



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA**

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**TRA SEGREGAZIONE E NOMADISMO: LA GEOFILOSOFIA
DI DELEUZE**

Relatore:
Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureanda:
Zaira Dal Fitto
Matricola n. 2024560

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

*A me stessa, al mio lato più oscuro che sto cercando di imparare ad amare.
A me stessa, ai sogni che ogni giorno mi smuovono l'anima e che mi rendono viva.
A me stessa, alla magia che incontro ovunque e che altro non è se non l'amore che mi
fa brillare gli occhi.*

Tra segregazione e nomadismo: la Geofilosofia di Deleuze

INDICE

INTRODUZIONE	p. 7
1. Logica del senso: dalla profondità alle superfici dei corpi	p. 11
1.1 L'altezza e la profondità	p. 11
1.2 Gli effetti di superficie	p. 19
1.3 Le frontiere	p. 28
2. L'anti-Edipo: nessuna altezza, profondità o superficie	p. 39
2.1 Corpo sferico e dipinto a rotolo: il corpo senza organi	p. 39
2.2 Le macchine e le sintesi	p. 49
2.3 Mistificazione edipica e l'Imperialismo di Edipo	p. 59
3. Deleuze e la tradizione psicoanalitica	p. 69
3.1 Il desiderio come rappresentazione teatrale	p. 69
3.2 Lacan e i Seminari	p. 80
3.3 Deleuze e il desiderio come fabbrica	p. 95
4. La storia delle contingenze: l'avvento di Edipo	p. 107
4.1 La macchina territoriale	p. 107
4.2 La macchina trascendentale dispettica	p. 116
4.3 La macchina assiomatica capitalistica	p. 125

CONCLUSIONE	p. 139
BIBLIOGRAFIA	p. 143
RINGRAZIAMENTI	p. 151

INTRODUZIONE

È cosa difficile non rimanere affascinati dalla figura di Gilles Deleuze, sia che se ne apprezzino i concetti creati e le teorie elaborate, sia che non ci si senta di condividere a pieno la Geofilosofia da lui tracciata.

Di fronte al lavoro filosofico deleuziano, il pensiero contemporaneo non può che sentirsi scosso e invitato a ripensare ancora una volta alla sua origine, alla sua struttura, alla sua forma e al suo contenuto.

La provocazione della filosofia deleuziana e il costruttivismo insito nel progetto che il filosofo francese propone, invitano ad interrogarsi sul sistema dato per assodato con il quale si rappresenta e si organizza la società attuale, per volgere uno sguardo più attento e critico nei confronti della legge che la controlla e la gestisce.

Leggendo Deleuze ci troviamo di fronte ad un territorio molto ampio di elaborazioni teoriche e di punti di domanda, di questioni aperte a volte lasciate in sospeso, ma che ci consegnano degli spunti di riflessione che non riguardano solo il nostro passato, non sono solo retroattivi, ma hanno una presa diretta con il reale e con gli eventi del nostro oggi.

Il pensiero nomade di Deleuze infatti ha a che fare con l'immanenza, con i concatenamenti che in ogni istante si esprimono, si creano, si slegano e si riavvolgono.

Ci si chiederà che cos'è l'immanenza, domanda per nulla scontata se si vuole capire fino in fondo che cosa intenda Deleuze quando utilizza la nozione "piano di immanenza". Anzi più che essere un concetto d'ausilio alla sua filosofia, potremmo dire che l'immanenza è il *fil rouge* di tutta la sua produzione.

“Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro”¹.

Questo concetto viene espresso dall'autore francese all'interno del suo ultimo scritto nel 1995, *L'immanence: une vie...*” e qui l'immanenza assoluta trova il suo compimento proprio all'interno di una vita, intesa come luogo generico dell'essere. È questo piano di immanenza definito da una vita, che a sua volta definisce il campo trascendentale.

¹ G. DELEUZE, *Immanenza*, Mimesis Minima Volti, Milano 2010, p. 9.

L'eco di questo pensiero si riaggancia all'ultimo Fichte, che già nella seconda introduzione alla *Dottrina della scienza*, parlava di immanenza assoluta come di un'attività pura, che non è nulla di fisso, ma è anzi progresso.²

L'immanenza assoluta non rimanda quindi alla vita di un singolo essere e non è sottoposta al singolo atto, ma è definita assoluta in quanto completa potenza.

Sin dal principio, negli anni della sua formazione, Deleuze esprime particolare interesse nei confronti di Hume e già dalla lettura delle opere del filosofo scozzese, il suo pensiero comincia a definirsi come "Empirismo Trascendentale".³

Deleuze non finisce mai di confrontarsi con gli intellettuali del passato, da cui riesce a trattenere numerosi concetti per poi produrre la sua filosofia. Uno fra i più famosi è C. Dickens, scrittore che secondo Deleuze, ha saputo raccontare cos'è l'immanenza di una vita, in cui il trascendentale si evidenzia in tutta la sua intensità.

Nei racconti di Dickens⁴, la vita non è mai La vita di un singolo individuo, ma è Una vita impersonale. E la forma dell'impersonale è quella preferita anche da altri scrittori come Kafka, M. Blanchot, S. Mallarmé, tutti autori che hanno avuto a che fare con il piano di immanenza, che hanno sperimentato il piano del reale arrivando al limite della sopravvivenza.

Per tale ragione si incontra un Io che deve morire, un Io che si deve spingere oltre il suo essere soggetto. Sostando all'esperienza della morte dell'essere finito, che deve essere interpretata come esperienza positiva, evento che non ha solo a che fare con il dolore e lo sgomento.

"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."⁵

Si tratta della dimensione del fuori, con cui la filosofia di Deleuze trattiene uno spazio di incontro, di contatto, di scambio. È l'accadere di un evento, un divenire molecolare.

² Cfr. J. G. FICHTE, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di C. CESA, Laterza, Roma-Bari 1999.

³ Cfr. G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività*, a cura di F. DOMENICALI, Orthotes, Salerno 2018.

⁴ C. Dickens, *Il nostro amico comune*, Garzanti, Milano 1962.

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo* (1972), trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 379.

Il movimento è quello che va dal modello all'esperienza e che poi riparte per ritornare dal modello all'esperienza: *schizofrenizzare* la morte⁶, è questo l'esercizio delle macchine desideranti.

I compiti della schizoanalisi proposti da Deleuze e Guattari giungono fino ad un vero e proprio sfondamento schizofrenico, in cui ogni superficie viene attraversata dalle intensità dei flussi che si dirigono alle linee di fuga.

Porgendo uno sguardo attento alla vastità della produzione deleuziana, possiamo scoprire tutta la grandezza del Deleuze filosofo creatore di concetti, del Deleuze politico, di quello interessato all'analisi socio-economica che studia le diverse forme di *socius*, ma anche il Deleuze decostruttivista nei confronti della psicoanalisi tradizionale, la quale ha forgiato un soggetto che vive di rappresentazioni.

Quella del filosofo francese è un'insoddisfazione forte nei confronti di una struttura che si è cristallizzata e che per troppo tempo ha guidato filosofi e antropologi della nostra generazione.⁷

La filosofia dell'avvenire proposta nelle opere deleuziane ci apre gli occhi e ci consente di dirigere la nostra attenzione verso nuove direzioni, nuove linee, nuovi orizzonti, nuovi territori.

La scoperta dei luoghi della Geofilosofia deleuziana e dei suoi movimenti, è in grado di guidare la nostra lettura critica della storia del pensiero e mettere in luce l'importanza di alcune soglie temporali.

La terra, il confine e la nozione di luogo -divenuta nozione cruciale attorno agli anni '80- coprono la funzione di snodo concettuale da cui far emergere tutta una serie di questioni che legavano la storia e la politica ai corpi.⁸

Continuità e discontinuità, interiorità e fisicalità, intreccio anima-corpo, il corpo pieno ma vuoto di organi, sono solo alcune delle tematiche più affascinanti che si possano incontrare avvicinandosi a Deleuze.

⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani* (1980), trad. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, cit., p. 332.

