raffigurare Edipo, poiché la «struttura» basta. Ma, all'altro polo, schizo-rivoluzionario, il valore dell'arte non viene più commisurato se non dai flussi decodificati e deterritorializzati che essa fa passare sotto un significante ridotto al silenzio, sotto le condizioni d'identità dei parametri, attraverso una struttura ridotta all'impotenza; scrittura dai supporti indifferenti, pneumatici, elettronici o gassosi, che sembra tanto più difficile ed intellettuale agli intellettuali in quanto è accessibile ai ritardati mentali, agli analfabeti, agli schizo, aderendo a tutto ciò che scorre e si incrocia, viscere di misericordia che ignorano scopo e senso (l'esperienza Artaud, l'esperienza Burroughs). Qui l'arte accede alla sua autentica modernità, che consiste solo nel liberare ciò che era presente nell'arte di ogni tempo, ma che era celato sotto scopi e oggetti sia pure estetici, sotto le ricodificazioni e le assiomatiche: il puro processo che si realizza, e che non cessa di realizzarsi in quanto procede, l'arte come «sperimentazione»⁶⁴.

Lo stesso si dirà per la scienza: i flussi decodificati di conoscenza sono innanzitutto legati in assiomatiche propriamente scientifiche, che esprimono tuttavia una esitazione bipolare. Uno dei poli è la grande assiomatica sociale che accetta della scienza quel che può essere accettato in funzione dei bisogni di mercato e delle zone d'innovazione tecnica, il grande insieme sociale che fa dei sottoinsiemi scientifici altrettante applicazioni che gli sono proprie e congeniali, insomma l'insieme dei procedimenti che non si accontentano di ricondurre gli scienziati alla «ragione», ma che prevengono ogni loro deviazione, impone loro scopi, e fa della scienza e degli scienziati un'istanza perfettamente assoggettata alla formazione di sovranità (il modo in cui, per esempio, l'indeterminismo non è stato tollerato se non fino ad un certo punto, poi costretto a riconciliarsi con il determinismo). Ma l'altro polo è il polo schizoide, in prossimità del quale i flussi di conoscenza schizofrenizzano, e fuggono non solo attraverso l'assiomatica sociale, ma passano attraverso le loro proprie assiomatiche, generando segni sempre più territo-rializzati, figure-schize che non sono più né figurative né strutturate, e che riproducono o producono un gioco di fenomeni senza scopo né fine: la scienza come sperimentazione, nel significato precedentemente definito. In questo, come in altri campi, non c'è forse un conflitto propriamente libidinale tra un elemento paranoico-edipizzante della scienza, e un elemento schizo-rivoluzionario? Il conflitto stesso che fa dire a Lacan che esiste un dramma dello scienziato («J.R. von Mayer, Cantor, non istituirò un albo d'onore di questi drammi

che vanno talora sino alla follia..., albo che non includerebbe se stesso nell'Edipo, tranne che per metterlo in causa» : poiché, infatti, Edipo non interviene qui come figura familiare né come struttura mentale, ma sotto le specie di un'assiomatica come fattore edipizzante, donde risulta un Edipo specificamente scientifico)⁶⁵. E, al canto di Lautréamont che si leva intorno al polo paranoico-edipico-narcisistico, «*0 matematica severa... aritmetica! algebra! geometria, trinità grandiosa! triangolo luminoso!*» si contrappone un altro canto, o matematica schizofrenica, incontrollabili e folli macchine desideranti!

Nella formazione di sovranità capitalistica (corpo pieno del capitale-danaro come socius), la grande assiomatica sociale ha sostituito i codici territoriali e le surcodificazioni dispotiche che caratterizzavano le formazioni precedenti; così si è formato un insieme gregario, molare, il cui assoggettamento è senza pari. Abbiamo visto su quali basi questo insieme funzionasse: tutto un campo d'immanenza che si riproduce su scala sempre più vasta, che non cessa di moltiplicare i suoi assiomi secondo i bisogni, che si riempie di immagini e di immagini d'immagini, attraverso cui il desiderio è indotto a desiderare la propria repressione (*imperialismo*); - una decodificazione e una deterritorializzazione senza precedenti, che instaura una coniugazione come sistema di rapporti differenziali tra i flussi decodificati e deterritorializzati, in modo tale che l'iscrizione e la repressione sociale non hanno nemmeno più bisogno di applicarsi direttamente ai corpi e alle persone, ma al contrario le precedono (*assiomatica*, regolazione e applicazione); un plusvalore determinato come plusvalore di flussi, la cui estorsione non avviene più per semplice differenza aritmetica tra due quantità omogenee e dello stesso codice, ma appunto tramite rapporti differenziali tra grandezze eterogenee, che non sono più alla stessa potenza: flussi di capitale e flussi di lavoro come plusvalore umano nell'essenza industriale del capitalismo, flussi di finanziamento e flussi di pagamento o di reddito nell'iscrizione monetaria del capitalismo, flussi di mercato e flussi d'innovazione come plusvalore macchinico nel funzionamento commerciale e bancario del capitalismo (*plusvalore* come primo aspetto dell'immanenza); una classe dominante tanto più spietata in quanto non mette più la macchina al proprio servizio, ma è la serva della macchina capitalistica: classe unica in questo senso, che si accontenta per quanto la riguarda di trarre redditi che, per quanto enormi, non sono che aritmeticamente diversi dai redditi-salari dei lavoratori", mentre, più profondamente, funziona come creatrice, regolatrice e custode del grande flusso non appropriato, non posseduto, incommensurabile con salari e profitti, che segna ad ogni istante i limiti interni del capitalismo, il loro perpetuo spostamento e la loro riproduzione su scala allargata (*gioco dei limiti interni*, come secondo aspetto del campo d'immanenza capitalistico, definito dal rapporto circolare «grande flusso di finanziamento-riflusso dei redditi salariali - afflussi di profitto lordo»); la propagazione dell'antiproduzione nella produzione, come realizzazione o assorbimento del plusvalore, in modo tale che l'apparato militare, burocratico e poliziesco si trova fondato nell'economia stessa, che produce direttamente investimenti libidinali della repressione del desiderio (*antiproduzione* come terzo aspetto dell'immanenza, che esprime la duplice natura del capitalismo, produrre per produrre, ma nelle condizioni del capitale). Non uno solo di questi aspetti, non la minima operazione, il minimo meccanismo industriale o finanziario che non manifestino la demenza della macchina capitalistica e il carattere patologico della sua razionalità (niente affatto falsa razionalità, ma vera razionalità di *questo* aspetto patologico, di *questa* demenza, «poiché la macchina funziona, siatene certi»). Essa non rischia di diventare folle, poiché lo è già sin dalPinizio da un capo all'altro, e proprio qui salta fuori la sua razionalità. L'umor nero di Marx, la fonte del *Capitale*, è il fascino esercitato da una macchina di questo genere: come ha potuto essere montata, su quali sfondi di decodificazione e di deterritorializzazione, come funziona, in modo sempre più

decodificato, sempre più deterritorializzato, come funziona sempre più a fondo attraverso l'assiomatica, la coniugazione dei flussi, come produce la terribile classe unica delle brave persone in grigio che alimentano la macchina, come tutto questo non rischia di morire da solo, ma piuttosto di farci morire, suscitando sino alla fine investimenti di desiderio che non passano neppure attraverso una ideologia ingannevole e soggettiva, e che ci fanno gridare sino alla fine: *Viva il capitale nella sua realtà, nella sua dissimulazione oggettiva*. Non c'è mai stato, tranne nell'ideologia, capitalismo umano, liberale, paterno, ecc. Il capitalismo è definito da una crudeltà incommensurabile col sistema primitivo della crudeltà, da un terrore incommensurabile col regime dispotico del terrore. Gli aumenti di salario, il miglioramento del livello di vita sono realtà, ma realtà che derivano da questo o quell'assioma supplementare che il capitalismo è sempre in grado di aggiungere alla sua assiomatica in funzione d'un ingrandimento dei suoi limiti (facciamo il *New Deal*, accettiamo e riconosciamo sindacati forti, promuoviamo la partecipazione, la classe unica, facciamo un passo verso la Russia che ne fa tanti verso di noi, ecc.). Ma, nella realtà ingrandita che condiziona questi isolotti, lo sfruttamento non cessa di aggravarsi, la mancanza viene predisposta nel modo più abile, le soluzioni finali del tipo «problema ebreo» vengono preparate quanto mai minuziosamente, il terzo-mondo viene organizzato come parte integrante del capitalismo. La riproduzione dei limiti interni del capitalismo su scala sempre più vasta comporta parecchie conseguenze: consentire al centro aumenti e miglioramenti di livello, spostare le forme più dure dello sfruttamento dal centro alla periferia, ma anche moltiplicare nel centro stesso le enclavi di sovrasfruttamento, sopportare facilmente le formazioni dette socialiste (non è il socialismo alla kibbutz ad ostacolare lo stato sionista, così come il socialismo russo non ostacola il capitalismo mondiale). La constatazione non è metaforica: le fabbriche sono prigioni; non somigliano a prigioni, ma lo sono.

Tutto è demente nel sistema: in realtà, la macchina capitalistica si nutre di flussi decodificati e deterritorializzati; essa li decodifica e li deterritorializza ancor più, ma facendoli passare in un apparecchio assiomatico che li congiunge, e che, nei punti di congiunzione, produce pseudocodici e riterritorializzazioni artificiali. In questo senso l'assiomatica capitalistica non può fare a meno di suscitare sempre nuove territorialità e di risuscitare nuovi Urstaat dispotici. Il grande flusso mutante del capitale è pura deterritorializzazione, ma opera altrettante riterritorializzazioni quando si converte in riflussi di mezzi di pagamento. Il terzo-mondo è deterrito-rializzato rispetto al centro del capitalismo, ma appartiene al capitalismo, ne è una pura territorialità periferica. Gli investimenti preconsoci di classe e di interesse brulicano. E sono i capitalisti innanzitutto ad avere interesse per il capitalismo. Una constatazione così piatta significa anche questo: essi *non* vi hanno interesse *che* per il prelievo di profitti che ne traggono e che, per quanto enorme sia, non definisce il capitalismo. E, per quel che definisce il capitalismo, per quel che condiziona il profitto, essi hanno un investimento di desiderio, di tutt'altra natura, libidinale-inconscia, che non si spiega semplicemente con i profitti condizionati, ma che spiega al contrario che un piccolo capitalista, senza grandi profitti né speranze, conservi integralmente l'insieme dei suoi investimenti: la libido per il gran flusso non convertibile in quanto tale, non appropriato in quanto tale, « non-possesso e non-ricchezza» - come dice Bernard Schmitt che, tra gli economisti moderni ha per noi l'incomparabile vantaggio di dare un'interpretazione delirante di un sistema economico esattamente delirante (lui almeno va fino in fondo). Insomma, una libido veramente inconscia, un amore disinteressato: questa macchina è formidabile! Quindi, e sempre a partire dalla considerazione tautologica di poc'anzi, si capisce come gli uomini, i cui investimenti preconsoci d'interesse non vanno o non dovrebbero andare nella direzione del capitalismo, mantengano un investimento libidinale inconscio conforme al capitalismo, o che lo minaccia ben poco. Sia che releghino, localizzino il loro interesse preconsocio nell'aumento

salariale e nel miglioramento del livello di vita: potenti organizzazioni li rappresentano, che si incattiviscono non appena si mette in questione la natura degli scopi («si vede che non siete operai, non avete la più pallida idea delle lotte reali, attacchiamo i profitti per una migliore gestione del sistema, votate per la vostra città pulita, benvenuto signor Breznev»); e, in effetti, come non si troverebbe il proprio interesse nel buco che si è scavato con le proprie mani, in seno al sistema capitalistico? Sia, che, secondo caso, ci sia veramente investimento d'interesse nuovo, nuovi scopi, che presuppongono un corpo diverso da quello del capitale-danaro: gli sfruttati prendono coscienza del loro interesse preconsciouso, e questo è veramente rivoluzionario, grande taglio *dal punto di vista del preconsciouso*. Ma non basta che la libido investa un nuovo corpo sociale corrispondente a questi nuovi scopi perché attui a livello dell'inconscio un taglio rivoluzionario provvisto delle stesse modalità di quello del preconsciouso. I due livelli appunto non hanno le stesse modalità. Il nuovo socius investito come corpo pieno dalla libido può benissimo funzionare come una territorialità autonoma, ma presa e incuneata nella macchina capitalistica, e localizzabile nel campo del suo mercato. Il grande flusso mutante, infatti, respinge i suoi limiti, aggiunge nuovi assiomi, mantiene il desiderio nell'ambito mobile dei suoi limiti allargati. Ci può essere un taglio rivoluzionario preconsciouso senza taglio rivoluzionario libidinale e inconscio reale. O meglio l'ordine delle cose è il seguente: c'è innanzitutto taglio rivoluzionario libidinale reale, che si modifica poi in semplice taglio rivoluzionario di scopi e di interessi, e che riforma infine una riterritorialità soltanto specifica, un corpo specifico sul corpo pieno del capitale. I gruppi assoggettati non cessano di derivare dai gruppi-soggetto rivoluzionari. Un assioma in più. Non è più complicato che per la pittura astratta. Tutto comincia con Marx, prosegue con Lenin e termina col «benvenuto signor Breznev». Sono ancora rivoluzionari che parlano a rivoluzionari, o un villaggio che reclama la venuta di un nuovo prefetto? E quando ci si chiede quando cominci ad andar male, fin dove bisogna risalire, fino a Lenin, fino a Marx? A tal punto gli investimenti diversi e opposti possono coesistere in complessi che non sono quelli di Edipo, ma che riguardano il campo sociale storico, i suoi conflitti e le sue contraddizioni preconsciousche e inconsciousche, e di cui si può dire che si ripiegano su Edipo, Marx-padre, Lenin-padre, Breznev-padre. La gente vi crede sempre meno, ma non ha importanza, dato che il capitalismo è come la religione cristiana, vive appunto della mancanza di credenza, non ne ha bisogno - quadro screziato di tutto quel che è stato creduto.

Ma ecco che anche il contrario è vero: il capitalismo non cessa di fuggire da tutti i lati. Le sue produzioni, la sua arte, la sua scienza, formano flussi decodificati e deterritorializzati che non si sottomettono unicamente all'assiomatica corrispondente, ma che fanno passare alcune loro correnti attraverso le maglie dell'assiomatica, sotto le ricodificazioni e le riterritorializzazioni. A loro volta gruppi-soggetto derivano per rottura dei gruppi assoggettati. Il capitalismo non cessa di operare allacciature sui flussi, di tagliarli e di respingere indietro il taglio, ma essi non cessano di effondersi, e di tagliarsi da sé secondo schize che si rivoltano contro il capitalismo e lo intaccano. Sempre pronto ad ingrandire i suoi limiti interni, il capitalismo rimane minacciato da un limite esterno che rischia tanto più di sopraggiungere e di colpirlo dall'esterno quanto più i limiti interni si ingrandiscono. Ecco perché le linee di fuga sono singolarmente creatrici e positive: esse costituiscono un investimento del campo sociale non meno completo, non meno totale dell'investimento contrario. L'investimento paranoico e l'investimento schizoide sono come due poli opposti dell'investimento libidinale inconscio, di cui uno subordina la produzione desiderante alla formazione di sovranità e all'insieme gregario che ne deriva, e l'altro effettua la subordinazione opposta, rovescia la potenza e sottomette l'insieme gregario alle molteplicità molecolari delle produzioni di desiderio. E, se è vero che il delirio è coestensivo al campo sociale, in ogni delirio si

