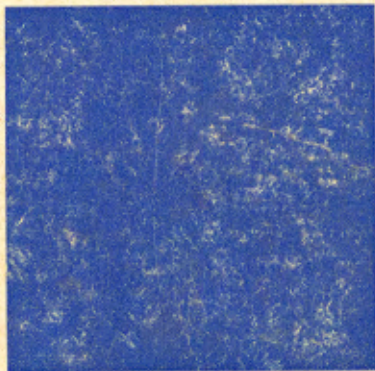


Deleuze e Guattari

L'anti-Edipo

Capitalismo e schizofrenia



Einaudi Paperbacks 62

ficare 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)¹. Così, nell'automatismo Clerambault non vedeva che un meccanismo neurologico nel senso più

¹ G. DE CLERAMBAULT, *Œuvre psychiatrique*.

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 meccanicismo, 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 questo 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, «somiglianza 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, innarrabilmente 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 schi-

zofrenico appare tanto piú specifico e personificato quanto piú 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 piú 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 deside-

rio stesso¹. 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 estrinseche, 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 complementarietà 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 be-

¹ I. KANT, *Critica del giudizio*, introduzione, § 3.

nissimo: 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)»¹.

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 stesso². 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

¹ C. ROSSET, *Logique du pire*, Paris 1970, p. 37.

² 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.

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. È un mondo del passato, non dell'avvenire. Andare avanti aggrappandosi al passato, è trascinarsi dietro le palle del forzato»¹. 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.

¹ H. MILLER, *Sexus*, 1965 (trad. franc., p. 277).

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 preliminare¹. 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

¹ 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).

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 gregario¹. 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 irrazionale². 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.

¹ W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo*.

² 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.

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 ch'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 ch'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 sí una distinzione, ma solo una distinzione di regime, secondo *rapporti 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 rotture¹. 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 rinviando 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:

¹ V. JANKÉLÉVITCH, *Ravel*, Paris, pp. 74-80.

cosí 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 altresí, e piú 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 piú, la *macchina dispotica* ha instaurato una sorta di

surcodificazione (*surcodage*). Ma la *macchina capitalistica*, in quanto s'insedia sulle rovine piú 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 piú 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? ¹.

La decodificazione dei flussi, la deterritorializzazione del socius costituiscono così la tendenza piú 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 – piú capitalista del capitalista, piú proletario del proletario. Andare sempre piú lontano nella tendenza, fino al punto in cui il capitalismo si spe-

¹ 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»).

direbbe 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 fattizie, 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 ritteritorializzazione violenta e fattizia. Più la macchina capitalistica deterritorializza, decodificando e assiomatizzando i flussi per estrarne il plusvalore, più i suoi apparati annessi, burocratici e polizieschi, ritteritorializzano 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 fattizie della nostra società, e le piega tutte su Edipo come ultima territorialità che si ricostituisce nello studio del-

l'analista, sul corpo pieno dello psicanalista (sí, 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 (*byle*) 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'urina, ma anche il flusso di sperma. Ogni flusso associativo deve essere considerato come ideale (*idéal*) 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'universo¹. Lungi dall'opporci alla continuità, il taglio la condiziona, implica o definisce ciò che taglia come continuità ideale. Ogni macchina è infatti, come abbiám 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 transfinite, 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 dichiari senza importanza: ella cortocircuita così tutte le connessioni)².

Connecticut, Connect - I - cut, esclama il piccolo Joey. Bettelheim traccia il quadro di questo bambino che non vive,

¹ R. JAULIN, *La mort sara*, Paris 1967, p. 122.

² M. KLEIN, *La psicanalisi infantile*, 1932 (trad. franc., Paris 1959, p. 226): «L'urina nel suo aspetto positivo è un equivalente del latte materno; l'inconscio non fa alcuna distinzione tra le sostanze del corpo».

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 macchiniche (*machiniques*). 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»¹. 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. Que-

¹ B. BETTELHEIM, *La fortezza vuota*, 1967 (trad. franc., Paris 1969, pagina 500).

sto 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 indrette 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 personale¹. Nessuna catena è omogenea, ma

¹ 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...»

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 distico 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)¹. 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. E

¹ MONAKOW e MOURGUE, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psycho-pathologie*, Paris 1928.

quel che consente a Lacan di sviluppare un gioco macchinico piú che etimologico, *parere* (procurare), *separare* (separare), *se parere* (generar 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 piú accanimento ad arrivarci. Per essere *pars*, sacrificherebbe volentieri gran parte dei suoi interessi...»¹. 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 significante, 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 *Voluptas* 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 inclu-

¹ LACAN, *Position de l'inconscient*, in *Ecrits*, p. 843.

sive. 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 venire ¹? 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 posi-

¹ M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris 1969, pp. 451-52.

zione 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 sensi, 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-embodry». 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»¹. In via di massima, il problema dei

¹ J. H. RUSH, *L'origine della vita* (trad. franc., Paris, p. 141).

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'Associa-

zione 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 scoprì inoltre* che il lavandino simboleggiava il corpo materno, e manifestò una straordinaria paura di bagnarsi con l'acqua»¹. 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

¹ M. KLEIN, *Contributi alla psicoanalisi*, London 1947 (trad. franc., Paris 1968, pp. 269-71) (i corsivi sono nostri).

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 agenti¹. 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 *ricondeuce* 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 desi-

¹ R. BRADBURY, *L'uomo illustrato*, 1951 (trad. franc. in *La Brousse*, Paris).

derio, 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 «ricondotta» 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»¹. Qui è l'essenziale: una questione si pone al bambino, che sarà forse «ricondotta» 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 ricondotta 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'autoprodu-

¹ A. ARTAUD, *Je n'ai jamais rien étudié...*, in «84», dicembre 1950.

zione 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 abbrutiti 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 me-

glio, povero e sporco segreto d'Edipo - tiranno moderno. È possibile che la psicanalisi riprenda così un vecchio tentativo di abbassare, di avvilitare, 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»¹. 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*.

¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961, pp. 588-89.