⁷ E. V. DE CASTRO, *Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. M. Galzigna e L. Liberale, ombre corte, Verona 2017.

⁸ Cfr. C. BIANCHETTI, *Corpi tra spazio e progetto*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

CAPITOLO 1

Logica del senso: dalla profondità alle superfici dei corpi

1.1 L'altezza e la profondità

“L'immagine del filosofo, sia popolare, sia scientifica, sembra essere stata fissata dal platonismo: un essere delle ascensioni che esce dalla caverna, si eleva e purifica nella misura in cui si eleva. In questo psichismo ascensionale, precisamente la morale e la filosofia, l'ideale ascetico e l'idea del pensiero hanno allacciato legami molto stretti”.⁹

In *Logica del senso* Deleuze cerca di trattare attraverso un linguaggio intensivo e una serie di paradossi le diverse direzioni e i diversi assi secondo i quali il pensiero si organizzerebbe. Questa sua analisi trova in Lewis Carroll quella sperimentazione delle altezze, delle profondità e delle superfici di cui lo stesso Deleuze si vuole occupare.

La parola sperimentazione è fondamentale per capire la potenza del pensiero filosofico deleuziano che cerca di opporre ad un'immagine dogmatica del pensiero, un'immagine non dogmatica. La potenza vitale del pensiero non dipende dalla naturale buona volontà del pensatore, non ha nulla a che fare con il postulato del riconoscimento -per il quale pensare significa riconoscere qualcosa che già si conosceva in modo naturale-, non ha come unica possibilità di deviazione l'errore che distruggerebbe il pensiero stesso, ma soprattutto il pensiero e tutti i problemi che scaturiscono dalla potenza di questo, non arrivano mai ad una conclusione data in modo assodato una volta per tutte.

Si tratta piuttosto di una potenza che attua sé stessa in una continua sperimentazione che permette un apprendimento, consente una creazione e una produzione continue.

Il pensiero secondo Deleuze non è un esercizio pacifico dato da una serie di facoltà innate, ma nasce da un incontro violento, quasi aggressivo. Si tratta per Deleuze di:

“far esplodere tutti i valori riconosciuti, stabiliti, e creare, in uno stato di creazione permanente, cose nuove che si sottraggono a ogni riconoscimento, a ogni fissazione. [...] La filosofia a colpi

⁹ G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, p. 116.

di martello: mai niente di conosciuto, ma una grande distruzione del riconosciuto, per una creazione dell'ignoto".¹⁰

Dato questo incontro violento, Deleuze non pensa ad un filosofo integro, ma ad un filosofo che porta con sé tutti i segni di questo incontro-scontro, grazie al quale ora è in grado di produrre nuovi concetti.

La disgregazione alla quale è sottoposto il soggetto dopo questa violenza improvvisa è l'unica che permette ad un pensiero radicale di sorgere.

Deleuze nelle sue opere fa spesso riferimento a soggetti con situazioni particolari, come per esempio gli alcolisti o persone che fanno uso di droghe, perché segnati profondamente da un contatto violento che ha attraversato il loro corpo.

È importante sottolineare che, quando si parla di creazione di concetti, nonostante questi nascano da una situazione attuale contingente e quindi particolare, non si innalzano a principi trascendentali in grado di definire un sistema o comunque di tracciare una gerarchia.

Questi concetti sono sempre dei prodotti dati dal continuo processo di sperimentazione, i quali successivamente vanno a intrecciarsi fra di loro creando non un sistema filosofico tradizionale -legato quindi alla necessità di un principio primo- ma delle connessioni che si muovono su un unico piano immanente.

“Il sistema di Deleuze non implicherà pertanto l'esistenza di alcun concetto che possa dirsi primo, che possa funzionare come principio da cui dedurre tutti gli altri. I concetti sono come vapori che esalano dalla terra del pensiero, e come tali devono restare alla sua superficie, non ergersi in trascendenze".¹¹

I concetti come li intende Deleuze sono quindi delle singolarità prive di un valore universale che si vuole totalmente valido ovunque, ma hanno a che fare con delle zone specifiche di un unico piano che funziona per regioni che si costruiscono poco alla volta. È il piano di immanenza che necessita continuamente della ripetizione come potenza del concetto.

¹⁰ G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti* (1953-1974), a cura di D. BORCA, Einaudi, Torino 2007, p. 169.

¹¹ P. GODANI, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009, p. 42.

“C’è solo un piano d’immanenza, ma concetti sempre locali”.¹²

In *Differenza e ripetizione*, Deleuze sottolinea la necessità di distinguere tra una disposizione gerarchica e ciò che si presenta come una distribuzione. Questi due termini hanno per il filosofo un’accezione completamente diversa e soprattutto non hanno alcuna possibilità di conciliarsi.

La gerarchia è legata al senso comune e alle sue rappresentazioni, il quale ha saputo originare tutta una serie di principi di ripartizione che procedono per determinazioni.

“Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a proprietà o territori limitati nella rappresentazione”.¹³

La distribuzione invece è completamente diversa, è definita come distribuzione nomadica, senza confini o misurazione e quindi non riguarda più la distribuzione di qualcosa di un distribuito, ma ha a che fare con una ripartizione in uno spazio aperto e senza limiti.

Linee, direzioni, regioni locali, piano: potremmo dire che la filosofia di Deleuze è una geo-filosofia, come se lo stesso pensiero avesse una sua geografia.

Concetti come quello di territorio, deterritorializzazione e altri legati alla Terra e alla ripartizione di questa, o meglio ad una distribuzione che si vuole nomadica, sono cruciali nella filosofia di Deleuze.

Torneremo su questi elementi primari quando ci addentreremo nel pieno delle considerazioni di altre due opere fondamentali di Deleuze in collaborazione con Félix Guattari: *L’anti-Edipo* e *Mille piani*.

Ora torniamo alla questione della ricerca di un principio, di qualcosa che sta in alto e che si ha necessità di raggiungere se ci si vuole elevare a filosofi, a soggetti che raggiungono attraverso un movimento ascensionale la verità.

Alla Diciottesima serie presentata in *Logica del senso*, l’altezza viene definita come l’Oriente platonico: un movimento che traccia il sorgere di qualcosa dal basso verso l’alto, un’elevazione che porta ad una determinazione specifica.

¹² G. DELEUZE, *Pourparler* (1977), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 196.

¹³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad.it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina editore, Milano 1997, p. 54.

Con Platone le ricerche avvengono in profondità e in altezza, sulla scia di una verticale, un po' come nel romanzo *Alice* di Carroll.

Deleuze riconosce proprio nella segretezza, nei sotterranei e quindi nella profondità la dualità platonica.

Riprendendo alcuni passi del *Filebo* di Platone, Deleuze si sofferma su una serie di paradossi, primo dei quali riguarda la questione della distinzione fatta dal filosofo greco fra due dimensioni: quella delle cose limitate e misurate e quella delle cose senza misura, che interessano un vero divenire folle che non può essere limitato e arrestato.

Proprio attorno a questa seconda dimensione, il filosofo francese pone la sua attenzione e la sua critica al pensiero platonico. Deleuze affronta la questione del divenire e del tempo: un divenire che si vede capace di schivare il presente e di far coincidere il passato con il futuro. La particolarità di sfuggire il presente altro non è che la simultaneità del divenire.

“Tale è la simultaneità del divenire la cui peculiarità è schivare il presente. E, in quanto schiva il presente, il divenire non sopporta la separazione né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro. È proprio dell'essenza del divenire l'andare, lo spingere nei due sensi contemporaneamente: Alice non cresce senza rimpicciolire, e viceversa”.¹⁴

Il sovvertimento del platonismo attuato da Deleuze, si verifica proprio a partire da questa prima serie *Sul puro divenire* in cui il movimento ascetico è tutto concentrato sulla relazione fra il modello e la copia.

Notoriamente, la gerarchia platonica riguarda la relazione fra il modello, l'idea e la sua copia, ovvero la rappresentazione di un'idea. Il movimento della filosofia platonica consiste quindi nell'innalzare le copie verso le idee.