vedono coesistere i due poli, e frammenti d'investimento schizoide rivoluzionario coesistere con blocchi d'investimento paranoico reazionario. L'oscillazione tra i due poli è anzi costitutiva del delirio. Tuttavia, l'oscillazione non risulta eguale, e il polo schizoide è piuttosto potenziale rispetto al polo paranoico attuale (come contare sull'arte e sulla scienza se non come potenzialità, dato che la loro stessa attualità è facilmente controllata dalle formazioni di sovranità?) In realtà i due poli d'investimento libidinale inconscio non hanno lo stesso rapporto, né la stessa forma di rapporto, con gli investimenti preconsoci d'interesse. Da una parte, infatti, l'investimento d'interesse cela fondamentalmente l'investimento paranoico di desiderio, e lo rafforza nella misura in cui lo nasconde: ne maschera il carattere irrazionale dietro un ordine esistente d'interessi, di cause e di mezzi, di scopi e di ragioni; oppure suscita lui stesso e crea questi interessi che razionalizzano l'investimento paranoico; oppure, ben più ancora, un investimento preconsocio effettivamente rivoluzionario mantiene integralmente un investimento paranoico a livello della libido, nella misura in cui il nuovo socius continua a subordinare a se stesso tutta la produzione di desiderio in nome degli interessi superiori della rivoluzione e delle concatenazioni inevitabili della causalità. Nell'altro caso, occorre che l'investimento preconsocio scopra al contrario la necessità di un investimento d'altra specie, e che operi una sorta di rottura di causalità come messa in discussione di scopi ed interessi. Il problema non è infatti lo stesso: non basta costruire un nuovo socius come corpo pieno, ma bisogna passare dall'altra parte del corpo pieno sociale ove si esercitano e si iscrivono le formazioni molecolari di desiderio che devono asservire a se stesse il nuovo insieme molare. Solo qui si raggiunge il taglio e l'investimento rivoluzionario inconscio della libido. Ora, questo non può avvenire che a prezzo e con l'ausilio d'una rottura di causalità. Il desiderio è un esilio, il desiderio è un deserto che attraversa il corpo senza organi, e che ci fa passare da una delle sue parti all'altra. Mai un esilio individuale, mai un deserto personale, ma un esilio e un deserto collettivi. È sin troppo evidente che la sorte della rivoluzione è legata unicamente all'interesse delle masse sfruttate e dominate. Ma il problema riguarda la natura di questo legame, come legame causale determinato o come legame d'altro tipo. Si tratta di sapere come si realizzi un potenziale rivoluzionario, nel suo stesso rapporto con le masse sfruttate o con gli «anelli più deboli» d'un determinato sistema. Questi, o quelle, agiscono al loro posto, nell'ordine delle cause e degli scopi che promuovono un nuovo socius, oppure al contrario sono il luogo e l'agente di un'irruzione subitanea e inattesa, irruzione di desiderio che rompe con le cause e con gli scopi, e che rovescia il socius dalla parte opposta? Nei gruppi assoggettati il desiderio si definisce ancora per un ordine di cause e di scopi, e tesse esso stesso tutto un sistema di reazioni macroscopiche che determinano i grandi insiemi sotto una formazione di sovranità. I gruppioggetto, al contrario, hanno come sola causa una rottura di causalità, una linea di fuga rivoluzionaria; e, benché si possano e si debbano stabilire nelle serie causali i fattori oggettivi che hanno reso possibile una tal rottura, come gli anelli più deboli, solo ciò che è dell'ordine del desiderio e della sua irruzione rende conto della realtà ch'essa assume in un determinato momento, in un determinato luogo⁶⁶. Si vede bene come tutto possa coesistere e mescolarsi: nel «taglio leninista», quando il gruppo bolscevico o almeno una parte di questo gruppo si accorge della possibilità immediata di una rivoluzione proletaria che non seguirebbe l'ordine causale previsto dei rapporti di forza, ma precipiterebbe singolarmente le cose incuneandosi in una breccia (la fuga o il «disfattismo rivoluzionario»), tutto coesiste in verità: investimenti preconsoci ancora esitanti in alcuni che non credono a questa possibilità, investimenti preconsoci rivoluzionari in quelli che «vedono» la possibilità di un nuovo socius, ma lo mantengono in un ordine di causalità molare che fa già del partito una nuova forma di sovranità; infine investimenti rivoluzionari inconsci che operano una vera e propria rottura di causalità nell'ordine del desiderio. E nelle stesse persone i

tipi di investimento più diversi possono coesistere a tale o tal'altro momento e i due tipi di gruppi compenetrarsi reciprocamente. I due gruppi sono infatti come il determinismo e la libertà in Kant: essi hanno certo lo stesso «oggetto», e la produzione sociale non è mai altro che la produzione desiderante, e inversamente, ma non hanno la stessa legge o lo stesso regime. L'attualizzazione di una potenzialità rivoluzionaria si spiega meno per lo stato di causalità preconcio nel quale è tuttavia compresa, che per l'effettività di un taglio libidinale a un momento preciso, schizza la cui sola causa è il desiderio, cioè la rottura di causalità che costringe a riscrivere la storia a fior del reale e produce il momento stranamente polivoco ove tutto è possibile. La schizza è stata certo preparata da un lavoro sotterraneo di cause, di scopi e di interessi; certo quest'ordine di cause rischia di rinchiudersi e di colmare la breccia in nome del nuovo socius e dei suoi interessi. Certo, si può sempre dire *dopo* che la storia non ha mai cessato d'essere retta dalle stesse leggi d'insieme e dei grandi numeri. Rimane cionondimeno il fatto che la schizza è emersa solo per un desiderio senza scopo e senza causa che la tracciava e la faceva propria. Impossibile senza l'ordine delle cause, essa non diventa reale se non grazie a qualcosa d'altro ordine: il Desiderio, il desiderio-deserto, l'investimento di desiderio rivoluzionario. Ed è proprio questo a minare il capitalismo: donde verrà la rivoluzione, e *sotto* quale forma, nelle masse sfruttate? È come la morte: dove, quando? Un flusso decodificato, deterritorializzato, che scorre troppo lontano, che taglia troppo sottile, sfuggendo all'assiomatica del capitalismo. Un Castro, un Arabo, un Black-Panther, un Cinese all'orizzonte? Un maggio del '68, un mao dell'interno, piantato come l'anacoreta su una ciminiera di fabbrica? Aggiungere sempre un assioma per colmare la breccia precedente, i colonnelli fascisti si mettono a leggere Mao, non ce la fanno più, Castro è diventato impossibile, anche rispetto a se stesso; si isolano i vacuoli, si fanno ghetti, si chiamano in aiuto i sindacati, si inventano le forme più sinistre di «dissuasione», si rafforza la pressione d'interesse; ma donde verrà la nuova irruzione di desiderio?⁶⁷.

Quelli che ci avranno letto sin qui avranno forse molti rimproveri da rivolgerci: credere troppo nelle pure potenzialità dell'arte ed anche della scienza; negare o minimizzare il ruolo delle classi e della lotta di classe; militare per un irrazionalismo del desiderio; identificare il rivoluzionario allo schizo; cadere in tutte le trappole conosciute, troppo conosciute. Sarebbe però una cattiva lettura, e non sappiamo quel che è meglio tra un leggere male e un non leggere affatto. E ci sono certo altri rimproveri ben più gravi, ai quali non abbiamo pensato. Ma, per quelli summenzionati, diciamo in primo luogo che l'arte e la scienza hanno una potenzialità rivoluzionaria, e nient'altro, e che questa potenzialità appare tanto più quanto meno ci si chiede quel che vogliono dire, dal punto di vista di significati o di un significante necessariamente riservati agli specialisti; in realtà fanno passare nel socius flussi sempre più decodificati e deterritorializzati, sensibili a tutti, che costringono l'assiomatica sociale a complicarsi sempre più, a saturarsi maggiormente, al punto che l'artista e lo scienziato possono essere indotti ad arrivare ad una situazione oggettiva rivoluzionaria in reazione contro le pianificazioni autoritarie d'uno Stato per essenza incompetente e soprattutto castratore (lo Stato impone infatti un Edipo propriamente artistico, un Edipo propriamente scientifico). In secondo luogo, non abbiamo per nulla minimizzato l'importanza degli investimenti preconcisi di classe e di interesse, che sono fondati nell'infrastruttura stessa; ma attribuiamo loro tanta più importanza quanto più essi sono nell'infrastruttura l'indice di investimenti libidinali d'altra natura, che possono conciliarsi, o essere in contrasto con essi. Non è che un modo per porre la questione: « Come la rivoluzione può essere tradita? », una volta detto che i tradimenti non attendono, ma sono là fin dall'inizio (mantenimento d'investimenti paranoici inconsci nei gruppi rivoluzionari). E invociamo appunto il desiderio come istanza rivoluzionaria perché crediamo che la società capitalistica possa

sopportare molte manifestazioni d'interesse, ma nessuna manifestazione di desiderio, che basterebbe per far saltare le sue strutture di base, anche a livello della scuola materna. Noi crediamo al desiderio come all'irrazionale di ogni razionalità, e non perché sia mancanza, sete o aspirazione, ma perché è produzione di desiderio e desiderio che produce, reale-desiderio o reale in se stesso. Insomma, noi non pensiamo affatto che il rivoluzionario sia schizofrenico o inversamente. Al contrario, non abbiamo cessato di distinguere lo schizofrenico come entità, e la schizofrenia come processo; ora questo non può essere definito che rispetto agli arresti, alle continuazioni nel vuoto o alle illusioni finalistiche imposte dalla repressione al processo stesso. Ecco perché abbiamo solo parlato di un polo schizoide nell'investimento libidinale del campo sociale, per evitare per quanto possibile la confusione tra processo schizofrenico e produzione di uno schizofrenico. Il processo schizofrenico (polo schizoide) è rivoluzionario, nello stesso senso in cui il procedimento paranoico è reazionario e fascista; e, sbarazzate da ogni familiarismo, non sono queste categorie psichiatriche a doverci far comprendere le determinazioni economico-politiche, ma proprio il contrario.

E poi, soprattutto, non cerchiamo scappatoie dicendo che la schizoanalisi *in quanto tale* non ha rigorosamente alcun programma politico da proporre. Se ne avesse uno, sarebbe nello stesso tempo grottesco ed inquietante. Essa non si prende per un partito, e neppure per un gruppo, e non pretende di parlare in nome delle masse. Non riteniamo che un programma politico debba essere elaborato nell'ambito della schizoanalisi. Insomma qualcosa che non pretende di parlare in nome di checchessia, soprattutto neppure in nome della psicanalisi: nient'altro che impressioni, impressione che le cose vanno male nella psicanalisi, e che vanno male sin dall'inizio. Siamo ancora troppo competenti, vogliamo parlare in nome di un'incompetenza assoluta. Qualcuno ci ha chiesto se avessimo mai visto uno schizofrenico; no, no, non ne abbiamo mai visto. Se qualcuno trova che le cose vanno bene nella psicanalisi, non parliamo per lui, e per lui ritiriamo tutto quello che abbiamo detto. Allora, qual è il rapporto della schizoanalisi con la politica da una parte, con la psicanalisi dall'altra? Tutto ruota intorno alle macchine desideranti e alla produzione di desiderio. La schizoanalisi in quanto tale non pone il problema della natura del socius che deve emergere dalla rivoluzione; essa non pretende affatto di valere in quanto rivoluzione stessa. Dato un socius, essa chiede solo che posto esso riservi alla produzione desiderante, quale ruolo motore vi abbia il desiderio, in che forma avvenga la conciliazione tra il regime della produzione desiderante e il regime della produzione sociale, poiché si tratta comunque della stessa produzione, ma con due regimi diversi - se ci sia dunque, su questo socius come corpo pieno, possibilità di passare da una parte all'altra, cioè dalla parte ove si organizzano gli insiemi molari di produzione sociale a quell'altra parte non meno collettiva ove si formano le molteplicità molecolari di produzione desiderante, - se un tal socius possa, e fino a che punto, sopportare il rovesciamento di potenza che fa sì che la produzione desiderante sottometta a se stessa la produzione sociale, senza per altro distruggerla, poiché si tratta della stessa produzione con una differenza di regime, - se ci sia, e come, formazione di gruppi soggetti, ecc. E se ci si risponde che reclamiamo i famosi diritti alla pigrizia, o all'improduttività, o alla produzione di sogno e di fantasma, una volta di più siamo ben contenti, dato che non abbiamo cessato di dire il contrario, che cioè la produzione desiderante produce del reale, e che il desiderio ha poco a che vedere con il fantasma e il sogno. Contrariamente a Reich, la schizoanalisi non stabilisce alcuna distinzione di natura tra l'economia politica e l'economia libidinale. Essa chiede solo quali siano su un socius gli indici macchinici, sociali e tecnici, che si aprono sulle macchine desideranti, che rientrano nei pezzi, ingranaggi e motori di queste, così come queste li fanno rientrare nei loro propri pezzi, ingranaggi, motori. Tutti sanno che uno schizo è una macchina; tutti gli schizo lo dicono, e non solo il piccolo Joey. Si tratta di sapere se gli schizofrenici

siano macchine viventi di un lavoro morto, che si contrappongono allora alle macchine morte del lavoro vivente così come lo si organizza nel capitalismo. O, al contrario, se le macchine desideranti, tecniche e sociali si compenetrino in un processo di produzione schizofrenico che, di conseguenza, non ha più schizofrenici da produrre. Quando Maud Mannoni nella sua *Lettera ai ministri* scrive: «Uno di questi adolescenti, dichiarato inadatto agli studi, frequenta la terza in modo assai ammirevole, a patto di fare della meccanica. La meccanica lo appassiona. Chi lo ha curato meglio è stato il garagista. Se gli togliamo la meccanica ridiventerà schizofrenico», non ha l'intenzione di vantare l'ergoterapia, né i meriti dell'adattamento sociale. Ella sottolinea il punto in cui la macchina sociale, la macchina tecnica, la macchina desiderante si compenetrano profondamente e mettono in comune i loro regimi. Ella chiede se questa società ne sia capace, e cosa valga se ne è incapace. E proprio questo è il senso delle macchine sociali, tecniche, scientifiche, artistiche, quando sono rivoluzionarie: formare macchine desideranti di cui esse sono già l'indice nel loro proprio regime, nello stesso tempo in cui le macchine desideranti le formano, nel loro regime e come posizione di desiderio.

Qual è infine l'opposizione tra schizoanalisi, nell'insieme dei suoi compiti positivi e negativi, e psicanalisi? Non abbiamo cessato di opporre due sorte d'inconscio o due interpretazioni dell'inconscio: una schizoanalitica, l'altra psicanalitica, una schizofrenica, l'altra nevrotico-edipica; una astratta e non figurativa, l'altra immaginaria; ma, altresì, una realmente concreta e l'altra simbolica; una macchinica e l'altra strutturale; una molecolare, microscopica e micrologica, l'altra molare o statistica; una materiale, l'altra ideologica; una produttiva, l'altra espressiva. Abbiamo visto come il compito negativo della schizoanalisi dovesse essere violento, brutale: defamiliarizzare, disedipizzare, decastrare, defallicizzare, disfare teatro, sogno e fantasma, decodificare, deterritorializzare — un orrendo raschiamento, un'attività malevola. Ma tutto si compie nello stesso tempo. Poiché, contemporaneamente, il processo si libera, processo della produzione desiderante secondo le sue linee di fuga molecolari che definiscono già il compito meccanico dello schizoanalista. E le linee di fuga sono ancor piene di investimenti molari e sociali, che intaccano tutto quanto il campo sociale: cosicché il compito della schizoanalisi è insomma di scoprire in ogni caso la natura degli investimenti libidinali del campo sociale, i loro possibili conflitti interni, i loro rapporti con gli investimenti preconsoci dello stesso campo, i loro possibili conflitti con questi, insomma tutto quanto il gioco delle macchine desideranti e della repressione del desiderio. Condurre a termine il processo, non arrestarlo, non farlo girare a vuoto, non attribuirgli uno scopo. Non si andrà mai abbastanza lontano nella deterritorializzazione, nella decodificazione dei flussi. La nuova terra infatti («in verità, la terra diventerà un giorno luogo di guarigione») non è nelle riterritorializzazioni nevrotiche o perverse che arrestano il processo o gli fissano degli scopi, non è né indietro né avanti, e coincide con il compimento del processo della produzione desiderante, il processo che si trova sempre già compiuto in quanto precede e in quanto procede. Ci resta dunque da vedere come effettivamente procedano, simultaneamente, questi vari compiti della schizoanalisi.

Introduzione

1 Ci sembra impossibile, in questa introduzione, articolare il gioco complesso di appartenenza e di esclusività delle tre funzioni discorsive. D'altra parte, per quanto riguarda l'Antiedipo, di cui non è uscito sinora che il primo volume, non abbiamo voluto qui indicare se non qualche linea di lettura preferenziale, senza escluderne altre e senza pretendere soprattutto di esaurire la ricchezza veramente insolita di questo libro. Abbiamo infine cercato di implicare, in questa introduzione, due libri che, a monte e a valle, segnano una sorta di linea d'orizzonte dell'Antiedipo; ci riferiamo agli Scritti di Lacan e allo Psicanalismo di R. Castel, pubblicati recentemente presso l'editore Einaudi, cui occorrerebbe aggiungere, in un'altra deriva, *Surveiller et punir* di M. Foucault (Paris 1975).

2 Già qui, in questa funzione di verità, l'allusione a Lacan è esplicita. Questa funzione attraversa tutti gli Scritti, di cui sembra essere la destinazione profonda, dal seminario sulla Lettera rubata fino alla lezione sulla Scienza e la verità. Destinazione profonda: abbiamo usato deliberatamente questa designazione postale suggerita da uno scritto recente di J. Derrida a proposito del seminario di Lacan sulla Lettera rubata, *Le facteur* [in senso appunto più postale che matematico] *de vérité* (in «Poétique», n. 21, 1975). Curiosamente, ma non a torto secondo noi, Derrida, in nome delle ragioni testuali, taccia come «fallogocentrica» questa funzione di verità in Lacan, per via della lettera, come supporto dell'indivisibilità atomistique del significante (di contro a un soggetto sempre diviso, invece). Più semplicemente: per Lacan la lettera arriva sempre, è destinata ad arrivare, per Derrida può perdersi per strada, nelle disseminazioni testuali della scrittura: significante polverizzato sulla superficie continua del testo.

3 Sull'operazione edipica come una certa articolazione tra desiderio, legge e castrazione, si veda per esempio l'enunciato di Lacan: «È dunque piuttosto l'assunzione della castrazione a creare la mancanza da cui si istituisce il desiderio. Il desiderio è desiderio del desiderio, desiderio dell'Altro, abbiamo detto, o verosia sottoposto alla Legge» (Ecrits, p. 852). Come vulgata lacaniana sul desiderio, cfr. aulagnier e altri, *Le désir et la perversion*, Paris 1967, e, tra l'altro, f. dolto, *Au jeu du désir les dés sont pipés et les cartes truquées*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», ove si può leggere questa definizione della castrazione che ha, se non altro, il pregio di una relativa chiarezza: «In psicanalisi questo termine significa un'interdizione del desiderio nelle modalità d'ottenimento del piacere, interdizione a effetto armonizzante e promozionale (promotionnant) tanto del desiderante così integrato alla legge che lo umanizza che del desiderio cui questa interdizione apre la via a maggiori godimenti». Come collegamento infine tra l'ortodossia lacaniana e l'Antiedipo, si veda lo scritto di S. Leclaire, in *Sexualité humaine* (La réalité du désir, Paris 1970) che introduce la nozione di desiderio come campo di pure singolarità, subito linearizzate tuttavia dal Fallo come significante dell'assenza di legami e come distributore della mancanza. Si troverà comunque nell'Antiedipo stesso una discussione sulle posizioni di Leclaire.

4 Sulla distinzione tra Edipo simbolico e Edipo immaginario si veda soprattutto il paragrafo La sintesi disgiuntiva di registrazione.

5 Sulla «casella vuota» come condizione di possibilità per il funzionamento della struttura, cfr. g. deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. chatelet, *Histoire de la philosophie. Le xx siècle*, Paris 1973. L'articolo di Deleuze, che sembra essere stato scritto nel 1967, è a nostro parere una tra le più rigorose, ed esemplari, definizioni dei caratteri costitutivi dello strutturalismo sinora tentate. La lettura di questo articolo ci sembra poi essenziale per misurare la distanza tra il concetto di struttura e quello di macchina introdotto dall'Antiedipo (che è dunque, e soprattutto, un antistrutturalismo).

6 L'« inventore » della macchina desiderante è comunque Guattari che in un articolo del 1969, *Machine et structure* (ora in *Psychanalyse et transversalité*, Paris 1972) scriveva tra l'altro: «L'ordine strutturale del gruppo, quello della coscienza, della comunicazione, è così accerchiato ovunque dai sistemi di macchine su cui non avrà mai presa, che si tratti degli oggetti a minuscola, come macchina inconscia del desiderio, o dei fenomeni di rottura ricondotti alle macchine di vari generi. L'essenza della macchina, come fatto di rottura, come fondazione atopica di questo ordine del generale, sfocia nell'impossibilità di poter distinguere a termine il soggetto inconscio del desiderio dall'ordine stesso della macchina» (p. 246). Si vedrà, nell'intervista accordata da Deleuze e Guattari all'«Arc» (1972, numero consacrato a Deleuze, di cui riportiamo uno stralcio più avanti) in che senso la macchina di Guattari fosse ancora troppo «strutturale» e l'importanza dunque dell'apporto di Deleuze.

7 Per quanto il *De rerum natura*, con il suo atomismo, la sua critica della superstizione, la sua voluptas cosmica possa singolarmente apparire come una sorta di Antiedipo dell'antichità; se non altro l'Antiedipo potrebbe riproporne una lettura inedita: che cosa sono infatti, per esempio, quei «varios conexus, pondera, plagas, | concursus, motus, per quae res quaeque geruntur» (I 633-34) se non una sorta di molteplicità, parzialità, tagli e singolarità?

8 Secondo una nostra formulazione (cfr. *La scena*, in *Storia d'Italia*, vol. I, Torino 1972) cui ci permettiamo di rinviare.

9 Guattari, in «La quinzaine», 30 giugno 1972.

10 A. green, *A quoi ça sert*, in «Le monde», 28 aprile 1972. Due pagine dell'inserto letterario di questo numero sono consacrate all'Antiedipo.

11 In «La quinzaine», 30 giugno 1972. Abbiamo cercato qui di riassumere alcune reazioni canoniche suscitate dall'Antiedipo. Vanno inoltre segnalati il n. 306 di «Critique» Paris 1972, con articoli di j.-f. lyotard, *Capitalisme énergumène* e r. girard, *Système du délire* e il n. 12 di «Esprit», Paris 1972, dedicato a *La morte di Edipo e la psicanalisi*, tra cui soprattutto notevole l'articolo di j. donzelot, *Une anti-sociologie*.

12 Secondo le analisi di M. Foucault nelle lezioni del Collège de France. Su questa pratica di lotta e questo stile di militanteismo come insieme di risposte locali, di interventi puntuali, cfr. *Les intellectuels et le pouvoir: entretien M. Foucault - G. Deleuze*, in «L'Arc» cit., pp. 3-10.

13 Cfr. su questo, oltre naturalmente alle analisi nell'Antiedipo stesso, l'articolo di France Berçu, *Sed perseverare diabolicum* (in «L'Arc» cit.) con cui concordiamo solo parzialmente: non si tratta tanto, infatti, di occupare la casella, ma di installarvi la macchina per far saltare la struttura, e il simbolico; ma in Francia ci vuole un certo coraggio, oggi, per andare contro Lacan.

14 Nell'introduzione a l. wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris 1970, Deleuze aveva già abbozzato i lineamenti di una « grammatica generale psicotica » in questi termini: «Ed è questa l'avventura del linguaggio psicotico. Il carattere fondamentale di questo linguaggio non è di trattare le parole come se fossero cose, ma da una parte di embricare le cose nelle parole (secondo la legge pezzi su pezzi dell'oggetto parziale o della parola scoppiata), e di insufflare d'altra parte il sapere

nelle parole (secondo la legge flussi nei flussi dell'oggetto completo o della parola indecomponibile). La sessualità, cioè Eros, è questo sapere insufflato, questa cosa inscatolata. È come dire che la psicosi e il suo linguaggio sono inseparabili dal "procedimento linguistico", da un procedimento linguistico. È il problema del procedimento che, nella psicosi, ha sostituito quello della significazione e della rimozione. Come Teseo, si ritrova solo colui che si ritrova nel procedimento: qui si giocano malattia e guarigione. La guarigione dello psicotico non è prendere coscienza, ma vivere nelle parole la storia d'amore ch'esse embricano e insufflano, Eros singolare. Non tanto designare qualcosa, né significare un sapere, ma vivere insufflato e inscatolato, nel procedimento stesso. Allora il procedimento cessa di riunire e di distribuire le figure della morte e libera l'Eros, la storia sessuale che nascondeva nelle sue leggi» (p. 23).

15 Questo rapporto di filiazione e di alleanza da cui viene fuori l'Antiedipo è troppo complesso perché si possa, qui, andar oltre la sola posizione del problema: da sempre siamo stati infatti abituati a pensare la genealogia dei testi nella forma familiaristica della filiazione, con riproduzione semplice quando un testo non fa che iscriversi in una famiglia preesistente, riproduzione allargata quando aggiunge nuovi rami all'albero di cui fa parte; endogamia estesa del nostro modo di pensare la generazione testuale, dal grande modello delle filologia classica ai modelli più raffinati (genotesto/fenotesto) delle poetiche contemporanee. L'Antiedipo, allora, rompe con l'organicismo del modello filiativo e introduce l'esogamia, l'alleanza e il debito (e le molteplici implicazioni di questo «spostamento» ci sembrano veramente rilevanti, e degne di un'analisi più sostenuta). Basti dire per ora che nel suo stesso engendrement l'Antiedipo è più che un libro scritto a quattro mani, come si dice, ma una vera e propria macchina in cui si incrociano e si tagliano, in un rapporto di filiazione diretta e di alleanza laterale, i flussi-Deleuze e i flussi-Guattari, libro fatto di pezzi, mattoni, parzialità (dove l'impressione spesso di ripetizioni, di ridondanze, di discontinuità). Per di più, il rapporto di alleanza e di debito rende inefficace ogni ricostruzione genealogica e interrompe forse proprio qui la tradizione del libro totale, finito, omogeneo, uniforme e lineare. Se dunque la filiazione più l'alleanza producono la macchina, è forse indebito dire che l'Antiedipo, libro macchinico, è il libro dell'avvenire? Comunque, per la pura serie filiativa, ricordiamo che Deleuze è autore tra l'altro di monografie su Nietzsche (1962), Kant (1963), Proust (1964), sul bergsonismo (1966), Sacher-Masoch (1967), Spinoza (1969), e soprattutto di *Logique du sens e Oifférence et répétition* (1969) nel ramo diretto dell'Antiedipo (su cui cfr. lo straordinario articolo di M. FOUCAULT. *Theatrum philosophicum*, in «Critique», 1970, che non esitava a dire: «Una folgorazione si è prodotta che porterà il nome di Deleuze: un nuovo pensiero è possibile; il pensiero, di nuovo, è possibile»). Quanto a Guattari, alcuni suoi articoli, anteriori all'Antiedipo, sono stati raccolti in *Psychanalyse et transversalité* cit., ora in traduzione italiana.

16 Intervista all'«Arc» cit., forse la miglior introduzione all' Antiedipo.

17 Trad. it. Torino 1975, pp. 152-91.

18 KAFKA, Nella colonia penale, in *I racconti di Kafka*, Milano 1965, pp. 215-16.

19 Cfr. 28 novembre 1947 — *Comment se faire un corps sans organes*, in «Minuit», n. 10, 1974, ove Deleuze e Guattari definiscono il «programma». Sul prolungamento dell'Antiedipo si vedano inoltre: *Bilan-programme pour machines désirantes*, in «Minuit», n 2, 1973;

14 mai 1914 - *Un seul ou plusieurs loups?*, in «Minuit», n. 5, 1973: sull'Uomo dai lupi delle Cinque psicanalisi di Freud e *Le nouvel arpenteur: intensités et blocs d'enfance dans le «Château»*, in «Critique», n. 318, 1973: esempio di critica «macchinica» di un testo, ora approfondita in *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris 1975.

20 Per il « programma » cfr. gli scritti indicati nella nota a p. xxx.

21 Il tentativo di J.-F. Lyotard (*Des dispositifs pulsionnels*, Paris 1973, e *Economie libidinale*, Paris 1974) e dunque quello di pensare il desiderio liberandolo anche da queste ultime exteriorità residue.

22 I testi di Lawrence e di Miller cui alludiamo sono citati nell'Antiedipo. Per Wittgenstein, cfr. l'edizione italiana delle *Lezioni*, Milano 1967.

23 Finché non si conoscerà la storia delle « trame » della famiglia psicanalitica, che sembra essere il vero e proprio rimosso della psicanalisi stessa, sarà difficile avventurarsi in grandi disegni teorici ed epistemologici: storia in ultima istanza «politica», storia di rapporti e strategie di potere, e non la storia edipica di Totem e tabù (con Freud che fa funzione di padre, con i discepoli che sono i figli gelosi e rivali, ecc. ecc.). Già i carteggi, i protocolli delle sedute del mercoledì, i diari di alcuni pazienti di Freud cominciano a disegnare questa storia, che mostra ormai il suo risvolto politico in libri come quello di p. roazen, *Brother animal*, New York 1969 (la storia di Freud e Tausk) e Reich *speaks of Freud* (1967) per non citare che questi.

24 Su queste tecnologie cfr. castel, *Lo psicanalismo cit.* e foucault, *Surveiller et punir cit.* Si deve a Foucault l'idea che questo potere funziona meno sul modello segregativo della lebbra che su quello contagioso della peste: meno la repressione che l'infiltrazione.

25 È la criminalità di cui parla Georget, un allievo di Pinel, nell'*Examen des procès criminels de Léger, Lecouffe...* Per tutta questa questione si veda, *Moi*, Pierre Rivière, Paris 1973, opera collettiva presentata da M. Foucault, di imminente pubblicazione presso l'editore Einaudi.

26 È comunque un magistrato, a nostra conoscenza, il primo ad aver scorto in questa criminalità «mostruosa» la presenza del desiderio allo stato puro, come desiderio di uccidere: «Non appena si ha un desiderio, si ha un'idea di godimento [jouissance]; l'interesse si riconduce dunque al godimento. Chi uccide per avere danaro, lo fa per soddisfare bisogni o passioni: il danaro è il mezzo dei suoi godimenti. Chi uccide per il piacere di uccidere, si soddisfa immediatamente attraverso l'azione stessa; il godimento è diretto» (e. regnault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires*, Paris 1828).

27 Svevo sembra aver detto, se non erriamo, a Joyce qualcosa di questo genere: «Che ne facciamo della psicanalisi, dal momento che abbiamo la confessione».

Capitolo primo

1 Cfr. il testo di G. Büchner, *Lenz*.

2 A. artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*.

3 Quando Georges Bataille parla di spese o di consumi suntuari, non produttivi, in rapporto con l'energia della natura, si tratta di spese o di consumi che non si iscrivono nella sfera supposta indipendente della produzione umana in quanto determinata dall'«utile»: si tratta dunque di ciò che noi chiamiamo produzione di consumo (cfr. *La notion de dépense* e *La part maudite*).

4 Sull'identità Natura-Produzione e la vita generica, secondo Marx, cfr. commenti di g. granel, *L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure*, in *L'endurance de la pensée*, Paris 1968, pp. 301-10.

5 d. H. Lawrence, *La verga d'Aronne*, 1922 (trad. franc., p. 199).

6 H. Miller, *Tropico del cancro*, cap. xii («... e le mie viscere si spargono in un immenso flusso schizofrenico, evacuazione che mi lascia faccia a faccia con l'assoluto...»)

7 H. Michaux, *Les grandes épreuves de l'esprit*, Paris 1966, pp. 156-57.

8 c. LÉvi-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 26 sgg.

9 A. artaud, in «84», 1948, nn. 5-6.

10 v. tausk, *La genesi dell'apparecchio per influenzare nel corso della schizofrenia*, 1919 (trad. franc, in «La psychanalyse», n. 4).

11 k. Marx, *Il Capitale*, III, 7, cap. xxv (Pléiade, vol. II, p. 1435) [trad. it., *Il Capitale*, III, 3, Roma 1956, p. 239. In generale, quando gli autori citano testi stranieri in traduzioni francesi, preferisco tradurre il testo da loro effettivamente utilizzato, piuttosto che ricorrere all'originale o a una preesistente traduzione italiana. Mi pare questo un principio generale della traduzione (N. d. T.)]. Cfr. I. althusser, *Lire le Capital*, Paris 1965. Le osservazioni di Balibar, vol. II, pp. 213 sgg. e di Macherey, vol. I, pp. 201 sgg.

12 beckett, *Assez*, in *Têtes-mortes*, Paris 1967, pp. 40-41.

13 s. Freud, *Cinque psicanalisi* (trad. franc., p. 297).

14 w. morgenthaler, *Adolf Wölfli* (trad. franc, in «L'art brut», n. 2).

15 «L'art brut», n. 3, p. 63.

16 M. carrouges, *Les machines célibataires*, Paris 1954.

17 W. R. Bion è il primo ad aver insistito su questa importanza dell'io *senso*; ma lo iscrive solo nell'ordine del fantasma, e ne fa un equivalente affettivo dell'io *penso* (cfr. *Elements of Psychoanalysis*, Heinemann, 1963, pp. 94 sgg.).

18 a. artaud, *Le pèse-nerfs*, in *Œuvres complètes*, Paris 1970, vol. I, p. 112.

19 p. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969.