Tuttavia, non è da dimenticare che vi è un terzo elemento che si inserisce nella relazione duale idea-copia, ovvero il simulacro. Si tratta di una copia, potremmo dire “mal formata” che non ha nessuna somiglianza con il modello o l'idea che avrebbe dovuto rappresentare. Platone, lasciando il simulacro in uno sfondo indistinto della sua filosofia, ha cercato di mettere in evidenza l'importanza del movimento verticale della copia verso l'alto, eliminando la falsa copia e rendendo quindi il simulacro una sorta di fantasma.

¹⁴ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit. p. 9.

Scrive Deleuze:

“Non è la distinzione tra il Modello e la copia, ma quella tra le copie e i simulacri. È il puro divenire, l’illimitato, materia del simulacro, in quanto schiva l’azione dell’Idea, in quanto contesta a un tempo sia il modello sia la copia”.¹⁵

Platone quindi rilega nel fondo il simulacro sulla base della non-somiglianza, o meglio di una somiglianza interna manchevole. L’attributo infatti che definisce la fondatezza della relazione modello-copia sta nella somiglianza interiore, spirituale e non in una somiglianza solo esteriore.

Per capire a fondo la questione, si deve necessariamente fare riferimento al processo di divisione e di selezione che raccoglie la potenza della dialettica per fondare un sistema basato sulla rappresentazione.

“La dialettica platonica non è una dialettica della contraddizione né della contrarietà, ma una dialettica della rivalità”.¹⁶

Le copie sono come pretendenti ben formati e quindi delle immagini-idoli; mentre i simulacri-fantasmici altro non sono che falsi pretendenti che portano con sé la perversione e una deviazione essenziale rispetto al modello: per tale ragione vengono indicati come i rivali della vera copia. Ancora una volta si insiste nella dualità intesa come rivalità fra pretendenti in cui la somiglianza si erge a misura di pretesa.

Copia della copia, il simulacro gode di una pretesa che deriva dal basso, legata ad una sovversione.

Nel momento in cui subentra nel discorso la sovversione, la reazione aggressiva alla normale configurazione rappresentativa, allora la copia diviene simulacro. Questo è riportato anche in un altro famoso dialogo platonico, il *Politico*. Qui si occupa della legge e delle copie che rispettano la legge, a differenza dei simulacri che violando il Bene, usurpano la legge.

Il divenire folle di cui Platone parla nel *Filebo*, è un divenire illimitato presente nel simulacro.

¹⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁶ *Ivi*, p. 224.

“Il simulacro è costituito su una disparità, su una differenza, interiorizza una dissimilitudine. [...] Se il simulacro ha ancora un modello, questo è un modello dell’Altro da cui discende una somiglianza interiorizzata. [...] Vi è nel simulacro, insomma, un divenire-folle [...], un divenire sempre altro, un divenire sovversivo della profondità, abile a schivare l’uguale, il limite, il Medesimo e il Simile: sempre il più e il meno a un tempo, ma mai uguale”.¹⁷

Deleuze giunge a considerare il simulacro come l’oggetto della filosofia dell’avvenire, luogo della simultaneità: identità infinita di due sensi nello stesso tempo.

Alice è contemporaneamente in una fase di crescita rispetto ad un momento precedente, ma è anche più piccola rispetto a quanto è nel presente. Non si tratta di essere nello stesso tempo, ma di divenire nello stesso tempo.

Il paradosso del puro divenire si trova in un particolare rapporto con lo stesso linguaggio, che è in grado di oltrepassare gli stessi limiti che si è posto facendo derivare tutte le avventure di Alice da dei capovolgimenti: crescere- rimpicciolire, vigilia-indomani, il più-il meno, cinque volte più calde di una sola-cinque volte più fredde di una sola etc.

In questa identità infinita per Deleuze vi è la perdita dell’identità personale, dell’identità di un soggetto determinato perché tutto si fonde in un divenire illimitato che continuamente scorre. L’identità fissa, la determinazione certa data dal senso comune è ciò che ancora una volta Deleuze mette in discussione, sostenendo che ciò che accade, che sempre va in due sensi contemporaneamente, è incertezza, identità infinita.

Se Platone ricerca il “che cos’è?”, a questa domanda attorno all’essenza Deleuze risponde con i concetti di molteplicità e di differenza. Ciò che conta per il filosofo francese è la capacità di sperimentare le condizioni differenti, non a partire dal senso comune e da una logica della rappresentazione, che con uno schema gerarchico organizza tutto su una linea verticale, o sulla base di abitudini consolidate; quanto piuttosto a partire dall’esperienza reale.

Per chiarire subito cosa intenda Deleuze parlando di esperienza reale, è bene sottolineare che il filosofo non intende la mera descrizione dell’esperienza, la semplice narrazione dei fatti, ma fa riferimento ad un’istanza trascendentale che non ricade nella rappresentazione.

Si tratta quindi di una rivoluzione in filosofia, una filosofia che sia:

¹⁷ *Ivi*, p. 227.

“riflessione trascendentale, ovvero come riflessione sulle condizioni dell’esperienza e del pensiero.”¹⁸

In Deleuze trascendentale ha a che fare quindi con le condizioni dell’esperienza che però non devono venire rappresentate. Tutta la filosofia deleuziana ruota attorno a questo punto: qualsiasi tipo di sperimentazione, con le sue produzioni e creazioni deve disfarsi delle regole di un mondo ordinario fondato sulla rappresentazione.

“Deleuze ritiene che tanto il platonismo quanto la filosofia trascendentale abbiano subordinato illegittimamente il pensiero alla logica dell’identità (del soggetto e dell’oggetto) che governa il mondo della rappresentazione”.¹⁹

Per quanto riguarda la filosofia trascendentale, Deleuze fa chiaro riferimento a Kant e alla sua filosofia critica. Lo stesso Kant, avrebbe secondo Deleuze, trasportato il trascendentale sull’empirico. Deleuze ribadisce più volte che nel lavoro filosofico kantiano, alla fine tutto dipende dall’esercizio ordinario delle facoltà innate. Ma non entriamo qui nel pieno della critica a Kant, torniamo invece a parlare di verticalità, di altezze e profondità.

Se con Platone il movimento è dal basso verso l’alto, la verticalità è presente anche in un altro pensiero, quello Presocratico.

Nei Presocratici la differenza sta nella direzione seguita all’interno di questa verticalità, ovvero dall’alto verso il basso. Si tratta di una direzione di pensiero che va alla ricerca della profondità e scava verso il basso.

“Al colpo d’ala platonico, il colpo di martello presocratico. Alla conversione platonica, la sovversione presocratica”.²⁰

Se per il filosofo greco che in *La Repubblica* lo spiega chiaramente attraverso il mito della caverna, il filosofo è l’uomo liberato dalla prigionia che si eleva verso il sole, verso la

¹⁸ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 66.

¹⁹ *Ivi*, p. 68.

²⁰ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 117.

vera conoscenza per poi portarla ai compagni schiavi; per i presocratici, non si ci è abbastanza inoltrati in profondità.

Deleuze cita Empedocle, il suo sandalo e il suo legame alla terra, per insistere nel rapporto essenziale con la Terra, con ciò che non si eleva, ma rimane sotto.

Abisso che sta sotto la superficie è ciò che per i presocratici deve essere indagato, gli elementi fondamentali della Terra: acqua, aria, terra e fuoco. Entità fisiche che si ergono a divinità, mostrando tutta la potenza di ciò che sta sotto, come segretezza che ha valore divino.

Talete, Anassimandro, Anassimene, i filosofi milesi insomma, erano alla ricerca di un principio, di un fondamento capace di rendere conto dell'esistenza degli enti esistenti e il punto di partenza di questo percorso era proprio la *physis*, la Terra.

La ricerca di un'origine per tutte le cose, per un molteplice che è uno, un'omogeneità che lega tutti gli enti.