20 G. de CLERAMBAULT, *Œuvre psychiatrique*.

21 I. Kant, *Critica del giudizio*, introduzione, § 3.

22 C. ROSSET, *Logique du pire*, Paris 1970, p. 37.

23 La mirabile teoria del desiderio in Lacan ci sembra avere due poli, l'uno rispetto all'«oggetto a-minuscola» come macchina desiderante che definisce il desiderio tramite una produzione reale, superando ogni idea di bisogno ed anche di fantasma; l'altro rispetto al «grande Altro» come significante, che reintroduce una certa idea di mancanza. Si scorge bene, nell'articolo di s. LECLAIRE sulla *Réalité du désir* (in *Sexualité humaine*, Paris 1970) l'oscillazione tra questi due poli.

24 H. Miller, *Sexus*, 1965 (trad. franc., p. 277).

25 Maurice Clavel nota, a proposito di Sartre, che una filosofia marxista non può permettersi di introdurre in partenza l'idea di rarità: «Questa rarità anteriore allo sfruttamento erige in realtà per sempre indipendente, situata quasi ad un livello primordiale, la legge della domanda e dell'offerta. Non si tratta dunque più di includere o di dedurre tale legge nel marxismo, poiché essa è immediatamente leggibile prima, su un piano donde il marxismo deriverebbe. Marx, rigorosamente, rifiuta di utilizzare la nozione di rarità, e deve rifiutarla, poiché questa categoria lo rovinerebbe» (*Qui est aliéné?*, Paris 1970, p. 330).

26 w. reich, *Psicologia di massa del fascismo*.

27 Si trova nei culturalisti una distinzione tra sistemi razionali e sistemi proiettivi, la psicanalisi non applicandosi che a questi ultimi (cfr., per esempio, Kardiner). Malgrado la loro ostilità al culturalismo, Reich, ed anche Marcuse, ritrovano qualcosa di questa dualità, benché determinino e valutino del tutto diversamente il razionale e l'irrazionale.

28 v. jankélévitch, *Ravel*, Paris, pp. 74-80.

29 Sull'isteria, la schizofrenia e i loro rapporti con strutture sociali, cfr. le analisi di G. devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale* (trad. franc., Paris 1970, pp. 67 sgg.), e le belle pagine

di k. Jaspers, *Strindberg e Van Gogh*, 1922 (trad. franc., Paris, pp. 232-36). (La follia è forse, nel nostro tempo, « una condizione di totale sincerità, in campi ove, in tempi meno incoerenti, si sarebbe stati senza di essa capaci di esperienza e di espressioni oneste? » - quesito che Jaspers corregge aggiungendo: «abbiamo visto che un tempo alcuni si protendevano verso l'isteria; così si direbbe che oggi molti protendono verso la follia. Ma se il primo tentativo è psicologicamente possibile, in una certa misura, l'altro non lo è affatto e non può condurre che alla menzogna»).

30 r. JAULIN, *La mort sara*, Paris 1967, p. 122.

31 m. klein, *La psicanalisi infantile*, 1932 (trad. franc., Paris 1959, p. 226): «L'orina nel suo aspetto positivo è un equivalente del latte materno; l'inconscio non fa alcuna distinzione tra le sostanze del corpo ».

32 B. Bettelheim, *La fortezza vuota*, 1967 (trad. franc., Paris 1969, pagina 500).

33 j. Lacan, *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, in *Ecrits*, Paris 1966, p. 658: «...un'esclusione proveniente da questi segni come tali non potendo esercitarsi se non come condizione di consistenza in una catena da costituirsi; aggiungiamo che la dimensione in cui tale condizione viene controllata è solo la traduzione di cui questa catena è capace. Ci si soffermi ancora un istante su questa tombola. Per considerare che proprio l'inorganizzazione reale con cui questi elementi sono mescolati, nell'ordinale, a caso, ci fa trar le sorti dall'occasione della loro uscita...»

34 Monakow e mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Paris 1928.

35 Lacan, *Position de l'inconscient*, in *Ecrits*, p. 843.

36 M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969, pp. 451-52.

37 j. h. rush, *L'origine della vita* (trad. frane., Paris, p. 141).

38 m. klein, *Contributi alla psicoanalisi*, London 1947 (trad. franc., Paris 1968, pp. 269-71) (i corsivi sono nostri).

39 r. bradbury, *L'uomo illustrato*, 1951 (trad. frane, in *La Brousse*, Paris).

40 a. ARTAUD, *Je n'ai jamais rien étudié...*, in «84», dicembre 1950.

41 M. foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961, pp. 588-89.

Capitolo secondo

1 «Non sarà certo perché predico il ritorno a Freud che non posso dire che *Totem e tabù* è cervellotico. Proprio per questo, anzi, bisogna tornare a Freud. Nessuno mi ha aiutato, perché si sappia cosa sono *le formazioni dell'inconscio*... Non sto dicendo che Edipo non serve a nulla, o che non ha alcun rapporto con ciò che facciamo. Agli psicanalisti non serve a nulla, è vero! Ma siccome gli psicanalisti non sono di sicuro degli psicanalisti, questo non prova niente... Sono cose che ho esposto a suo tempo. Era un'epoca in cui parlavo a gente che bisognava trattare con riguardo, erano degli psicanalisti. A quel livello li ho parlato della metafora paterna, non ho mai parlato del complesso di Edipo...» (LACAN, *Seminario 1970*, inedito).

2 j. laplanche e J.-B. PONTALIS, *Fantasme originario, fantasmes des origines et origine du fantasme*, in «Les temps modernes», n. 215, aprile 1964, pp. 1844-46.

3 Sull'esistenza di una macchinetta nel «fantasma originario», esistenza tuttavia sempre tra le quinte, cfr. S. FREUD, *Un caso di paranoia che contraddiceva la teoria psicanalitica di questa affezione*, 1915.

4 *L'homme au magnétophone, dialogue psychanalytique*, in «Les temps modernes», n. 274,

aprile 1969: «A: - Vedi, non è poi così grave; non sono tuo padre, e non posso ancora gridare, no! Ecco, basta Dottor X: - Imita suo padre per il momento? - A: - Ma no, via, il suo di padre! Quello che vedo nei tuoi occhi Dottor X: - Lei sta cercando di assumere il ruolo... - A: - ... Lei non può guarire la gente, lei non può che affibbiarle i suoi problemi di padre da cui non esce; e di seduta in seduta lei trascina così delle vittime, col problema del padre... Io ero il malato, lei il medico; lei aveva finalmente rivoltato il suo problema d'infanzia, d'essere bambino nei confronti del padre... -Dottor X: - Telefonavo al 609 per farla partire, al 609, alla polizia, per farla espellere -. A: - Alla polizia? È questo il papà? Suo padre è agente di polizia! e lei stava per telefonare a suo papà perché venissero a prendermi... Che storia da pazzi! Lei si è innervosito, eccitato solamente perché si tira fuori un apparecchietto che ci permetterà di capire quel che succede qui ».

5 k. Marx, *Economia e filosofia*, 1844 (Pleiade, vol. II, p. 98). E l'eccellente commento di F. Châtelet su questo punto, *La question de l'athéisme de Marx*, in «Etudes philosophiques», luglio 1966.

6 s. Freud, *Analisi terminata e analisi interminabile*, 1937 (trad. franc, in «Revue française de psychanalyse», 1938-39, n.i: «I due temi che si corrispondono sono, per la donna, l'invidia del pene, l'aspirazione positiva a possedere un organo genitale maschile; per l'uomo la rivolta contro il proprio atteggiamento passivo o femminile nei confronti di un altro uomo... Non si ha mai tanto l'impressione di predicare nel deserto come quando si vogliono spingere, le donne ad abbandonare, perché irrealizzabile, il loro desiderio del pene, o come quando si cerca di convincere gli uomini che il loro atteggiamento passivo nei confronti di un altro uomo non equivale alla castrazione ed è inevitabile in non poche relazioni umane. Una delle più forti resistenze di transfert proviene da una cocciuta surcompensazione dell'uomo. Non vuol piegarsi davanti ad un sostituto del padre, rifiuta di essergli debitore e di vedersi quindi guarito dal medico...»

7 Sull'importanza di questa controversia, cfr. A. GREEN, *Sur la Mère phallique*, in «Revue française de psychanalyse», gennaio 1968, pp. 8-9.

8 Cfr. per esempio la protesta (moderata) di Betty Friedan contro la concezione freudiana e psicanalitica dei «problemi femminili», sia sociali che sessuali: *La mistica della femminilità*, 1963 (trad. franc., vol. I, pp. 114 sgg.).

9 KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 122. La meditazione di Klossowski sul rapporto tra pulsioni e istituzioni, sulla presenza di pulsioni nella stessa infrastruttura economica, viene sviluppata nel suo articolo su *Sade et Fourier* («Topique», nn. 4-5) e soprattutto in *La monnaie vivante*, Paris 1970.

10 [Cfr. «s. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse... traduit sous le titre de: Analyse terminée (!) et analyse interminable (!)*», in LACAN, *Ecrits*, p. 644].

11 A. GREEN, *L'affect*, Paris 1970, pp. 154-68.

12 M. PROUST, *Sodome et Gomorrhe*, Pleiade, vol. II, p. 622 (i corsivi sono nostri).

13 L. DE HEUSCH, *Essai sur le symbolisme de Vinceste royal en Afrique*, Bruxelles 1959, pp. 13-16.

14 i. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, I, 1797.

15 M.-C. e E. ORTiGUES, *Œdipe africain*, Paris 1966, p. 83: «Perché siano soddisfatte le condizioni necessarie all'esistenza di una struttura nell'istituzione familiare o nel complesso di Edipo, occorrono almeno quattro termini, cioè un termine in più di quel che è naturalmente necessario ».

16 GREEN, *L'affect*, p. 167.

17 Sulla questione «isterica» (sono uomo o donna?) e sulla questione ossessiva (sono morto o

- vivo?), cfr. s. LECLAIRE, *La mort dans la vie de l'obsédé*, in «La psychanalyse», n. 2, pp. 129-30.
- 18 «L'art brut», n. 3, p. 139. (Nella sua presentazione, Jean Oury chiama Jayet il «non-delimitato», «in permanente sorvolo»).
- 19 NIZINSKIJ, *Diario*.
- 20 A. BESANÇON, *Vers une histoire psychanalytique*, in «Annales», maggio 1969.
- 21 G. BATESON e altri, *Towards a Theory of Schizophrenia*, in «Behavioral Science», 1956, 1 (cfr. le osservazioni di p. FEDIDA, *Psychose et parenté*, in «Critique», ottobre 1968).
- 22 s. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cap. XII, B.
- 23 A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padri. Idee per una psicologia sociale*, 1963 (trad. franc., Paris 1969, pp. 327-30).
- 24 M.-c. BOONS, *Le meurtre du père chez Freud*, in «L'inconscient», n. 5, gennaio 1968, p. 129.25
- 25 E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris 1962, p. 197.
- 26 Cfr. J.-M. POHIER, *La paternité de Dieu*, in «L'inconscient», n. 5 (si trova in quest'articolo una formulazione perfetta dell'Edipo come *double bind*: «La vita psichica dell'uomo si svolge in una specie di tensione dialettica tra due modi di vivere il complesso di Edipo: una consiste nel viverlo, l'altra nel vivere secondo le strutture che si potrebbero definire edipiche. L'esperienza dimostra inoltre che tali strutture non sono estranee alla fase più critica di questo complesso. Per Freud, l'uomo è definitivamente segnato da questo complesso: esso fa sia la sua miseria che la sua grandezza», ecc. [pp. 57-58]).
- 27 LACAN, *Ecrits*, p. 813.
- 28 R. LAING, *La politica dell'esperienza*, 1967 (trad. franc., Paris, p. 106).
- 29 Sul gioco delle razze e delle intensità nel teatro della crudeltà, cfr. ARTAUD, *Œuvres complètes*, Paris 1964, voll. IV e V (per esempio il progetto della «Conquista del Messico», IV, p. 151; e il ruolo delle vibrazioni e rotazioni intensive nei «Cenci», V, pp. 46 sgg.).
- 30 NIETZSCHE, LETTERA A BURCKHARDT DEL 5 GENNAIO 1889.
- 31 j. BESSE, *Le danseur*, in *La Grande Pâque*, Paris 1969 (tutta la prima parte di questo libro descrive la passeggiata dello schizo nella città; la seconda parte, *Légendes folles*, procede all'allucinazione o al delirio di episodi storici).
- 32 w. REICH, *Teoria dell'orgasmo*, 1942 (trad. franc., Paris, p. 62). Sulla critica dell'autismo, cfr. le pagine di R. GENTIS, *Les murs de l'asile*, Paris 1970, pp. 41 sgg.
- 33 M. garçon, *Louis XVII ou la fausse énigme*, Paris 1968, p. 177.
- 34 M. MANNONI, *Le psychiatre, son fou et la psychanalyse*, Paris 1970, pp. 104-7: «I personaggi edipici sono al loro posto, ma, nel gioco delle permutazioni che si effettua, c'è come un posto vuoto... Quel che appare come respinto, è tutto ciò che ha relazione col fallo e col padre... Ogni volta che Georges tenta di percepirsi come desiderante, è rimandato ad una forma di dissoluzione d'identità. È un altro, affascinato da un'immagine materna... Rimane intrappolato in una posizione immaginaria nella quale si trova avvinto dall'imago materna; da questo luogo si situa appunto nel triangolo edipico, il che implica un processo di identificazione impossibile, che implica a sua volta sempre nei modi di una pura dialettica immaginaria la distruzione dell'uno o dell'altro partner».
- 35 FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 607 sgg.: «In questa misura appunto tutta la psichiatria del XIX secolo converge realmente verso Freud, il primo ad aver seriamente accettato la realtà della coppia medico-malato... Verso il medico Freud ha fatto confluire tutte le strutture approntate da Tuke e Pinel nell'internamento. Ha certo liberato il malato dall'esistenza manicomiale ovel'avevano alienato i suoi "liberatori"; ma non lo ha liberato da quel che questa

esistenza aveva di essenziale; ne ha radunati i poteri, li ha tesi al massimo annodandoli tra le mani del medico; ha creato la situazione psicanalitica in cui, grazie ad un geniale cortocircuito, l'alienazione diviene disalienazione, perché, nel medico, essa diventa soggetto. Il medico, in quanto figura alienante, rimane la chiave della psicanalisi. Forse proprio perché non ha soppresso quest'ultima struttura, e vi ha ricondotto tutte le altre, la psicanalisi non può. non potrà intendere le voci della *déraison*, né decifrare intrinsecamente i segni dell'insensato. La psicanalisi può sciogliere alcune forme di follia; ma rimane estranea al lavoro sovrano della *déraison* ».

36 j. HOCHMANN, *Pour une psychiatrie communautaire*, Paris 1971. cap. iv. (E *Le postulat fusionnel*, in «Information psychiatrique», settembre 1969).

37 D. COOPER, *Psichiatria e antipsichiatria*, 1967 (trad. franc., Paris, p. 64).

38 f. fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961, p. 199.

39 w. gombrowicz, in «L'Herne», n. 14, p. 230.

40 Lacan, *Ecrits*, p. 870. (Sul ruolo specifico della donna ricca e della donna povera nell'Uomo dai topi, si vedano le analisi di lacan in *Le mythe individuel du névrosé*, cdu, non raccolto negli *Ecrits*).

41 g. mendel, *La révolte contre le père*, Paris 1968, p. 422.

42 f. engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, prefazione.

43 f. Nietzsche, *La gaia scienza*, V, § 346 (e marx, *Economia e filosofia* [trad. franc., vol. II, pp. 88-90]).

44 hocjmann, *Four une psychiatrie communautaire*, p. 38.

45 m. lowry, *Lettere scelte* (trad. franc., Paris, pp. 86-87).

46 H. miller, *Amleto*, 1939-41 (trad. franc., Paris 1956, p. 156).

47 Freud, *La scomparsa del complesso di Edipo*, 1923 (trad. franc, in *La vie sexuelle*, p. 120).

48 ID., *Totem e tabù*, 1912 (trad. franc., p. 143).

49 d. H. Lawrence, *La psicanalisi e l'inconscio*, 1920 (trad. franc, [modificata], in *L'homme d'abord*, Paris 1968, pp. 219-56).

50 Cfr. le due classiche esposizioni di reich, *Teoria dell'orgasmo* (trad. franc., pp. 165-81), e di h. marcuse, *Eros e civiltà* (i primi capitoli). La questione è stata ripresa di recente negli eccellenti articoli di «Partisans», n. 46, febbraio 1969: f. gantheret, *Freud et la question socio-politique* e j.-M. brohm, *Psychanalyse et révolution*, pp. 85 e 97.