Il principio per Talete, del tutto empirico, sarebbe stata l'acqua in quanto origine di tutte le cose; il processo di formazione delle cose limitate per Anassimandro sarebbe derivato dal movimento degli elementi naturali che si dispongono al centro o in periferia; mentre per Anassimene il principio degli enti era l'aria.

Il filosofo presocratico non cerca una risalita verso l'esterno, verso un principio elevato che porti ad una conoscenza pura, superiore.

“Il filosofo presocratico non esce dalla caverna, ritiene al contrario che non ci si sia abbastanza inoltrati, che non si sia abbastanza inghiottiti. [...] I presocratici hanno insediato il pensiero nelle caverne, la vita nella profondità. Hanno sondato l'acqua e il fuoco”.²¹

Il filosofo in questione continua a muoversi su un'asse verticale, prendendo ora le sembianze di un geologo, di uno speleologo.

Se in *Alice Carroll* lavora con le altezze e le profondità, sempre attraverso un romanzo del logico inglese, Deleuze sposterà il focus sulle superfici. L'opera in questione è *Alice attraverso lo specchio*, libro in cui gli spostamenti e le direzioni diventano laterali.

Si ha così una terza immagine di filosofo, non più il filosofo tra le nuvole di platonica memoria, non più il filosofo speleologo presocratico, ma un filosofo delle superfici.

²¹ *Ibidem*.

1.2 Gli effetti di superficie

Prima di addentrarci nel merito della questione, è bene aprire una parentesi che tornerà utile per comprendere alcune questioni importanti presentate in *L'anti Edipo*.

Abbiamo visto come parlando delle diverse immagini di filosofo, Deleuze si confronti con grandi autori del passato e anche in questo capitolo, il filosofo francese proseguirà con questo metodo.

Il rapporto che Deleuze intrattiene con la storia della filosofia è da molti considerato come un rapporto ambivalente, o addirittura in molti casi è proprio lasciato da parte per dare spazio alle grandi questioni aperte dal suo pensiero filosofico.

In realtà non meno rilevante, anzi risulta propedeutico, al fine di cogliere a pieno la proposta filosofica deleuziana e capire fino in fondo il funzionamento stesso della società e della struttura di questa che si è venuta a cristallizzare con la modernità, soffermarsi proprio sul rapporto che il filosofo francese intrattiene con la storia della filosofia.

Deleuze ha sempre mostrato forte interesse nei confronti della storia della filosofia, ma non sopportava, ci dice P. Godani, l'utilizzo anti-filosofico che di questa veniva fatto.

“È capitato a Deleuze di ricordare con orrore il tempo della sua formazione, quando nell'università francese si poteva venire a contatto con la filosofia solo passando attraverso la mediazione della storia della filosofia. [...] Chiaramente il fastidio non era provocato dalla storia della filosofia come tale, [...] troppo spesso lo storicismo accademico funzionava -e ci pare funzioni ancora- come l'antidoto più efficace di fronte alla pericolosa vitalità del pensare.”²²

In realtà Deleuze riserva sempre un forte rispetto nei confronti degli autori scelti per tracciare quella che è la sua filosofia; il suo è un atteggiamento da apprendista, una sorta di esercizio che prepara al fare vera filosofia.

Si è parlato infatti di questo modo particolare di rivolgersi alla storia della filosofia come di un comportamento funzionalista e non storicista. Tutto questo apprendistato è funzionale infatti alla successiva creazione di concetti, prodotti di un lavoro di sperimentazione.

²² P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 24.

“Scrivere su un autore non significa niente di più di (ma neppure niente di meno) che accedere al suo laboratorio, all’officina nella quale il filosofo ha fabbricato i propri concetti, per vedere da vicino il modo in cui ha proceduto, per rifare il suo percorso, per sviluppare un suo problema, per rubargli semmai un metodo, comunque per imparare da lui l’arte del concetto.”²³

Proprio nel passaggio da una filosofia che si muove in una linea verticale, che riguarda altezza e profondità ad un pensiero della superficie, ancora una volta Deleuze torna a confrontarsi con gli autori del passato, in questo caso con gli Stoici. È nello Stoicismo infatti, che Deleuze individua una terza immagine del filosofo.

Nel pensiero stoico non si cerca alcun tipo di elevazione, né tantomeno di sprofondare nel profondo e nell’abisso, ma tutto si gioca in superficie.

Si tratta di un pensiero che si organizza attorno ad un’altra direzione, un altro asse, che è ora una superficie, un movimento laterale e orizzontale. Deleuze sostiene che qui non vi sia più alcuna profondità o altezze e che questo comporta di conseguenza anche nuovi aneddoti, nuovi discorsi e un nuovo linguaggio.

Una sorprendente conquista della superficie avviene anche nel romanzo di Carroll *Alice attraverso lo specchio*, a cui Deleuze fa riferimento per meglio chiarire la sua analisi. Questo secondo romanzo di Carroll porta la bambina protagonista in un mondo diverso, in cui tutto si organizza attorno al gioco degli scacchi, in cui i movimenti avvengono lateralmente e tutti sulla superficie di un unico piano. Alice addentrandosi in questo mondo fantastico, incontrerà figure come Humpty Dumpty, un personaggio intelligente che assume le sembianze di un uovo e che Carroll utilizza per aprire la sua analisi attorno alla dualità tra gli effetti delle cose corporee e gli eventi incorporei.

La stessa dualità che troviamo nelle proposizioni si trova tra la designazione di cose e l’espressione di senso²⁴ afferma infatti Deleuze, ma su questo avremo modo di tornare più avanti.

“Con Diogene il Cinico, con Crisippo stoico, con Seneca, ciò che avviene è una completa ri-orientazione del pensiero e di ciò che significa pensare.”²⁵

²³ *Ivi*, p. 25.

²⁴ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 30.

²⁵ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 54.

Deleuze considera assieme alcuni punti di contatto tra lo Stoicismo e il Cinismo, considerandoli entrambi come fonti di un pensiero nuovo, il quale non ha più alcun interesse nei confronti delle Idee platoniche. Questo nuovo pensiero non ha più l'esigenza di chiedere che cosa sia un oggetto, quale possa essere la sua essenza, perché ora l'interrogativo riguarda un altro effetto, un effetto di superficie.

Questo effetto è ciò che viene definito da Deleuze l'Evento.

Non si deve comunque cadere nell'errore di pensare che le idee vengano eliminate dal discorso filosofico stoico, si potrebbe piuttosto parlare di una sorte di dislocamento di queste, per cui dalla direzione verticale vengono ora spostate completamente su un unico piano, ovvero quello della superficie.

Queste idee che si muovono e si intrecciano non sono più trascendenti quindi, ma sono entità incorporee.

Per comprendere meglio come siano queste entità, facciamo riferimento alla spiegazione che ne dà Godani

“Non più modelli ultramondani, bensì effetti superficiali delle mescolanze corporee. Il mondo non è fatto che di mescolanze corporee, ma queste ultime producono effetti di senso che non sono essi stessi corpi, bensì -per usare il termine deleuziano- eventi che si mantengono alla superficie dei corpi.”²⁶

Questo orientamento nuovo del pensiero prende quindi le distanze dalla filosofia platonica, secondo la quale le idee, l'incorporeo stavano in alto.

Nello stesso tempo il pensiero stoico si allontana anche dai Presocratici, in quanto così come si è detto dell'altezza, anche la profondità è pura illusione.

Ciò che adesso assume rilevanza sono le superfici, che sono sempre superfici di corpi. Queste diventano quindi il luogo dell'incontro dato dai continui intrecci. Il termine più indicato è forse “mescolanze”.

È opportuno ribadire che queste mescolanze non si danno in altezza -quindi non ci saranno mescolanze di Idee buone o cattive-; ma non si verificheranno nemmeno intrecci in profondità, dove non vi è nulla che possa dar luogo a questi incontri-scontri immanenti. È solo nei corpi, nelle superfici di questi, che le mescolanze sono prodotte:

²⁶ *Ivi*, p. 93.

“Ogni mescolanza vale ciò che valgono i corpi che si penetrano e le parti che coesistono”²⁷.