51 A. artaud, *Ainsi donc la question...*, in «Tel Quel», 1967, n 30.

52 I due articoli del 1924 sono: *Nevrosi e psicosi* e *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*. Cfr. anche capgras e carrette, *Illusion des sosies et complexe d'Edipe*, in «Annales médico-psychologiques», maggio 1924. L'articolo di Freud sul *Feticismo* (1927) non torna sulla distinzione, checché si dica talora, ma la conferma (in *La vie sexuelle*, p. 137; «Posso così mantenere la mia supposizione...»)

53 j. LACAN, *La famille*, in *Encyclopédie française*, vol. Vili, 1938.

54 besse, *La grande Paque*, pp. 27 e 61.

55 reich, *Teoria dell'orgasmo* (trad. franc., p. 94): «Tutte le fantasie sessuali affondano le loro radici nell'attaccamento sessuale infantile ai genitori. Ma il conflitto bambino-genitori non potrebbe produrre un conflitto durabile dell'equilibrio psichico se non fosse continuamente alimentato dalla stasi attuale che il conflitto stesso crei all'origine... »

56 J. laplanche, *La réalité dans la névrose et la psychose*, conferenza tenuta alla Società francese di psicanalisi, 1961. Cfr. anche laplanche e pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*, alle voci «Frustration» e «Névrose actuelle ».

57 La stessa osservazione vale per Rank: il traumatismo della nascita non implica solo un risalire al di là di Edipo e del preedipico, ma deve anche essere un modo per abbreviare la cura. Freud lo osserva con amarezza in *Analisi terminata, analisi interminabile*: «Rank sperava di guarire tutte le nevrosi liquidando più tardi, con un'analisi, questo traumatismo primitivo; così, un piccolo frammento di analisi risparmierebbe tutto il resto del lavoro analitico... »

58 c. G. jung, *La guarigione psicologica*, 1953 (trad. franc., Paris, capp. i-iv).

59 G. pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris 1969, pp. 24-26 (rimandiamo alla bellissima teoria del segno sviluppata da G. pankow in *Structuration dynamique dans la schizophrénie*, Paris 1956). Sulla critica della regressione da parte di bettelheim, cfr. *La fortezza vuota* (trad. franc., pp. 369-74).

60 laing, *La politica dell'esperienza* (trad. franc., pp. 89, 93, 96, 100). In un senso analogo M. Foucault annunciava: «Un giorno forse non si saprà più bene cosa abbia potuto essere la follia... Artaud apparterrà al suolo del nostro linguaggio, e non alla sua rottura... Tutto ciò che oggi proviamo sul registro del limite, o della estraneità, o dell'insopportabile, avrà acquisito la serenità del positivo. E ciò che per noi designa attualmente questo Esterno rischia un giorno di designare noi stessi... La follia scioglie la sua parentela con la malattia mentale... follia e malattia mentale disfano la loro appartenenza alla stessa unità antropologica» (*La folie, l'absence d'œuvre*, in «La table ronde», maggio 1964).

61 VAN GOGH, lettera dell'8 settembre 1888.

Capitolo terzo

1 K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, 1857 (Pléiade, vol. I, pp. 260-61). M. Godelier commenta: «La linea di sviluppo occidentale, ben lungi dall'essere universale per il fatto di ritrovarsi ovunque, appare universale perché non si incontra in nessun luogo... Essa è dunque tipica perché, nel suo svolgimento singolare, ha ottenuto un risultato universale. Essa ha fornito la base pratica (l'economia industriale) e la concezione teorica (il socialismo) per uscire da se stessa e far uscire tutte le società dalle forme più antiche o più recenti di sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo... La vera e propria universalità della linea di sviluppo occidentale è dunque nella sua singolarità, e non fuori di essa, nella differenza e non nella somiglianza con le altre linee di evoluzione» (*Sur le mode de production asiatique*, Paris 1969, pp. 92-96).

2 I. Mumford, *La première mégamachine*, in «Diogène», luglio 1966.

3 Meyer Fortes, in *Recherches voltaïques*, Paris 1967, pp. 135-37.

4 P. Parin e altri, in *Les Blancs pensent trop*, 1963 (traci, franc., Paris): «Le relazioni preoggettuali con le madri passano e si ripartiscono nelle relazioni identificatorie col gruppo di compagni della stessa età.

Il conflitto coi padri viene neutralizzato nelle relazioni identificatorie col gruppo dei grandi fratelli...» (pp. 428-36). Analisi e risultati simili in m.-c. e e. ortigues, *Œdipe africain*, pp. 302-5). Ma questi autori si abbandonano ad una strana ginnastica per mantenere l'esistenza di un problema o di un complesso di Edipo, nonostante tutte le ragioni ch'essi avanzano in favore della tesi opposta, e benché questo complesso non sia - dicono — «accessibile alla clinica».

5 f. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, §§ 2-7.

6 e. r. leach, *Critica dell'antropologia*, 1966 (trad. franc., Paris 1968, pp. 206-7).

7 I. Berthe, *Aïnes et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj*, in «L'homme», luglio

1965. Cfr. la formula di Lue de Heusch in Lévi-Strauss, in «L'arc», n. 26: «Un sistema di parentela è anche e innanzitutto una prassi» (p. 11).

8 I. G. Löffler, *L'alliance asymétrique chez les Mru*, in «L'homme», luglio 1966, pp. 78-79. Leach, in *Critica dell'antropologia*, analizza la differenza tra l'ideologia e la pratica a proposito del matrimonio kachin (trad. franc., pp. 140-41), e spinge molto innanzi la critica delle concezioni della parentela come sistema chiuso (*ibid.*, pp. 153-54).

9 p. CLASTRES, *L'arc et le panier*, in «L'homme», aprile 1966, p. 20.

10 Leach, *Critica dell'antropologia* (trad. franc., p. 153) (e la critica che Leach rivolge a Lévi-Strauss: «Lévi-Strauss sostiene a ragione che le implicazioni strutturali di un matrimonio possono essere comprese solo se lo si considera come uno degli elementi in una serie globale di transazioni tra gruppi di parentela. Fin qui tutto bene. Ma, in nessuno degli esempi forniti dal suo libro, questo principio è spinto abbastanza avanti... In fondo, egli non si interessa veramente alla natura e al significato delle controprestazioni che servono da equivalente per le donne nel sistema di cui tratta... Noi non possiamo predire, a partire da principi inaugurali, come sarà raggiunto l'equilibrio, poiché non possiamo sapere come le varie categorie di prestazioni saranno valutate in una società particolare... È necessario distinguere i beni consumabili da quelli che non lo sono; è inoltre assai importante rendersi conto che elementi del tutto intangibili come i diritti e il prestigio rientrano nell'inventario totale delle cose scambiate» (*ibid.*, pp. IM. 169, 171)

11 LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 132.

12 j. favret, *La segmentarité au Maghreb*, in «L'homme», aprile 1966; p. clastres, *Echange et pouvoir*, in «L'homme», gennaio 1962.

13 E. E. EVANS-PRITCHARD, *I Nuer del Sudan meridionale*, in *Sistemi politici africani*, 1962 (trad. frane., p. 548).

14 GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris 1948, pp. 46-52.

15 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^a ed., Paris 's Gravenhage 1967, p. 152.

16 M. Griaule, *Remarques sur l'oncle utérin au Soudan*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 1954; a. Adler e M. Cartry, *La transgression et sa dérision*, in «L'homme», luglio 1971.

17 *La situazione nella scienza biologica* (ed. franc.), Moskva 1949, p. 16.

18 LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 556-60.

19 JAULIN, *La mort sara*, p. 284.

20 Adler e Cartry, *La transgression et sa dérision*, Jacques Derrida scrive, in un commento a Rousseau: «Prima della festa non c'era incesto perché non c'era proibizione dell'incesto. Dopo la festa non c'è più incesto perché viene interdetto... La festa sarebbe essa stessa l'incesto se qualcosa di simile - l'incesto stesso - potesse aver luogo» (*De la grammalologie*, Paris 1967, pp. 372-77).

21 LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 356. (Lévi-Strauss analizza casi, in apparenza anormali o paradossali, di beneficiari delle prestazioni matrimoniali).

22 Löffler, *L'alliance asymétrique chez les Mru*, p. 80.

23 G. Devereux, *Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parente*, in «L'homme», luglio 1965.

24 V. W. Turner, *An Ndembu Doctor in Fradice*, in *Magic, Faith and Healing*, London 1964.

25 R. Jaulin, *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Paris 1970, p. 309. Jaulin analizza la situazione degli Indiani che i cappuccini «persuasero a rinunciare alla casa collettiva per casette personali» (pp. 391-400). Nella casa collettiva, l'appartamento familiare e l'intimità personale erano fondati in un rapporto col vicino definito come *alleato*, cosicché le relazioni interfamiliari erano

coestensive al campo sociale. Nella nuova situazione, al contrario, si produce «una fermentazione abusiva degli elementi della coppia su se stessi» e sui bambini, in modo tale che la famiglia ristretta si chiude in un microcosmo espressivo in cui ciascuno riflette il proprio lignaggio, mentre il divenire sociale e produttivo gli sfugge sempre più. Edipo infatti non è soltanto un processo ideologico, ma il risultato d'una distruzione dell'ambiente, dell'habitat, ecc.

26 m.-c. e e. ORTIGUES, *Œdipe africain*, p. 305.

27 G. róheim, *Psicanalisi e antropologia*, 1950 (trad. franc., pp. 41718).

28 E. r. leach, *Magical Hair*, in *Myth and Cosmos*, 1967, p. 92.

29 w. REICH, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Verlag für Sexualpolitik, 1932, p. 6.

30 Nel suo studio sulle Isole Marchesi, Kardiner ha ben mostrato la funzione di un'ansietà alimentare collettiva o economica, che, anche dal punto di vista dell'inconscio, non si lascia ridurre al rapporto familiare con la madre (*The Individuai and his Society*, Columbia University Press, 1939, pp. 223 sgg.).

31 MARCUSE, *Eros e civiltà* (trad. franc., p. 209).

32 M. Dufrenne, analizzando i concetti di Kardiner, pone queste domande essenziali: la famiglia è «primaria», e il campo politico, economico, sociale solo secondari? Cos'è primario dal punto di vista della libido, l'investimento familiare o l'investimento sociale? E, metodologicamente, si deve andare dal bambino all'adulto o dall'adulto al bambino? [*La personnalité de base*, Paris 1953, pp. 287 dgg.).

33 l. e p. BOHANNAN, *The Tiv of Central Nigeria*, London 1953.

34 kardiner, *The Individuai and His Society*, p. 248.

35 parin e altri, *Les Blancs pensent trop* (trad. franc., p. 432). Sulla coestensività dei matrimoni col campo sociale primitivo, cfr. le osservazioni di jaulin, *La paix blanche*, p. 256: «I matrimoni non sono retti dalle leggi di parentela, ma obbediscono ad una dinamica infinitamente più complessa, meno rigida, la cui invenzione ad ogni istante utilizza un numero ben più importante di coordinate... e in ogni modo questi matrimoni e la loro speculazione dipendono dal complesso, non dall'elementare, mai dall'irrigidito. E la ragione di tutto ciò non è affatto che l'uomo non conosce le leggi che per violarle», stupidità del concetto di trasgressione.

36 R. Bastide ha sistematicamente sviluppato la teoria dei due settori simbolici in *Sociologie et psychanalyse*, Paris 1950. Ma, partendo da un punto di vista inizialmente analogo, E. R. Leach è condotto a spostare la dualità, a farla passare tra la questione del senso e quella dell'uso, e a cambiare così la portata del problema: cfr. *Magical Hair*.

37 v. w. Turner, *Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual*, in *Myth and Cosmos*, pp. 249-69.

38 p. BONNAFÉ, *Objet magique, sorcellerie et fétichisme?*, in «Nouvelle revue de psychanalyse», 1970, n. 2. («I Kukuya affermano che la natura dell'oggetto importa poco, l'essenziale è che agisca»). Cfr. anche A. ADLER, *L'etnologo e i feticci*. L'interesse di questo numero della «NRP» consacrato agli oggetti del feticismo risiede nel fatto che gli etnologi non oppongono una teoria all'altra, ma si interrogano sulla portata delle interpretazioni psicanalitiche in funzione della loro pratica di etnologi e delle pratiche sociali che studiano. In una tesi intitolata *Les interprétations de Turner* (Nanterre) Eric Laurent ha saputo porre molto profondamente i problemi di metodo a questo proposito: la necessità di operare una serie di rovesciamenti, e di privilegiare l'uso sull'esegesi o sulla giustificazione, la produttività sull'espressività, lo stato contemporaneo del campo sociale sui miti cosmologici, il rituale preciso sui modelli strutturali, il «dramma sociale», la tattica e la strategia politici sui diagrammi di parentela.

39 c. LÉvi-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, pp. 38-39. E in *Structures élémentaires de la parenté*: «Spiegare perché il sistema di scambio generalizzato sia rimasto sottostante, e a quali cause sia dovuto il fatto che il sistema esplicito sia formulato in termini assai differenti ». Si vedrà come, a partire da questo principio, Lévi-Strauss arrivi ad una concezione dell'inconscio come forma vuota, indifferente alle pulsioni del desiderio, in *Anthropologie structurale*, p. 224. È vero che la serie di *Mythologiques* elabora una teoria dei codici primitivi, codificazioni di flussi e di organi, che deborda da ogni parte una tale concezione scambista.

40 M. cartry, *Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourmantché*, in «L'homme», aprile 1966, p. 74.

41 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 3068, e sul modo in cui presenta le tesi di Leach, pp. 276 sgg. Ma, su questa stessa tesi, cfr. leach, *Critica dell'antropologia* (trad. franc., pp. 172-74).

42 lévi-strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 222-23 (e il paragone statistico coi «ciclisti»).

43 e. terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris 1969, p. 164.

44 a. leroi-gourhan, *Le geste et la parole, technique et langage*, Paris 1964 pp. 270 sgg. e 290 sgg.

45 M. cartry, *La calebasse de l'excision en pays gourmantché*, in «Journal de la Société des africanistes», 1968, n 2, pp. 223-25.

46 P. clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris 1972.

47 Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, § 17.

48 j. steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris 1959 p. 69.

49 k. Marx, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, 1857 (Pleiade, vol. II, p. 314).

50 KAFKA, *La muraglia di Cina*.

51 e. balazs, *La bureaucratie céleste*, Paris 1968, cap. xiii: *La nascita del capitalismo in Cina* (soprattutto lo Stato e il danaro, e l'impossibilità per i mercanti di conquistare un'autonomia, pp. 229-30). A proposito delle formazioni imperiali fondate sul controllo del commercio più che sui grandi lavori, per esempio nell'Africa nera, cfr. le osservazioni di godelier e di suret-canal, *Sur le mode de production asiatique*, Paris 1969, pp. 87-88, 120-22.

52 M. foucault, *La volonté de savoir*, corso tenuto al Collège de France, 1971.

53 l. carroll, *Silvia e Bruno*, cap. xi.

54 p. GORDON, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris 1946, p. 164: «Il personaggio sacro viveva non nel piccolo villaggio agricolo, ma nei boschi, come l'Enkidu dell'epopea caldea, o sulla montagna, nel recinto sacro. Le sue occupazioni erano quelle di un pastore o di un cacciatore, non di un coltivatore. L'obbligo di ricorrere a lui per il matrimonio sacro, il solo che mettesse in risalto la donna, comportava dunque ipso facto un'esogamia. In tali condizioni potevano essere endogamiche solo le fanciulle appartenenti allo stesso gruppo del defloratore rituale».

55 de heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, pp. 72-74*

56 DERRIDA, *De la grammatologie* cit.; id., *L'écriture et la différence*, Paris 1967 («Freud e la scena della scrittura»).

57 J.-F. Lyotard ripristina i. diritti troppo negletti d'una teoria della designazione pura. Egli mostra lo scarto irriducibile tra la parola e la cosa nel rapporto di designazione che le connota. E, grazie a questo scarto, è la cosa designata a diventare segno rivelando una faccia sconosciuta e un

contenuto nascosto (non sono le parole ad essere segni di per se stesse; piuttosto esse trasformano in segni le cose o i corpi che designano). Nello stesso tempo è la parola designatrice a diventare *visibile*, indipendentemente da ogni scrittura-lettura, rivelando uno strano potere d'essere vista (non letta). Cfr. *Discours, figure*, Paris 1971, pp. 41-82: «Le parole non sono segni ma, non appena c'è parola, l'oggetto designato diventa segno; il fatto che un oggetto diventi segno significa appunto che cela un contenuto nascosto nella sua identità manifesta, che riserva un'altra faccia a un'altra inquadratura su di sé,... che non potrà forse mai essere presa», ma che in compenso sarà presa sulla parola stessa.

58 A. zempleni, *L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou*, Paris 1968, vol. II, pp. 380, 506.

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

60 j. nougayrol, in *L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris 1963, p. 90.

61 Cfr. l'eccellente articolo di E. ROUDINESCO SU Lacan: *L'action d'une métaphore* («La pensée», febbraio 1972), ove analizza il duplice aspetto della catena significante analitica e del significante trascendente da cui dipende la catena. Ella mostra in questo senso che la teoria di Lacan deve interpretarsi meno come una concezione linguistica dell'inconscio che come una critica della linguistica in nome dell'inconscio.

62 G. rosato, *Essais sur le symbolique*, Paris 1969, pp. 25-28.

63 Sul passaggio da una Giustizia reale fondata sulla parola magico-religiosa a una Giustizia della città fondata su una parola-dialogo, e sul mutamento di «sovranità» che corrisponde a questo passaggio, cfr. L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in «L'année sociologique», 1948-49; M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967; M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*.

64 Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, § 17.

65 Gli storici della religione e gli psicanalisti conoscono bene questo problema della mascolinizzazione della triade imperiale, in funzione del rapporto padre-figlio che vi è introdotto. Nietzsche vi intravede a ragione un momento essenziale nello sviluppo del debito infinito: «Questo alleviamento che fu il colpo di genio del cristianesimo,... Dio che paga a se stesso, Dio che riesce da solo a liberare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è diventato irremissibile, il creditore che si offre per il suo debitore per amore (chi lo crederebbe), per amore per il suo debitore!» (*Genealogia della morale*, II, S21).

66 Sul regime della proprietà privata, già nello Stato dispotico stesso, cfr. k. WITTFOGEL, *Il dispotismo orientale*, 1957 (trad. franc., Paris 1964, pp. 140-49, 315-404). Nell'impero cinese, balazs, *La bureaucratie celeste*, capp. vii-ix. Sulle due vie di passaggio dallo Stato dispotico alla feudalità, a seconda che la produzione mercantile si congiunga o meno con la proprietà privata, cfr. godelier, *Sur le mode de production asiatique*, pp. 90-92.

67 Sulla possibilità o meno di conciliare la produzione detta asiatica coi cinque stadi, sulle ragioni che inducono Engels a rinunciare a questa categoria *nell'Origine della famiglia*, sulla resistenza dei marxisti russi e cinesi a questa categoria, cfr. *Sur le mode de production asiatique*. Si ricordino le ingiurie lanciate a Wittfogel per aver posto questa semplice questione: la categoria di

Stato dispotico orientale non è forse stata rifiutata per ragioni che dipendono dal suo statuto paradigmatico speciale, in quanto orizzonte degli stati socialisti moderni?

68 J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, pp. 112-113.

69 M. Dobb ha mostrato come lo sviluppo del commercio, del mercato e della moneta abbia avuto effetti assai diversi sulle feudalità, rinforzando talora la servitù e l'insieme delle strutture feudali cfr. *Studi sullo sviluppo del capitalismo* (trad. franc., Paris, pp. 48-82). François Hincker ha elaborato il concetto di «feudalesimo di Stato» per mostrare come la monarchia assoluta francese, in particolare, mantiene le forze produttive e la produzione mercantile nel quadro d'una feudalità che finirà solo nel XVIII secolo (cfr. *Sur le féodalisme*, pp. 61-66).

71 Marx, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica* (trad. franc., vol. I, p. 256).

70 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris pp. 25-49

72 J. Lacarrière ha ben sottolineato a questo proposito le figure e i momenti dell'ascetismo cristiano in Egitto, Palestina e Siria a partire dal I secolo in *Les hommes ivres de Dieu*, Paris 1961. Dapprima mansueti paranoici che si fissano nei pressi d'un villaggio; poi si allontanano nel deserto ove inventano stupefacenti macchine ascetiche che esprimono la loro lotta contro le antiche alleanze e filiazioni (stadio di sant'Antonio); si formano poi comunità di discepoli, monasteri di cui una delle principali attività è quella di *scrivere* la vita del santo fondatore, macchine celibi a disciplina militare in cui il monaco «ricostruisce attorno a sé, sotto forma di costrizioni ascetiche e collettive, l'universo aggressivo delle antiche persecuzioni» (stadio di san Pacomio); infine il ritorno nella città o nel villaggio dei gruppi armati di perversi che si assegnano come compito la lotta contro il paganesimo agonizzante (stadio di Schnudi). Più generalmente, sul rapporto monastero/città, cfr. L. Mumford, che parla d'una «elaborazione d'una nuova forma di strutturazione urbana» in funzione dei monasteri (*La città nella storia* [trad. franc., Paris, pp. 315 sgg., 330 sgg.]).

73 Marx, *Risposta a Michajlovskij*, novembre 1877 (Pléiade, vol. II, pagina 1555).

74 f. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris 1967, vol. I, p. 313.

75 Marx, *Economia e filosofia* (trad. franc., vol. II, p. 92).

76 Cfr. il commento di Balibar in Althusser e altri, *Lire le Capital*, vol. II, p. 288: «L'unità che possiede la struttura capitalistica una volta costituita non si ritrova dietro di essa... [Occorre] che l'incontro sia avvenuto, e sia stato rigorosamente pensato, tra questi elementi, che vengono identificati a partire dal risultato della loro *congiunzione*, e il campo storico in seno al quale bisogna pensare la loro propria storia, che non ha nulla a che vedere nel suo concetto con questo risultato, poiché è definito dalla struttura di un altro modo di produzione. In questo campo storico costituito dal modo di produzione anteriore, gli elementi di cui si fa la genealogia non hanno appunto che una situazione marginale, cioè non determinante ».

77 Dobb, *Studi sullo sviluppo del capitalismo* (trad. franc., pp. 189-99).

78 Marx, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica* (trad. franc., vol. I, p. 259).

79 Marx, *Il Capitale*, I, 2, cap. iv (trad. franc., Pléiade, vol. I, p.

701).

80 s. DE BRUNHOFF, *L'offre de monnaie, critique d'un concept*, Paris 1971; inoltre *La monnaie chez Marx*, Paris 1967 (cfr. la critica delle tesi di Hilferding, pp. 16 sgg.).

81 de Brunhoff, *L'offre de monnaie*, p. 124: «La nozione stessa di massa monetaria non può avere senso se non in rapporto al gioco d'un sistema di credito ove le varie monete si combinano. Senza un tal sistema non si avrebbe che una somma di mezzi di pagamento che non accedrebbero al carattere sociale dell'equivalente generale e non potrebbero servire se non in circuiti privati locali. Non ci sarebbe circolazione monetaria generale. Solo nel sistema centralizzato le monete possono

diventare omogenee e apparire come le componenti di un insieme articolato ». (E, sulla dissimulazione oggettiva nel sistema, cfr. pp. 110, 114).

82 MARX, *Il Capitale*, III, 3, conclusioni: «La produzione' capitalistica tende a superare senza posa questi limiti che le sono immanenti, ma vi riesce solo impiegando dei mezzi che, di nuovo e su scala più vasta, le drizzano contro le stesse barriere. La vera barriera della produzione capitalistica è il capitale stesso» (trad. franc., Pléiade, vol. II, p. 1032).

83 j.-j. goux, *Dérivable et indériverable*, in «Critique», gennaio 1970, pp. 48-49.

84 SAMIR amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris 1970, pp. 373 sgg. .

85 clavel, *Qui est aliéné?*, pp. 110-24, 320-27 (cfr. il grande capitolo di Marx, sull'automazione, nei *Lineamenti di una critica dell'economia politica* [trad. franc., vol. II, pp. 297 sgg.]).

86 p. baran e p. sweezy, *Il capitale monopolistico*, 1966 (trad. franc., Paris 1968, pp. 96-98).

87 Sulla concezione dell'ammortamento che tale proposizione comportât cfr. BARAN e sweezy, *Il capitale monopolistico* (trad. franc., pp. 100-4).

88 Marx, *Il Capitale*, III, 3, conclusioni (trad. franc., vol. II, p. 1026).

89 a. gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Paris 1964, p. 57.

90 baran e sweezy, *Il capitale monopolistico* (trad. franc., p. 303).

91 B. schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, Paris 1966, pp. 234-36.

92 *Ibid.*, p. 292.

93 M. macluhan, *Gli strumenti del comunicare*, 1964 (trad. franc., Paris, p. 24): «La luce elettrica è informazione pura. È un medium senza messaggio, si potrebbe dire, finché non lo si utilizza per compitare una marca o una pubblicità verbale. Questo fatto, caratteristico di tutti i media, significa che il contenuto di un *medium*, qualunque esso sia, è sempre un altro medium.

Il contenuto della scrittura è la parola; così come la parola scritta è il contenuto dello stampato, e lo stampato quello del telegrafo ».

94 M. serres, *Le messenger*, in « Bulletin de la Société française de philosophie », novembre 1967.

95 N. Ruwet per esempio rimprovera a Hjelmslev di elaborare una teoria le cui applicazioni si troverebbero in *Jabberwocky* o in *Finnegans wake* (*Introduction à la grammaire générative*, Paris 1967, p. 54; e sull'indifferenza, all'« ordine degli elementi» cfr. p. 345). André Martinet insiste sulla perdita delle condizioni d'identità nella teoria dei Hjelmslev (*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev*, 1946, ried. Paulet).

96 Lyotard, *Discours, figure*, p. 326.

97 Cfr. l'analisi condotta da Marcuse sul linguaggio funzionale dell'« amministrazione totale» (segnatamente nelle sigle, nelle configurazioni fluttuanti formate dalle lettere-figure): *L'uomo ad una dimensione*, 1964, cap. iv.

98 Cfr. Marx, *Il Capitale*, III, 6, cap. xxiv: «In questè condizioni occorrono ragioni extraeconomiche, di qualunque natura esse siano, per costringerli ad effettuare del lavoro per conto del proprietario fondiario accreditato» (trad. franc., vol. II, p. 1400).

99 Marx, *Il Capitale*, I, 2, cap. iv (trad. franc., vol. I, p. 698).

100 Su tutti questi punti, cfr. dobb, *Studi sullo sviluppo del capitalismo* (trad. franc., pp. 34-36, 173-77, 212-24).

101 G. plechanov, *Augustin Thierry e la concezione materialistica della storia*, 1895, in *I problemi fondamentali del marxismo*.

102 Marx, *Il Capitale*, I, 7, cap. xxiv (trad. franc., vol. I, p. 1096).

103 reich, *Che cose la coscienza di classe?*, 1934 (trad. franc., Paris, p. 18).

104 MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica* (trad. frane., vol. II, pp. 71-7.5)

105 MARX, *Il Capitale*, III, 3, conclusioni (trad. franc., vol. II, pp. 10311032).

106 de brunhoff, *La monnaie chez Marx*, p. 147: «Ecco perché nel capitalismo anche il credito, costituito come sistema, riunisce elementi compositi, *pre-capitalistici* (la moneta, il commercio di danaro) e *post-capitalistici* (il circuito del credito essendo una circolazione superiore...) Adattato ai bisogni del capitalismo, il credito non è mai veramente contemporaneo al capitale. Il sistema di finanziamento nato dal modo di produzione capitalistico rimane bastardo ».

107 Cfr. l'analisi differenziale dei modi di produzione di Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, pp. 140-55 (spiega come, nelle società precapitalistiche, «la riproduzione della struttura economica e sociale dipenda in larga misura dalle condizioni in cui avviene la riproduzione fisica del gruppo»).

108 Sulla produzione «del» capitalista, ecc., cfr. marx, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* (trad. franc., vol. II, pp. 357-58), e *Il Capitale*, I, 7, cap. xxiv (trad. franc., vol. I, pp. 1095-96).

109 j. Lacan, *Lettres de l'école freudienne*, 7 marzo 1970, p. 42.

110 D. H. lawrence, *Arte e moralità*, 1925 (trad. franc, in *Eros et les chiens*, Paris 1969, pp. 48-50). (Sulla «realtà» dell'uomo moderno, come immagine composita e screziata, cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, II: *Dal paese della civiltà*).

111 Marx, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica* (trad. frane., vol. I, pp. 258-61).

112 E. Fromm, soprattutto a proposito dell'analisi del piccolo Hans, ha ben mostrato l'evoluzione sempre più netta di Freud, tendente a stabilire la colpevolezza del bambino e ad assolvere l'autorità parentale. Cfr. *La crisi della psicanalisi*, 1970 (trad. franc., Paris 1971, pp. 79-82, 126-32).

Capitolo quarto

1 c. lévi-strauss, *Le cru et le cuit*, Paris 1964, p. 56.

2 j. Gabel, *Délire politique chez un paranoïde*, in «L'évolution psychiatrique», 1952, n. 2.

3 kardiner, *The Individual and his Society*, pp. 223 sgg. (e sui due percorsi possibili, dal bambino all'adulto e dall'adulto al bambino, cfr. le osservazioni di dufrenne, *La personnalité de base*, pp. 287-320).

4 Nella prospettiva dei fenomeni marginali dell'occultismo venne posto il problema, per altro fondamentale, della comunicazione degli inconsci, dapprima da Spinoza nella lettera 17 a Baling, poi da Myers, James, Bergson, ecc.

5 A. ginsberg, *Kaddish e altre poesie*, 1961 (trad. franc., pp. 61-63).

6 e. canetti, *Massa e potenza*, 1960 (trad. franc., Paris 1966, p. 460): « Quattro specie di masse operano nella sua testa: il suo esercito, il suo danaro, i suoi cadaveri, e la corte cui è connessa la sua capitale. Opera costantemente con esse; l'una si ingrandisce alle spese dell'altra... Qualsiasi cosa intraprenda, fa sempre in modo da conservare una di queste masse. In nessun caso rinuncia ad uccidere.

I cadaveri ammassati davanti al suo palazzo rappresentano un'istituzione permanente ».

7 Nell'articolo sull'*Inconscio* del 1913, Freud mostra come la psicosi faccia intervenire piccole molteplicità, in opposizione alla nevrosi che ha bisogno di un oggetto globale: per esempio le molteplicità di buchi (ma Freud spiega questo fenomeno psicotico facendo appello al potere della rappresentazione verbale).

8 s. Butler, *Erewhon*, capp. xxiv e xxv.

9 R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Paris 1958, pp. 80-81. Riprendendo alcune tesi di Bohr, Schrödinger, Jordan e Lillie, Ruyer mostra come il vivente sia in presa diretta sui fenomeni individuali dell'atomo, al di là degli effetti di folla che si manifestano nei circuiti meccanici interni dell'organismo come nelle attività tecniche esterne: «La fisica classica non si occupa che di fenomeni di folla. La microfisica al contrario porta naturalmente alla biologia. A partire dai fenomeni individuali dell'atomo, si può andare in effetti in due direzioni. Il loro accumulo statistico porta alle leggi della fisica ordinaria. Ma, non appena questi fenomeni individuali si complicano per interazioni sistematiche, pur conservando la loro individualità, in seno alla molecola, poi alla micromolecola, poi al virus, poi all'unicellulare subordinando a se stessi i fenomeni di folla, si arriva all'organismo che, per quanto grande, rimane in questo senso microscopico» (p. 54). Questi temi sono ampiamente sviluppati da RUYER, in *Néo-finalisme*, Paris 1952.

10 j. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, p. 91 (e anche le pp. 104-12: «Una proteina globulare è già, su scala molecolare, una vera e propria macchina per le sue proprietà funzionali, ma non per la sua struttura fondamentale ove non si discerne nient'altro che il gioco delle combinazioni cieche. Caso captato, conservato, riprodotto dal macchinario dell'invarianza e così convertito in ordine, regola, necessità »).

11 Sulle catene markoviane e le loro applicazioni alle specie viventi e alle formazioni culturali, cfr. RUYER, *La genèse des formes vivantes*, cap. viii. I fenomeni di plusvalore di codice si spiegano bene in questa prospettiva di «concatenazioni semifortuite». Ruyer ha stabilito a più riprese un accostamento col linguaggio schizofrenico.

12 I. Szondi, *Diagnosi sperimentale delle pulsioni*, 1947 (trad. franc., Paris). L'opera di Szondi fu la prima ad istituire un rapporto fondamentale tra la psicanalisi e la genetica. Cfr. anche il recente tentativo di André Green in funzione dei progressi della biologia molecolare, *Répétition et instinct de mort*, in «Revue française de psychanalyse», maggio 1970.