Crisippo lo Stoico distinse fra due tipi di mescolanze, quelle in grado di alterare il corpo e quelle che nonostante i loro intrecci, riescono a lasciarlo intatto, privo di segni. Le prime sono le mescolanze imperfette, mentre le seconde, vengono indicate dallo stoico come mescolanze perfette.

Si apre qui un discorso morale, perché per gli Stoici, questa differenziazione fra i due tipi di mescolanze determina un’ulteriore separazione fra mescolanze definite “buone” e altre etichettate come mescolanze “cattive”.

Il problema morale negli Stoici, è affrontato da Deleuze in *Logica del senso*, precisamente alla Ventesima serie.

Secondo il filosofo francese, si è stati troppo frettolosi a indicare gli Stoici come coloro che hanno saputo abbandonare la profondità, quando in realtà non è effettivamente corretto sostenere questo.

Le mescolanze perfette o abominevoli di cui parlano Stoici e Cinici, avvengono nelle superfici che sono sempre superfici dei corpi. Indipendentemente dal fatto che siano buone o cattive l’insieme delle mescolanze dei corpi e l’insieme totale di questi, richiama sempre una unità perfetta.

Ciononostante, gli Stoici non sono in grado di accettare l’interpretazione divinatoria e preferiscono fare uso delle rappresentazioni in relazione all’evento.

“Ma, in ogni modo, come l’evento potrebbe essere colto e voluto senza essere riferito alla causa corporea da cui risulta e, attraverso di essa, all’unità delle cause come φύσις? [...] L’interpretazione divinatoria consiste infatti nel rapporto tra l’evento puro (non ancora effettuato) e la profondità dei corpi, le azioni e le passioni corporee da cui esso risulta”²⁸.

È come se da una parte, la morale stoica volesse l’accadere delle cose che accadono, il puro evento e tutta la profondità dei corpi con le loro superfici sulle quale le mescolanze si effettuano; dall’altro lato non volessero nessuna divinazione degli eventi che risultano e limitano la stessa effettuazione dell’evento ricadendo in una logica di rappresentazione.

²⁷ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 119.

²⁸ *Ivi*, p. 129.

“Ma certo non è un caso che la morale stoica non ha mai potuto né voluto affidarsi a metodi fisici di divinazione, si è orientata verso un tutt’altro polo e si è sviluppata secondo un tutt’altro metodo logico. [...] In un caso, si va dal presente cosmico all’evento non ancora effettuato, nell’altro dall’evento puro alla sua effettuazione presente più limitata”.²⁹

Si è parlato di metodo logico, dobbiamo ora capire cosa si intenda per uso logico della rappresentazione per come ne hanno fatto riferimento gli Stoici.

Nel pensiero stoico, i segni di questa logica si vedono dal fatto che le rappresentazioni razionali corporee derivano dalle rappresentazioni sensibili. Inoltre si viene a creare una forte differenza tra le stesse rappresentazioni e gli eventi incorporei. Questa differenza riguarda proprio una rappresentazione che non è più in grado di esprimere il senso, ma solo di designare un significato. Quest’ultimo viene dato infatti solo dagli eventi incorporei e dalle loro espressioni.

Dalla storia della filosofia Deleuze ha appreso che grande compito del pensiero è quello di distruggere le illusioni, i grandi fraintendimenti. Per questo Deleuze rifiuta completamente la logica della rappresentazione, da lui considerato come uno dei fraintendimenti più pericolosi proprio per la naturale modalità con cui l’esercizio del pensiero ne fa uso.

La rappresentazione conduce per Deleuze, alla formazione di immagini dogmatiche del pensiero e proprio la distruzione di queste è ciò che consente di sperimentare e produrre nuovi concetti per l’avvento di una nuova filosofia.

“L’elemento della rappresentazione come ragione ha quattro aspetti principali: l’identità nella forma del concetto indeterminato, l’analogia nel rapporto tra concetti determinabili ultimi, l’opposizione nel rapporto delle determinazioni all’interno del concetto, la somiglianza nell’oggetto determinato del concetto stesso.”³⁰

Si è creduto che queste quattro forme che consentono la mediazione della differenza e la sua rappresentazione, potessero conciliare la differenza con il concetto, ma in realtà finiscono solo con il relativizzare la differenza stessa, identificandola per esempio, come

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 45.

è accaduto in Platone, come un mostro che deve uscire dalla sua caverna -verticalità platonica.

Abbiamo parlato di un pensiero delle superfici come di un pensiero dell'immanenza, un pensiero in cui gli enti si distribuiscono su un unico piano attraverso una distribuzione nomade e non per mezzo di un ordine prestabilito.

“Niente spetta né appartiene ad alcuno ma tutti gli individui sono disposti qua e là, in modo da coprire il maggiore spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, al *nómos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio.

Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di delirio, dove le cose si dispiegano su tutta l'estensione di un Essere univoco e non ripartito”.³¹

Gli Stoici quindi di fronte all'accedere degli eventi su queste superfici immanenti, non con rassegnazione né tanto meno con idolatria, hanno cercato di accogliere con volontà ogni tipo di mescolanza che accade in modo nomadico e l'effetto di superficie di queste mescolanze, ovvero gli eventi.

Intrecci e mescolanze che si generano sull'unico piano sono accadimenti e in quanto tali rientrano all'interno del tempo cronologico. L'evento invece, non è riducibile allo scorrere cronologico del tempo e pertanto se ne sottrae.

Accadimento ed evento sono irriducibili l'uno sull'altro e Deleuze ne parla in *Conversazioni*³², quando ribadisce che la mescolanza corporea è ciò che origina un evento incorporeo e che questo evento incorporeo si può effettuare solo grazie ad una mescolanza di corpi.

Potremmo dire quindi c'è una co-implicazione di accadimento ed evento, ma questi rimangono due momenti differenti.

Qui sta il vero e unico apprendimento che Deleuze trae dalla morale stoica e ne fa principio etico: la volontà di accogliere gli eventi facendo della propria vita *una* vita.

Nonostante infatti Deleuze si allontani dalla morale stoica che con uno dei suoi due poli ricade nella logica della rappresentazione, il filosofo francese trae dallo Stoicismo tutta la portata filosofica dell'evento.

³¹ Ivi, p. 54.

³² G. DELEUZE, *Conversazioni* (1980), a cura di C. PARNET, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 71-72.

In ogni accadimento della vita, si deve secondo Deleuze trovare il senso impersonale dell'evento.

“Nella misura in cui gli eventi si effettuano in noi, ci aspettano e ci aspirano, ci fanno segno”³³.

Anche nell'accadimento nella superficie di un corpo di una mescolanza e di un effetto di superficie che porti con sé il dolore, la sofferenza e la disgregazione del corpo, per Deleuze si deve cogliere tutta la potenza vitale di ognuno di questi accadimenti.

Ecco perché a differenza degli Stoici, non si può distinguere fra buone o cattive mescolanze e fare di conseguenza un discorso morale, ma si tratta invece di essere degni di ciò che accade a tutti gli effetti.

La potenza vitale quindi è sempre qualcosa che si deve cercare di lasciar effettuare, la si deve desiderare in quanto produttrice di gioia, dice Deleuze, nonostante essa possa portare con sé l'incrinatura del corpo stesso.

“Non esiste potenza cattiva, se è cattiva è il più basso grado di potenza e il più basso grado della potenza è il potere. Cos'è infatti la cattiveria? È impedire a qualcuno di fare ciò che può, di realizzare la sua potenza” afferma Deleuze in una delle sue conversazioni incluse nell' *Abécédinaire*.

E ancora:

“il n'y a pas puissance mauvaise, il y a pouvoirs méchants”.³⁴

Non c'è nessuna potenza cattiva, ma ci sono solo cattivi poteri.

Si sente qui tutto l'eco della filosofia spinoziana, dalla quale Deleuze attinge tutto l'ottimismo che gli serve per il concetto di gioia, in *Abecedario*, “J comme joie”. Spinozianamente infatti, il filosofo francese sostiene che non esistono gioie cattive nonostante alcune gioie possano incrinare il corpo e che ogni potenza vitale che si effettua è in grado di produrre gioia.

Inoltre quando Deleuze parla di evento e di evento di una vita, sembra far corrispondere questo concetto a quello di “essenza singolare” di Spinoza.

³³ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 133.

³⁴ G. DELEUZE, *L'abecedario di Gilles Deleuze*, a cura di C. PARNET, DeriveApprodi, 2014.

Ricordiamo che per il filosofo olandese, ogni individuo non è una sostanza di per sé, ma solo un'affezione di un'unica sostanza. In questo modo viene ad organizzarsi anche ogni singolo corpo, le cui parti più piccole si relazionano fra loro con rapporti di movimento o di quiete e vanno a costituire in modo ordinato il corpo finito nella sua interezza.

A partire da questo, Deleuze ritiene:

“che le parti estensive elementari, i corpora semplicissima che costituiscono ogni individuo, non esistano che sotto un rapporto, non esistano cioè individualmente, bensì solo in relazione; e ritiene che il rapporto di quiete e movimento di cui parla Spinoza sia un rapporto differenziale.”³⁵

È proprio questa differenza in sé ciò che distingue i vari individui, è l'essenza singolare spinoziana a cui si è fatto riferimento.

La sostanza porta con sé tutta la complessità e la molteplicità senza limite dei modi, chiaramente non come una somma di questi, ma come l'attualizzazione dei modi diversi in un uno, in un medesimo uno che si dà in modo infinitamente diverso.

La sostanza spinoziana per Deleuze è l'uovo, è il corpo senza organi -che tratteremo nel prossimo capitolo- è il soggetto larvale capace delle metamorfosi più incredibili, scrive R. Ronchi.³⁶

Prima di concludere questo breve paragrafo, ciò su cui vi è esigenza di soffermarsi, è il concetto di “differenza in sé” di cui Deleuze fa uso per spiegare la sostanza spinoziana e soprattutto per elaborare e produrre il suo pensiero.

Deleuze dedica un'intera opera al concetto di differenza e riportiamo subito alcune sue parole:

“l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, di tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche. [...] L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza stessa ”.³⁷

³⁵ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 98.

³⁶ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015, p. 89.

³⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 53.

Questa differenza però, proprio perché contiene in sé tutti i modi molteplici e diversi, non può essere designata come una differenza che presuppone l'opposizione, perché la differenza in sé non è contraddizione, non si lascia ridurre a contraddizione, perché in questo modo ne conseguirebbe un chiaro tradimento a sé stessa.

Ecco la grande portata del pensiero della differenza: la filosofia della differenza rifiuta la negazione.

“Si rifiuta l'alternativa generale della rappresentazione infinita: o l'indeterminato, l'indifferente, l'indifferenziato, oppure una differenza già determinata come negazione, che implica e involupa il negativo. [...] Nella sua essenza, la differenza è oggetto di affermazione, essa stessa affermazione. Nella sua essenza, l'affermazione è a sua volta differenza.”³⁸

Per questa ragione Deleuze si stacca dalla verticalità platonica e del pensiero presocratico, perché questi si affidano alla logica della rappresentazione.

Per lo stesso motivo egli nutre forti dubbi, nonostante ne tragga anche molti spunti cruciali, verso la morale stoica.

Quella di Deleuze vuole essere una filosofia dell'affermazione, una filosofia piena di ottimismo, in cui le superfici con le loro mescolanze, non si lasciano ridurre al negativo.

“Lei sa che gli eventi tanto tanto più concernono i corpi, li tagliano e li straziano, quanto più essi ne percorrono tutta l'estensione senza profondità”.³⁹

Tutti gli eventi, nella loro radicale differenza dalle cose, non vanno cercati nell'abisso. Se però in *Differenza e ripetizione* si aspira ancora ad una sorta di altezza e profondità - Deleuze si esprime infatti in termini di una profondità prima della differenza⁴⁰ - in *Logica del senso* e con il riferimento al secondo romanzo di Carroll, il nuovo apprendimento che il filosofo francese trae dal suo ripercorrere la storia della filosofia, consiste nel riorganizzare le molteplicità, le mescolanze, gli eventi su un unico piano: la superficie.

³⁸ *Ivi*, p. 74.

³⁹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 17.

⁴⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 71, 72.

1.3 Le frontiere

“Ma poiché il senso non è mai soltanto uno dei due termini di una dualità che contrappone le cose alle proposizioni, i sostantivi ai verbi, le designazioni alle espressioni, poiché è anche frontiera, [...] egli deve svilupparsi in se stesso, in una nuova serie di paradossi, questa volta
interni”

G. Deleuze, *Logica del senso*, Quinta serie “Sul senso”

In questo breve paragrafo, affronteremo il tema dell’evento incorporeo, del senso di questo evento che accade con tutta la sua potenza.

L’evento sopraggiunge alla superficie dei corpi grazie alla proposizione, al linguaggio che esprime l’evento come futuro, ma al contempo come passato.

Una nuova direzione si fa spazio nel pensiero filosofico deleuziano: un insieme di superfici in cui i flussi scorrono con tutta la loro intensità.

“*Silvia e Bruno* è un’altra cosa ancora: due superfici coesistono, con due storie contigue -e si direbbe che queste due superfici si arrotolino in modo che si passi da una storia all’altra, mentre scompaiono da un lato per riapparire dall’altro, come se il giuoco degli scacchi fosse diventato sferico.”⁴¹

Si tratta delle direzioni dell’avvenire, di un pensiero dell’avvenire. E ciò che è fondamentale in un pensiero dell’evento è la ripetizione.

Ancora una volta Deleuze insiste su ciò che la morale non ha nient’altro da dire se non che si deve essere degni di ciò che accade.

“Giungere a tale volontà che ci è fatta dall’evento, diventare la quasi-causa di ciò che si produce in noi, l’Operatore, produrre le superfici o i duplicati in cui l’evento si riflette, in cui esso si ritrova incorporeo e manifesta in noi lo splendore neutro che l’evento possiede in sé come impersonale

⁴¹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, Nota dell’autore per l’edizione italiana, trad. it. di A. Verdiglione, cit., p. 293.

e preindividuale, al di là del generale e del particolare, del collettivo e del privato-cittadino del mondo.”⁴²

Volere l’evento però non significa rassegnarsi di fronte alla contingenza e accidentalità degli eventi, non significa accettare con risentimento qualsivoglia situazione o accadimento con un atteggiamento passivo. Tutto questo non ha niente a che fare con la volontà di desiderare l’evento.

Deleuze precisa che non si tratta banalmente di volere ciò che accade, piuttosto di desiderare qualche cosa in ciò che accade: questo è l’Evento.

Si apre in questo modo la questione del Senso. Volere il senso di ciò che accade.

“Il bagliore, lo splendore dell’evento è il senso. L’evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che deve essere voluto”.⁴³

La mia ferita è al contempo il senso della mia ferita, la mia vita è sempre anche il senso della mia vita.

Proprio in virtù del senso che l’evento porta con sé, quest’ultimo non si può racchiudere attraverso una misurazione in un tempo cronologico, come avevamo già visto in precedenza.

Esso infatti non avviene allo stesso modo delle mescolanze corporee che si verificano nelle superfici di un corpo, non si effettua come si producono le parti estensive delle singolarità. Proprio in quanto singolarità, l’evento ha un rapporto con il tempo e con il divenire peculiare.

Prima di addentarci nel discorso del tempo e della relazione che l’evento ha con questo, è bene soffermarsi ancora per un istante sulla differenza sopra indicata fra la singolarità, l’essenza singolare -di spinoziana derivazione- e le sue parti estensive.

L’essenza singolare ha una sua espressione, data dai rapporti differenziali che la costituiscono -quindi dai rapporti di quiete e di movimento- e una sua effettuazione data invece dalle parti estensive. L’essenza singolare può infatti esprimersi senza effettuarsi. Come in Spinoza, per Deleuze⁴⁴, l’essenza singolare può effettuarsi in parti estensive e

⁴² *Ivi*, p. 133.