13 L'insieme degli ultimi studi di Reich, biocosmici o biogenetici, è riassunto alla fine della *Teoria dell'orgasmo*, cap. ix. Il primato della sessualità sulla generazione si trova allora fondato sul ciclo della sessualità (tensione meccanica - carica elettrica, ecc.) che comporta una divisione della cellula (trad. franc., pp. 224-27). Ma, ben presto, nella sua opera, Reich rimprovera a Freud di aver abbandonato la posizione sessuale. *Non sono solo i dissidenti da Freud ad avervi rinunciato, ma Freud stesso, in certo modo*: una prima volta quando introduce l'istinto di morte, e si mette a parlare di Eros invece che di sessualità (*ibid.*, pp. 103-4); poi, quando fa dell'angoscia la causa della rimozione sessuale e non più il suo risultato (*ibid.*, pp. 113-14); e, più generalmente, quando torna ad un primato tradizionale della procreazione sulla sessualità (*ibid.*, pp. 225: «La procreazione è una funzione della sessualità e non il contrario, come si è preteso. Freud l'aveva già postulato rispetto alla psicosessualità, quando separò le nozioni di sessuale e di genitale. Ma, per ragioni che non ho mai capite, pose di nuovo la genitalità nella pubertà al servizio della procreazione») Reich pensa evidentemente ai testi schopenhaueriani o weismanniani di Freud, ove la sessualità passa alle dipendenze della specie e del germe: per esempio in *Per introdurre il narcisismo* (trad. franc, in *La vie sexuelle* cit., pp. 85-86).

14 Freud, *Cinque psicanalisi: Il presidente Schreber*: «Le persone che non sono del tutto

liberate dallo stadio del narcisismo e che, quindi, vi hanno una fissazione in grado di agire come predisposizione patogena, sono esposte al pericolo che un flusso particolarmente impetuoso di libido, quando non trova altro sbocco per scorrere, sessualizzi i loro istinti sociali e annulli così le sublimazioni acquisite nel corso dell'evoluzione psichica. Tutto ciò che provoca una corrente contraria della libido (regressione) può portare a questo risultato... I paranoici cercano di difendersi contro una tal sessualizzazione dei loro investimenti istintuali sociali» (trad. franc., Paris 1954. p. 307)

15 k. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (in *Œuvres philosophiques*, vol. IV, a cura di Costes, pp. 182-84). su questo testo di Marx, si veda il bel commento di Lyotard, *Discours, figure*, pp. 138-41.

16 W. G. Niederland ha scoperto e riprodotto le macchine del padre di Schreber: cfr. soprattutto *Schreber, Father and Son*, in «*Psychoanalytic Quarterly*», 1959, voi. 28, pp. 151-69. Si trovano strumenti di tortura pedagogica del tutto analoghi nella contessa di Ségur: così «la cintura per star composti», «con piastra di ferro sulla schiena e sostegno di ferro che prende il mento» (*Comédies et proverbes, On ne prend pas les mouches...*)

17 Miller, *Amleto* (trad. franc., pp. 156-59).

18 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966; cfr. pp. 221-24 sull'opposizione tra desiderio o produzione desiderante e rappresentazione, e lo pp. 265-68 sull'opposizione tra produzione sociale e rappresentazione, in Adam Smith e soprattutto in Ricardo.

19 D. Anzieu distingue in particolare due periodi: 1906-20, periodo che «costituisce la grande epoca dei lavori mitologici nella storia della psicanalisi»; poi un periodo di discredito relativo, man mano che Freud si volge verso i problemi della seconda topica, e dei rapporti tra il desiderio e le istituzioni, disinteressandosi sempre più ad una esplorazione sistematica dei miti (*Freud et la mythologie*, in «*Incidences de la psychanalyse*», 1970, n. i, pp. 126-29).

20 Sul mito come espressione dell'organizzazione di un potere dispotico che rimuove la terra, cfr. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, pp. 109-16; e sulla tragedia come espressione di un'organizzazione della città che rimuove a sua volta il despota decaduto, cfr. ID., *Œdipe sans complexe*, in «*Raison présente*», agosto 1967.

21 Non si dirà dunque che la psicanalisi aggiunge un codice, psicologico, ai codici sociali con i quali storici e mitologi spiegano i miti. Freud lo segnalava già a proposito del sogno: non si tratta d'una decifrazione secondo un codice. Cfr. a questo proposito le osservazioni di DERRIDA in *L'écriture et la différence*, pp. 310 sgg.: «[la scrittura del sogno] lavora certo con una massa di elementi codificati nel corso d'una storia individuale o collettiva. Ma, nelle sue operazioni, nel suo lessico e nella sua sintassi, un residuo idiomatico, che deve portare tutto il peso dell'interpretazione, nella comunicazione tra inconsci, appare irriducibile. Il sognatore inventa la sua propria grammatica».

22 Foucault mostra che «le scienze umane» hanno trovato il loro principio (costitutivo) nella produzione e si sono costituite sul fallimento della rappresentazione, ma che restaurano altresì immediatamente un nuovo tipo di rappresentazione, come rappresentazione inconscia (*Les mots et les choses*, pp. 363-78).

23 Anzieu, *Freud et la mythologie*, pp. 124 e 128: «Freud non attribuisce alcuna specificità al mito. Questo è uno dei punti che hanno maggiormente pesato sulle relazioni ulteriori tra psicanalisti e antropologi... Freud procede ad un vero e proprio schiacciamento... L'articolo *Per introdurre il narcisismo*, che segna una tappa importante verso la revisione della teoria delle pulsioni, non contiene alcuna allusione al mito di Narciso».

24 A. Green porta assai lontano l'analisi dei rapporti rappresentazione- teatro-struttura-inconscio; cfr. *Un œil en trop*, Paris 1969 (soprattutto a p. 43, sulla «rappresentazione del nonrappresentato nella rappresentazione»), Tuttavia, la critica di Green alla struttura non è condotta in nome della produzione, ma in nome della rappresentazione, ed invoca la necessità di fattori extrastrutturali che devono solo rivelare la struttura, e rivelarla come edipica.

25 o. mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris 1969, capp. I e VII.

26 Althusser, *Lire le Capital*, vol. II, pp. 170-77 (sulla struttura come presenza-assenza).

27 s. LECLAIRE, *Démasquer le réel*, Paris 1971, pp. 28-31.

28 LACAN, *Ecrits*, pp. 657-59. S. Leclaire ha tentato profondamente, in questa prospettiva, di definire il rovescio della struttura come «puro essere di desiderio» (*La réalité du désir*, pp. 242-49). Egli vi scorge una molteplicità di singolarità prepersonali, o di elementi qualunque, che si definiscono appunto per l'assenza di legame. Ma questa assenza di legame, e di senso, è positiva, e «costituisce la forza specifica di coerenza di quest'insieme». Certo, si può sempre ristabilire senso e legame, anche solo intercalando frammenti che si suppongono dimenticati: è anzi questa la funzione stessa di Edipo. Ma «se l'analisi ritrova il legame tra due elementi, è segno che non sono i termini ultimi, irriducibili dell'inconscio». Si noterà che Leclaire utilizza qui il criterio esatto della distinzione reale in Spinoza e Leibniz: gli elementi ultimi (attributi infiniti) sono attribuibili a Dio, poiché non dipendono gli uni dagli altri e non ammettono tra loro alcun rapporto di opposizione o di contraddizione. L'assenza di ogni legame diretto garantisce la loro appartenenza comune alla sostanza divina. Lo stesso dicasi per gli oggetti parziali e il corpo senza organi: il corpo senza organi è la sostanza stessa, e gli oggetti parziali i suoi attributi o elementi ultimi.

29 Lacan, *Ecrits*, p. 819. («Mancando questo significante, tutti gli altri non rappresenterebbero niente...») S. Leclaire mostra come la struttura si organizzi intorno ad un termine mancante, o meglio ad un significante della mancanza: «È il significante elettivo dell'assenza di legame, il fallo, che si ritrova nel privilegio unico del suo rapporto all'essenza della mancanza, emblema della differenza per eccellenza, la differenza irriducibile dei sessi... L'uomo può parlare proprio perché in un punto del sistema del linguaggio c'è un garante dell'irriducibilità della mancanza: il significante fallico... (*La réalité du désir*, p. 251). Com'è bizzarro tutto questo!...

30 Roudinesco, *L'action d'une métaphore*; cfr. negli *Ecrits*, il modo in cui Lacan innalza, al disopra del « simbolo-zero », preso nel suo senso linguistico, l'idea d'un «significante della mancanza di questo simbolo» (p. 821).

31 Freud, *Analisi terminata e analisi interminabile* (trad. franc., pagine 36-37)

32 Miller, *Amleto* (trad. franc., p. 156).

33 reich, *Teoria dell'orgasmo* (trad. franc., pp. 137-39), e *Sull'analisi del carattere*.

34 Pankow, *L'homme et sa psychose*, pp. 68-72. E, sul ruolo della casa, id., *La dynamique de l'espace et le temps vécu*, in «Critique», febbraio 1972

35 M. Cournot, in «Le nouvel observateur», 1° novembre 1971.

36 d. Cooper, *Aliénation mentale et aliénation sociale*, in «Recherches», dicembre 1968, pp. 48-49. «L'alienazione sociale si sovrappone il più delle volte alle diverse forme di alienazione mentale... Quelli che sono ammessi in un ospedale psichiatrico, lo sono non tanto perché sono malati, quanto perché protestano in modo più o meno adeguato contro l'ordine sociale. Il sistema sociale in cui vengono presi rinforza così i misfatti prodotti dal sistema familiare nel quale sono cresciuti. Questa autonomia che cercano di affermare nei riguardi d'una microsocietà agisce come rivelatore di un'alienazione massiccia esercitata da tutta quanta la società».

37 M. foucault, *La jolie, l'absence d'œuvre* («Tutto quel che oggi sentiamo come limite,

estraneità, come insopportabile, sarà giunto alla serenità del positivo... »)

38 Lawrence, *La psicanalisi e l'inconscio* (trad. franc., pp. 255-56).

39 leclair, *La réalité du désir*, p. 245. E *Seminario di Vincennes*, 1969, PP. 31-34 (opposizione tra «corpo erogeno» e organismo).

40 Lettera di Mozart citata da M. MORE, *Le Dieu Mozart et le monde des oiseaux*, Paris 1971, p. 124: «Giunto a maggiore età, trovò il modo di dissimulare la sua essenza divina abbandonandosi a scherzi scatologici...» More mostra bene come la macchina scatologica funzioni sotto la «gabbia» edipica, e contro di essa.

41 Nel suo studio su *Objet magique, sorcellerie et fétichisme*, Bonnafé mostra bene a questo proposito l'insufficienza di una nozione come quella di corpo frammentato: «C'è di sicuro frammentazione del corpo, ma per nulla accompagnata da un sentimento di perdita o di degradazione. Al contrario: tanto per il detentore che per gli altri, il corpo è frammentato per moltiplicazione: gli altri non hanno più a che fare con una persona semplice, ma con un *uomo-potenza* $x + y + z$ la cui vita è smisuratamente accresciuta, dispersa unendosi ad altre forze naturali..., dato che la sua esistenza non poggia più al centro della sua persona, ma si è dissimulata in più posti lontani ed inespugnabili» (pp. 166-67). Bonnafé riconosce nell'oggetto magico l'esistenza di tre sintesi desideranti: la sintesi connettiva, che compone frammenti della persona con quelli di animali o di vegetali; la sintesi disgiuntiva inclusa, che registra il composto uomo-animale; la sintesi congiuntiva che implica una vera e propria migrazione del reliquato o residuo.

42 monod, *Le hasard et la nécessité*, p. 112.

43 Sulla «duplice morte», cfr. M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris 1955) PP. 104 e 160

44 reich, *Teoria dell'orgasmo* (trad. franc., p. 103). (Si troverà in Paul Ricoeur una giusta interpretazione, tutta intrisa d'idealismo, della teoria della cultura in Freud e della sua evoluzione catastrofica riguardo al sentimento di colpa: sulla morte e la «morte della morte», cfr. *De l'interprétation*, Paris 1965, pp. 299-303).

45 s. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, 1926 (trad. franc., Paris 1951, p. 53.

46 Sull'impossibilità delle conversioni qualitative immediate, e sulla necessità di passare attraverso un'energia neutra, cfr. s. FREUD, *L'io e l'Es*, 1923 (trad. franc., in *Essais de psychanalyse*, Paris 1951, pp. 210-15). Ora questa necessità, quest'impossibilità, non le si comprendono più, ci pare, se si riconosce con J. Laplanche che « la pulsione di morte non ha energia propria» (*Vie et mort en psychanalyse*, Paris 1970, p. 211). La pulsione di morte non potrebbe allora rientrare in un vero e proprio dualismo, o dovrebbe confondersi con l'energia neutra stessa, il che è negato da Freud.

47 Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, § 13.

48 Lawrence, *La verga d'Aronne* (trad. franc., p. 99).

49 Miller, *Sexus* (trad. franc., pp. 450-52) (quel che è tra parentesi è aggiunta nostra). Rimandiamo a *Sexus* per gli esercizi di psicanalisi comica.

50 L.-F. CELINE, in «L'Herne», n. 3, p. 171.

51 Cfr. cap. II, § 7.

52 M. blanchot, *L'amitié*, Paris 1971, pp. 232-33.

53 Cfr. s. Freud, *L'inconscio*, 1915 (trad. franc., in *Métapsychologie*, Paris 1968, pp. 152-54): i due usi della calza, uno psicotico, che la tratta come molteplicità molecolare di maglie, l'altro nevrotico, come oggetto globale e mancanza molare.

54 dobb, *Studi sullo sviluppo del capitalismo* (trad. franc., p. 191): «Esistono ragioni per cui il pieno fiorire del capitalismo industriale richiede non solo un transfert di titoli di ricchezza a

vantaggio della classe borghese, ma anche una concentrazione della proprietà della ricchezza nelle mani di un gruppo sempre più ristretto».

55 Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 174-75. Il commento di Klossowski sulle formazioni di sovranità secondo Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), sulla loro potenza assurda e senza scopo, o sugli scopi e sensi ch'esse si inventano in funzione di un grado di sviluppo dell'energia, è essenziale sotto tutti i punti di vista.

56 Sul gruppo e la rottura o schiza, cfr. «Change», n. 7, articolo di J.-P. FAYE, *Eclats*, p. 217: «Quel che conta, quel che è efficace secondo noi, non è tanto questo o quel gruppo, ma la dispersione o Diaspora prodotte dai loro scoppi» (e, alle pp. 212-13, il carattere necessariamente polivoco dei gruppisoggetti e della loro scrittura).

57 d. H. Lawrence, *Abbiamo bisogno gli uni degli altri*, 1930 (trad. franc, in *Eros et les chiens*, p. 285); e *Pornografia e oscenità*, 1929.

58 Freud, *Cinque psicanalisi* (trad. franc., p. 307).

59 Sul primo punto, e. Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. I, cap. i. Per il secondo punto, S. Freud, *Il romanzo familiare dei nevrotici*, 1909. Per il terzo, L'uomo dai topi, *passim* e il testo di Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, pp. 7-18 (e p. 25 sulla necessità d'una «critica di tutto lo schema dell'Edipo»). Per il quarto punto, *L'uomo dai lupi*, in *Cinque psicanalisi* (trad. franc., pp. 336-96, 398).

60 Freud, *Cinque psicanalisi* (trad. franc., p. 400 e pp. 336-37, 397).

61 R. Laing, *L'io e gli altri*, 1959 (trad. franc., Paris 1969, pp. 123-24, 134).

62 Mannoni, *Le psychiatre, son fou et la psychanalyse*, cap. vii.

63 Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 175, 202-3, 213-14. (L'opposizione tra insiemi di gregarietà e molteplicità di singolarità è sviluppata ovunque in questo libro, e poi in *La monnaie vivante*).

64 Cfr. tutta l'opera di John Cage e il suo libro *Silence*, Wesleyan University Press, 1961: «La parola sperimentale può andar bene, a condizione che la si intenda come designante non un atto destinato ad essere giudicato in termini di successo o di scacco, ma semplicemente un atto il cui esito è sconosciuto» (p. 13). E sulle nozioni attive o pratiche di *decodificazione*, di *destrutturazione*, e sull'opera come *processo*, ci si riporterà alle eccellenti osservazioni di D. CHARLES SU Cage, *Musique et anarchie*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», luglio 1971 (collera violenta di certi partecipanti alla discussione, che si oppongono all'idea che non c'è più codice...)

65 LACAN, *Ecrits*, p. 870.

66 Sull'analisi dei gruppi-soggetto, sui loro rapporti col desiderio e la causalità, cfr. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

67 André Glucksmann ha analizzato la natura di questa assiomatica speciale controrivoluzionaria in *Le discours de la guerre*, «L'Herne», 1967.

Indice dei nomi

Adler, A., 175 e n, 179 e n, 204 n.

Adler, Alfred, 143, 379, 406, 407.

Althusser, Louis, 13 n, 254 n, 281,
349 e n Amin, Samir, 262, 263 n, 272.

Anzieu, Didier, 342 n, 347 n.

Aristotele, 92, 300.

Arman, 34.

Artaud, Antonin, 5 n, 10 e n, 17, 22 n, 51 n, 94 e n, 136 n, 139, 147 n, 150, 151, 159, 238, 316,
319, 401, 426.

Bachofen, Johann Jakob, 118, 119. Balazs, Etienne, 221, 222 n, 246 n.

Balibar, Etienne, 13 n, 254 n, 2⁸, 281.

Balling, 314 n.

Balzac, Honoré de, 45, 149.

Baran, Paul A., 265 n, 266 n, 269 n. Bastide, Roger, 201 n.

Bataille, Georges, 5 n, 213.

Bateson, Gregory, 87 e n, 268, 413. Beckett, Samuel, 4, 14 n, 84, 93, 387.

Bergson, Henri-Louis, 106, 314 n. Berthe, Louis, 163, 164 n.

Besançon, A., 87 n.

Besse, Jacques, 96 e n, 139 n. Betteiheim, Bruno, 39, 40 e n, 145 e n.

Binswanger, Ludwig, 25.

Bion, Wilfred R., 21 n.

Blanchot, Maurice, 45 e n, 378 e n, 391, 392 n.

Bleuler, Eugen, 25.

Bohannan, Laura, 198 n.

Bohannan, Paul, 197, 198 n, 283 n.

Bohr, Niels Henrik David, 325 n.

Bonafé, Pierre, 203, 204 n, 373 n.

Boons, Marie-Claire, 89 n.

Bradbury, Ray, 50 e n.

Braudel, Fernand, 253 e n.

Breton, André, 150.

Breznev, Leonid, 431, 432.

Brohm, J.-M., 130 n.

Brunhofi, Suzanne de, 259 n, 260 n, 296 n.

Buber, Martin, 414.

Büchner, Georg, 3 e n.

Burckhardt, Jacob, 95 n.

Burroughs, William, 426.

Butler, Samuel, 323 e n, 324, 326.
Cage, John, 426 n.
Canetti, Elias, 318 e n.
Cantor, Georg, 427.
Capgras, J., 136, 137 n.
Caracalla, imperatore romano, 240. Carrette, J., 136, 137 n.
Carroll, Lewis, *pseudonimo di Charles Lutwidge Dodgson*, 151, 223 e n.
Carrouges, Michel, 20 e n.
Cartry, M., 175 e n, 179 e n, 208 n, 212 n.
Castro, Fidel, 435.
Celine, Louis-Ferdinand, *pseudonimo di Louis Fuch Destouches*, 110, 316, 384 n.
César, *pseudonimo di César Baldaccini*, 34.
Chaplin, Charlie Spencer, 362, 363. Charles, D., 426 n.
Châtelet, François, 62 n.
Clastres, Pierre, 164 e n, 165, 168 n, 213 e n.
Clavel, Maurice, 31 n, 263 e n, 270. Clérambault, G. de, 24 e n, 25.
Commodo, Marco Aurelio, imperatore romano, 240.
Cooper, David, 105, 106 n, 366 e n.
Costes, 334 n.
Cournot, Michel, 362, 363 n.
Dali, Salvador, 34.
Darién, 110.
Democrito di Abdera, 306.
Derrida, Jacques, 179 n, 228 e n, 343 n.
Desyr, 297.
Detienile, Marcel, 239 n.
Devereux, Georges, 36 n, 184-86.
Dieterlen, Germaine, 172.
Dobb, Maurice Herbert, 248 n, 255 e n, 288 n, 395 n.
Dreyfus, Alfred, 108, 109.
Duchamp, Marcel, 20.
Dufrenne, Mikel, 195 n, 313 n.
Duvalier, François, 297.
Edison, Thomas Alva, 20.
Eliogabalo, imperatore romano, 240.
Engels, Friedrich, 118, 119 e n, 149, 161, 247 n, 338.
Evans-Pritchard, Edward E., 169 n.
Ey, Henri, 165.
Fanon, Frantz, 107 e n.
Favret, Jeanne, 168 n, 169.
Faye, Jean-Pierre, 400 n.
Fédida, P., 87 n.
Feuerbach, Ludwig Andreas, 25.
Flehsig, Paul Emil, 60.
Fortes, Meyer, 157 e n, 162, 191.

Foucault, Michel, 53 e n, 102, 103 n, 147 n, 222 e n, 239 n, 309, 340, 341 e n, 345 n, 367 e n, 412.

Fourier, François-Marie-Charles, 68, 332, 334.

Fraenkel, Michael, 340.

Francesco Giuseppe I d'Asburgo-Lorena, imperatore d'Austria, 192.

Frazer, James George, 126.

Freud, Sigmund, 15 e n, 16, 19, 25, 26, 31, 49, 54, 56-58, 59 n, 60-64, 68, 70-72, 79, 81, 83, 88 e n, 89, 91 n, 93, 99, 102, 103 n, 107, 118, 126-28, 130-32, 135-37, 143 e n, 228 n, 243, 244, 305, 308-10, 314, 317, 318 e n, 319 n, 329, 331 e n, 332 e n, 333 n, 335, 338, 341, 342 e n, 343 n, 347 n, 356 n, 358, 379-8i, 383, 392 e n, 401, 404-8, 410.

Friedan, Betty, 65 n.

Fromm, Erich, 191, 196, 309 n, 356.

Gabel, Joseph, 312 e n.

Gaio, 240.

Gantheret, François, 130 n.

Garçon, Maurice, 98 n.

Gentis, Roger, 97 n.

Gernet, Louis, 239 n.

Gie, Robert, 19.

Ginsberg, Allen, 148, 317 n.

Giovanni Battista, santo, 217. Girard, Philippe, 405, 407.

Glucksmann, André, 435 n.

Gobard, Henri, 122.

Godelier, Maurice, 155 n, 222 n, 246 n.

Goethe, Johann Wolfgang von, 131, 150.

Gogh, Vincent van, 151, 153 n.

Gombrowicz, Witold, 108 e n. Gordon, Pierre, 225 e n.

Gorz, André, 268 e n.

Goux, J.-J., 261, 262 n.

Granel, Gérard, 6 n.

Green, André, 64 n, 71 e n, 80 n, 329 n, 348 e n, 350.

Griaule, Marcel, 172 e n, 175 e n, 176, 179, 182, 183, 247.

Groddeck, Georg W., 58. Gutenberg, Johann, 273.

Hardy, Thomas, 148.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 234 n, 355

Heusch, Luc de, 77 n, 164 n, 226 n.

Hjelmslev, Louis, 275, 276 e n, 280. Hilferding, Rudolf, 259 n.

Hincker, François, 248 n.

Hitler, Adolf, 113, 116, 317, 333. Hochmann, Jacques, 104 e n, 121 n.

Hölderlin, Friedrich, 24, 150.

Jackson, George L., 315.

Jayet, Aimable, 83 e n.

James, William, 314 n.

Jankélévitch, Vladimir, 34 n.

Jarry, Alfred, 20.

Jaspers, Karl, 27, 36 n, 147, 152, 416.
Jaulin, Robert, 39 e n, 179 e n, 189 e n, 199 n.
Jones, Ernest, 131, 191, 406 n. Jordan, Camille, 325 n.
Joyce, James, 46, 208.
Jung, Cari Gustav, 49, 61, 127, 143 e n, 181, 314, 329, 342, 379, 406, 407.
Kafka, Franz, 20, 219 n, 223, 239, 241.
Kant, Immanuel, 27, 28 n, 78 e n, 82, 83, 434.
Kardiner, Abram, 32 n, 191, 194 n, 195 e n, 198 e n, 200, 313 e n.
Kerouac, Jack, 148, 316.
Keynes, John Maynard, 260.
Klee, Paul, 277.
Klein, Melanie, 39 e n, 47, 48 e n, 64, 79, 335, 371.
Klossowski, Pierre, 23 e n, 68 e n, 85, 97, 208, 378, 396 e n, 422, 423 n.
Kraepelin, Emil, 25, 27.
La Borde, 67.
Lacan, Jacques, 29 n, 41 e n, 44 e n, 55, 56 e n, 70 n, 89, 91, 92 e n, 102, in e n, 115, 137 e n, 191, 192, 196, 235 e n, 245, 278, 303 e n, 306, 351, 353 e n, 354 e n, 359, 376, 406 e n, 413, 414, 417, 427 e n.
Lacarrière, J., 251 n.
Laing, Ronald D., 93 e n, 105, 138, 147 e n, 151, 366, 414 e n, 416.
Laplanche, Jean, 56, 57 n, 142 n, 381 n.
Laurent, Eric, 204 n.
Lautréamont, le Comte de, *pseudonimo di* Isidore Ducasse, 427.
Lawrence, David Herbert, 6, 7 n, 52, 128 e n, 148, 199, 303 n, 307, 33², 339, 360, 369, 370 n, 382 n, 402, 403 e n, 416, 420, 425.
Lawrence, Thomas Edward, *detto* Lawrence of Arabia, 318.
Leach, Edmund R., 162 e n, 163, 164 n, 166 n, 184, 193 e n, 201 n, 204, 210 e n.
Leclair, Serge, 29 n, 83 n, 351 n, 353 n, 354 n, 359, 370 e n.
Lefebvre, Henri, 285.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 173, 353 n.
Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'ic, 291, 400, 432.
Lenz, Jakob Michael Reinhold, 150.
Leroi-Gourhan, André, 211, 212 e n, 228.
Lévi-Strauss, Claude, 9 e n, 164 n, 166 n, 167, 168 n, 173-75, *77, 178 n, 183 n, 186, 205, 208 e n, 210 e n, 311 e n.
Lillie, Frank Rattray, 325 n.
Lindner, Richard, 9, 50, 411.
Löffler, L. G., 164 n, 183 e n.
Lorenese, Claude Gellée, *detto* il, 148.
Lorrain, *vedi* Lorenese, Claude Gellée, *detto* il.
Lotto, Lorenzo, 424.
Lowry, Malcolm, 121 e n, 148.
Lutero, Martino, 113, 308.
Lyotard, Jean-François, 229, 230 n, 276, 277 e n, 334 n, 336.
Lysenko, Trofim Denisovic, 177.

Macherey, 13 n.
MacLuhan, Marshall, 273 e n.
Malinowski, Bronislaw, 55, 177, 191, 193.
Mallarmé, Stéphane, 276.
Mannoni, Maud, 99, 100 e n, 105, 419 e n, 438.
Mannoni, Octave, 348 e n, 351.
Mao Tse-tung, 435.
Marcuse, Herbert, 32 n, 124, 130 n, 132, 194 e n, 280 n.
Markov, Andrej Andreevic, 42, 328, 393.
Martinet, André, 276 n.
Marx, Heinrich Karl, 5, 6 n, 12, 13 n, 18, 25, 26, 29, 31 e n, 34, 37, 60, 62 e n, 69, 89, 119 e n, 154, 155 e n, 171, 196, 218 e n, 249 e n, 252 e n, 254 e n, 257 e n, 260, 261 n, 263 n, 266 e n, 271, 282 n, 283 n, 290 n, 294, 295 e n, 296 n, 301 n, 308 e n, 334-36, 344, 345, 429, 432.
Mauss, Marcel, 167, 208 e n, 213.
Mayer, Julius Robert von, 427.
Mendel, Gerard, 89, 117 n, 120.
Michaux, Henri, 8 e n.
Miller, Henry, 7 e n, 30 n, 125 n, 148, 307, 332, 339, 340 e n, 356 n, 360, 383 n, 416.
Mitscherlich, Alexander, 88 e n.
Monakow, Konstantin Nikolaevic, 43 e n.
Monod, Jacques, 327, 328 n, 375 e n.
Moré, M., 372 n.
Morgenthaler, W., 17 n.
Morin, Edgar, 293.
Mourgue, 43 e n.
Moussa, Pierre, 262.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 372 e n.
Mumford, Lewis, 156 e n, 251 n.
Myers, Frederick William Henry, 314 n.
Nerval, Gérard de, *pseudonimo di Gérard Labrunie*, 140, 141.
Niederland, W. G., 338 n.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 23, 24, 68, 95 e n, 117-19, 123, 135, 160 e n, 186, 207, 213-16, 221, 225, 234 n, 240, 242 e n, 244 e n, 272, 303 n, 307, 340, 382 n, 393, 396 e n, 423.
Nizinskij, 85 e n, 86, 93, 391.
Nougayrol, J., 234 e n.
Ortigue, E., 80 n, 91 n, 159 n, 190, 191 n.
Ortigue, M.-C., 80 n, 159 n, 190, 191 n.
Oury, Jean, 67, 83 n, 105, 365.
Pankow, Gisela, 145 e n, 360 e n.
Papiniano, Emilio, 240.
Parin, Paul, 159 n, 190, 199 e n.
Pautrat, B., 234 n.
Pinel, Philippe, 102, 103 n.
Plechanov, Georgij Valentinovic, 288, 289 n.
Poe, Edgar Allan, 20.

Pohier, Jacques-Marie, 91 n, 120.
Pontalis, J.-B., 56, 57 n, 142 n.
Poussin, Nicolas, 148.
Proust, Marcel, 45, 46, 74-76, 109, 364.
Rank, Otto, 143 n, 342.
Ravel, Maurice, 34.
Ray, Nicolas, 312.
Reich, Wilhelm, 32 e n, 97 e n, 124, 126, 130 e n, 131-33, 142 e n, 193 e n, 292, 293 e n, 331 e n, 332 e n, 356, 358 e n, 379, 380 e n, 395, 401, 438.
Reuleaux, Franz, 156.
Ricardo, David, 308, 341 e n.
Ricœur, Paul, 380 n.
Roheim, Géza, 191, 192 e n.
Rolland, Romain, 88.
Rosolato, Guy, 237 n.
Rosset, Clément, 28, 29 n.
Roudinesco, Elisabeth, 235 n, 354 e n.
Rousseau, Jean-Jacques, 124, 179 n.
Roussel, Raymond, 20, 360.
Rush, J. H., 46 n.
Russell, Bertrand Arthur William, conte, 87.
Ruwet, Nicolas, 276 n.
Ruyer, R., 325 n, 326 n, 329 n.
Sade, Donatien-Alphonse-François, *detto* marchese de, 237.
Safouan, Mustafâ, 349.
Saint-Just, Louis-Antoine-Lion, 400.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 288.
Salisbury, 283.
Sartre, Jean-Paul, 31 n, 292, 434 n.
Saussure, Ferdinand de, 233, 234 n.
Schiller, Johann Christoph Friedrich, 150.
Schmitt, Bernard, 269, 270 n, 285, 430.
Schopenhauer, Arthur, 340.
Schreber, Daniel Paul, 3, 10, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 60, 61, 84, 99, 117, 312, 318 319, 338 e n, 361, 419.
Schrödinger, Erwin, 325 n.
Ségur, Sophie, contessa di, 338 n.
Serres, Michel, 274 e n.
Shakespeare, William, 131, 339.
Simondon, G., 250 n.
Smith, Adam, 295, 308, 341 n.
Sofocle, 131, 305.
Spinoza, Benedetto, 30, 32, 314 n, 353 n.
Steinmann, Jean, 218 n.
Stéphane, André, 89, 120.

Strawinsky, Igor Fedorovich, 135.
Suret-Canale, Jean, 222 n.
Svetonio, Gaio Tranquillo, 96.
Sweezy, Paul M., 265 n, 266 n, 269 n.
Szondi, Lipot, 93, 329 e n, 330, 381.
Tausk, Victor, 11 e n.
Terray, Emmanuel, 211 n, 300 n.
Tintoretto, Iacopo Robusti, *detto* il, 424.
Tolstoj, Lev Nikolaevic, 85.
Trockij, Lev Davidovic, 317.
Tuke, Daniel H., 102, 103 n.
Turner, (Joseph Mallord) William, 148, 425.
Turner, Victor W., 186, 187 n, 203 e n, 414.
Ulpiano, Domizio, 240.
Vallès, Jules, 110.
Van Gogh, *vedi* Gogh, Vincent van.
Vernant, Jean-Pierre, 247, 248 n, 343 n.
Villiers de l'Isle-Adam, Philippe-Auguste-Mathias, conte di, 20.
Wedekind, Frank, 58.
Weismann, August, 177.
Will, Ernest, 222.
Wittfogel, Karl A., 238, 246 n, 247 n, 248.
Wölfli, Adolf, 17.
Zaratustra, 95, 146.
Zempleni, A., 232 e n.