⁴³ *Ivi*, p. 134.

⁴⁴ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), Guerini, Milano 1991.

quindi divenire una singolarità che è differenziata anche estensivamente; oppure, se non si effettua, la sua differenza sarà solo intensiva o virtuale.

Quindi l'evento è l'essenza singolare che con la sua espressione, ha una differenza puramente intensiva.

“La differenza non è il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno. [...] Ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona. Ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente. Tutto ciò che accade e appare è correlativo a ordini di differenze: differenza di livello, di temperatura, di pressione, di tensione, di potenziale, differenza d'intensità.”⁴⁵

Questa intensità differenziale è ciò che risuona all'infinito e che è facilmente subordinabile all'estensione, in quanto ragione sufficiente di ciò che accade. È come se non potessimo conoscere di per sé l'intensità, se non nel suo manifestarsi estensivamente nel fenomeno. Sarebbe infatti che la differenza intensiva si annulli quando esce da sé stessa, quando si pone nell'esteso.

Ma per Deleuze è proprio in quanto la differenza d'intensità tende ad annullarsi nel sistema, che è colei che lo istituisce. E questo è reso possibile solo in quanto, successivamente, vi è proprio l'effettuazione delle parti estensive.

È noto, dice Deleuze come verso la fine del XIX secolo, il tema della riduzione della differenza e dell'uniformazione del diverso, permisero al buon senso di trovare ancora una via di fuga per diffondersi, consentendo a questo di sopravvivere elevandosi a un presunto pensiero filosofico che voleva farsi spazio fra le scienze.⁴⁶

Con il verificarsi di questo però, si veniva a creare un altro problema: se il buon senso avesse presupposto la disuguaglianza fra le parti, avrebbe permesso una distribuzione nomade, tuttavia in quanto paziente, in quanto effetto cronologicamente misurabile, il buon senso ha finito -e finisce, laddove è ancora presente- per annullare le stesse differenze, ponendosi al centro di parti estensive che tende a rendere simili.

⁴⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 287.

⁴⁶ *Ivi*, p. 289.

“Il buon senso si fonda su una sintesi del tempo, appunto da noi determinata come la prima sintesi, sintesi dell’abitudine. [...] Testimoniando di un presente vivente (e della fatica di questo presente), esso va dal passato al futuro, come dal particolare al generale”.⁴⁷

Ci addentriamo ora nel pieno della questione del tempo e delle tre sintesi di questo: il presente vivente, il passato puro, la forma vuota e pura del tempo.

In *Differenza e ripetizione*, Deleuze si occupa della tematica della ripetizione per sé, sostenendo come la ripetizione sia la differenza in sé.

La prima sintesi del tempo che viene affrontata è quella dell’abitudine. Si tratta per Deleuze di una sintesi passiva che costituisce il tempo come un presente vivente. In questa particolare forma del tempo, passato e futuro vengono fatti dipendere dal presente.

In una seconda sintesi del tempo, il fulcro non risiede più in un presente, ma in un tempo costituito da un passato puro, come causa di ciò che continuamente è in grado di far scorrere via un presente per lasciare spazio a qualcosa di nuovo. Questa seconda sintesi è la sintesi operata dalla memoria.

Infine una terza sintesi del tempo, quella in cui presente, passato e futuro -l’avvenire- sono la ripetizione e la differenza in sé.

“Il presente è ripetitore, il passato la ripetizione stessa, ma il futuro è il ripetuto. [...] La ripetizione sovrana è quella dell’avvenire che subordina a sé le altre due e le destituisce della loro autonomia. Difatti la prima sintesi non concerne se non il contenuto e la fondazione del tempo; la seconda, il suo fondamento; ma più oltre, la terza assicura l’ordine, l’insieme, la serie e il fine ultimo del tempo.”⁴⁸

L’avvenire di un evento ha a che fare con un tempo vuoto, un tempo non cronologico.

Si tratta di un evento quindi che accade, che non è misurabile, ma che non per questo è immaginario. Non si tratta di un’illusione, ma è qualcosa che si intreccia con il reale, è un fenomeno perfettamente reale.

È in un’altra opera famosa di Deleuze e Guattari che viene discusso il concetto di divenire e il senso che questo apre con il reale.

⁴⁷ *Ivi*, p. 291.

⁴⁸ *Ivi*, p. 124.

“Ciò che è reale è il divenire stesso”⁴⁹

Questo è quanto scrivono i due autori nel secondo volume di *Capitalismo e Schizofrenia*. Il fatto che il divenire abbia a che fare con il reale, non significa che necessariamente i termini espressi in una relazione debbano attualizzarsi. Infatti il divenire riguarda l'intensità, solo il rapporto intensivo è reale.

Deleuze spiega molto bene questo passaggio quando, citando la storia di Kafka, entra nel pieno della questione del divenire che viene vissuto solo in modo intensivo.⁵⁰

Ancora una volta risuona la filosofia degli Stoici e di Spinoza laddove Deleuze insiste nell'importanza di un senso che si sperimenta tra le diverse parti che sono dappertutto e che si intrecciano fra loro.

“La possibilità del divenire intensivo, come la possibilità di sperimentare il virtuale per sé stesso, si fondano, in ultima analisi, sul fatto che il piano virtuale (o dell'intensivo) implica la comunicazione immediata delle essenze singolari (o degli eventi incorporei) tra loro”.⁵¹

Ma cosa intende Deleuze quando parla di virtuale? Il virtuale per il filosofo francese è la pura attività, processo che fa emergere l'oggetto nella sua different/ziazione.

Mentre l'idea platonica che si muoveva in una direzione verticale, priva di potenza - perché potenza vi è solo dove contemporaneamente che c'è anche potenza di non-, trovava la sua determinazione in un'espressione che aveva a che fare con la negazione e quindi con una dimensione metafisica della possibilità; il virtuale deleuziano che si gioca in un piano di immanenza, non ha più a che fare con il possibile, quanto piuttosto con l'atto in atto. Deleuze esplicita chiaramente in un saggio dedicato a Leibniz, che il virtuale, questa attività caratterizzata da una sua potenza che è l'essenza stessa dei processi che attua, altro non è che la piega.⁵²

Scrive ancora Deleuze “Denominiamo differenziazione la determinazione del contenuto virtuale dell'Idea, e differenziazione l'attualizzazione di questa virtualità in specie e parti

⁴⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani* (1980), cit., cap. X.

⁵⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), Quodlibet, Macerata 1996, p. 64.

⁵¹ P. GODANI, Deleuze, cit., pp. 107, 108.

⁵² G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990, p. 27.

distinte.⁵³ Il negativo, la negazione non appare in nessuno dei due processi. Il negativo nelle sue forme, appare solo con le rappresentazioni, grazie alle quali riesce ad attualizzare il virtuale. Dicendo questo, non si deve pensare ad un virtuale opposto al reale, anzi il virtuale proprio in quanto tale, gode di una piena realtà. Se il processo di differenziazione è ciò che produce un contenuto virtuale di un'idea posta come problema, il processo di differenziazione è invece l'attualizzazione del contenuto virtuale di quell'idea e quindi ne è la soluzione. Si hanno quindi due processi, quello che produce un'immagine virtuale e quello che produce un'immagine attuale. Ma questi due prodotti riguardano sempre e solo un oggetto, caratterizzato da questa duplicità.

“La differenza e la ripetizione nel virtuale fondano il movimento dell'attualizzazione, della differenziazione come creazione, sostituendosi così all'identità e alla somiglianza del possibile, che suscitano soltanto uno pseudomovimento, il falso movimento della realizzazione come limitazione astratta”.⁵⁴

Ancora una volta Deleuze non perde occasione di esprimere una forte critica nei confronti di una filosofia che lega la negazione alla differenza.

Affinché possa esserci una filosofia nuova, una filosofia dell'esperienza pura, occorre secondo Deleuze, liberare la differenza dal movimento della negazione, dalla limitazione che questa porta con sé.

La differenza è ovunque, la ripetizione è ovunque, in tutto ciò che si attualizza, ma anche in ciò che ancora deve attualizzarsi. La potenza della differenza è proprio la ripetizione, il ripetuto che è ben diverso dal rappresentato. Il ripetuto veste sempre una verità, rimanda ad un significato coperto, che si è vestito di maschere.

Non ci soffermiamo a lungo su questa distinzione che Deleuze opera tra una ripetizione nuda e una ripetizione vestita. Ciò che è interessante per noi sottolineare è piuttosto il fatto che in questa differenza posta dall'autore, non sia già avvenuto pienamente il passaggio alla terza immagine di filosofo. Per spiegare con parole semplici ciò che si intende dire, è che qui Deleuze, parlando di rapporto tra nudo e vestito, fa ancora appello ad una verticalità e ad una profondità.

⁵³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 267.

⁵⁴ *Ivi*, p. 275.

Egli infatti identifica nella ripetizione nuda, nella ripetizione dello Stesso, un semplice meccanismo di copertura di qualcosa che giace in una dimensione più profonda e diversa, di un senso che deve essere scoperto solo muovendo verso il basso.

Nella nota all'edizione italiana di *Logica del senso*, viene infatti messo a punto questo residuo di verticalità che in alcune pagine di *Differenza e ripetizione*, Deleuze ancora conserva.

Nei paradossi presentati in *Logica del senso*, invece, le singolarità si intrecciano fra loro e comunicano, assicurando l'attribuzione di senso alle due serie di significante e significato, sempre nella loro distribuzione nomadica in un unico piano.

Senso che quindi:

“non si confonde infatti con la significazione stessa, ma è ciò che si attribuisce in modo da determinare il significante in quanto tale e il significato in quanto tale. Se ne conclude che non vi è struttura senza serie, senza rapporti tra termini di ciascuna serie, senza punti singolari corrispondenti a questi rapporti; ma soprattutto non vi è struttura senza casella vuota che fa funzionare tutto.”⁵⁵

Deleuze, citando il paradosso di Lévi-Strauss⁵⁶, sostiene come le due serie di significante e significato, contengano la prima un eccesso di significante, mentre la seconda un difetto di significato. L'eccesso della prima serie è una casella vuota, il difetto invece è un dato non collocato e non conosciuto. Queste due serie, con il loro eccesso e il loro difetto, comunicano senza mai equilibrarsi, livellarsi, ma mantengono sempre la loro differenza.

“L'evento è infatti sempre in eccesso rispetto al fatto e al detto. L'evento è sempre di troppo, sempre sovrannumerario. Da ciò deriva l'immagine deleuziana della casella vuota o dell'occupante senza posto con la quale Deleuze nomina il soggetto segreto della variazione infinita: quanto nel processo non cessa di circolare senza mai essere presente. Deleuze la chiama anche l'istanza paradossale e ne fa il grado zero di ogni struttura”.⁵⁷

⁵⁵ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 52.

⁵⁶ *Ivi*, p. 51. Qui Deleuze, partendo dal paradosso di Lévi-Strauss, determina le “condizioni minime” della struttura in generale.

⁵⁷ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 74.

Nelle due opere *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, Deleuze è fortemente strutturalista, i tratti del suo sistema filosofico sono proprio quelli del metodo strutturalista e lo esplicita chiaramente:

“In definitiva l’importanza dello strutturalismo in filosofia, e per tutto il pensiero, è misurata da questo: che esso sposta le frontiere. Quando la nozione di senso si sostituì alle Essenze che vengono meno, la frontiera filosofica sembrò stabilirsi tra coloro che legavano il senso a una nuova trascendenza, nuova metamorfosi del Dio, cielo trasformato, e coloro che trovavano il senso dell’uomo e nel suo abisso, profondità recentemente scavata, sotterranea.”⁵⁸

Lo strutturalismo per Deleuze, a differenza delle altre scienze che operano attraverso l’interpretazione che permette un’ascensione o lo svelamento del nascosto, non è un’operazione, ma un prodotto. Il metodo dello strutturalismo è quello di produrre, produrre il senso.⁵⁹

Sarà poi in opere successive, a partire dall’anti Edipo che Deleuze sente l’esigenza di abbandonare lo strutturalismo e la stessa struttura di ordine trascendentale e virtuale. Si assiste infatti, grazie all’incontro che Deleuze ha con lo psicanalista Félix Guattari e con il pensiero strutturalista di Lacan, ad una vera esplosione della struttura.

Esplosione, distruzione, macchine che continuamente si fanno e si disfano, flussi che scorrono e che vengono tagliati. Ma prima di affrontare tutto questo, è bene dire ancora qualcosa di più sull’evento ideale, sull’insieme di singolarità che comunicano fra di loro nelle superfici.

Queste singolarità, veri eventi che si intrecciano in un solo e medesimo Evento sono ciò che formano la storia. Ogni singolarità insomma, si stende sulla linea ordinaria misurabile del tempo, ma al contempo si distribuisce in modo nomade su un piano di immanenza che non ha nulla a che fare con il tempo cronologico. Il loro riempire lo spazio o il loro ripartire lo spazio, dipende ancora una volta dalle serie, dalle diverse serie a cui appartengono; diverse serie che però non sono divergenti.

⁵⁸ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 69.

⁵⁹ Le istanze strutturaliste vengono analizzate e riutilizzate da Deleuze nelle sue opere del ’68 e del ’69. I tratti fondamentali della metodologia strutturalista vengono presi in esame in un testo scritto nel 1968, ma pubblicato solo quattro anni più tardi, si tratta di “*Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*”

“Gli eventi sono singolarità ideali che comunicano in un solo e medesimo evento, così hanno una verità eterna e il loro tempo non è ormai il presente che li effettua e li fa esistere, bensì l’Aiôn illimitato, l’Infinitivo in cui essi sussistono e insistono”.⁶⁰

Non più essenze platoniche, ma eventi. Eventi che non hanno bisogno di un tempo infinito, ma di un tempo infinitamente divisibile.

Deleuze a questo punto opera una differenza, a partire dal pensiero stoico che indica due letture del tempo, fra Kronos e Aiôn.

Kronos, composto solo da presenti limitati e incastrati, si occupa di misurare l’agire dei corpi e le mescolanze che si realizzano nelle profondità; Aiôn riguarda gli effetti di superficie, le mescolanze, gli eventi che accadono nelle superfici di un passato e un futuro che non possono essere misurati, che sono perciò illimitati, allungati.

“Uno è sempre definito, attivo e passivo, mentre l’altro eternamente infinito, eternamente neutro. Uno è ciclico, misura il movimento dei corpi, e dipende dalla materia che lo limita e lo riempie; mentre l’altro è una pura linea retta alla superficie, incorporeo, illimitato, forma vuota del tempo, indipendente da ogni materia.”⁶¹

Leggendo Deleuze deve però essere chiaro che quando si parla di incorporeo, il filosofo francese fa riferimento ad un evento immanente, che ha a che fare con le mescolanze corporee. L’incorporeo stoico viene quindi reso entità materiale, sebbene non determinata in modo estensivo quanto piuttosto in maniera intensiva. Questo passo cruciale, Deleuze lo riesce a compiere grazie alla filosofia spinoziana che -come già abbiamo avuto modo di vedere precedentemente- intende l’essenza di un modo finito come una parte intensiva contenuta in un attributo.

“Il luogo dell’evento incorporeo, la superficie dei corpi, si rivela ora essere il corpo stesso sotto il suo profilo intensivo. Così la contro-effettuazione, la produzione del senso degli accadimenti, la conquista dell’essenza singolare si rivelano essere operazioni esse stesse perfettamente immanenti, da realizzarsi cioè nel corso di un’esperienza intensiva, puramente corporea”.⁶²

⁶⁰ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 54.

⁶¹ *Ivi*, p. 61.

⁶² P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 101.

Ognuno di noi diviene il commediante dei propri eventi, ma non nella quotidiana banalità. L'evento non è mai cosa privata, ma è sempre puro, impersonale e pre-individuale e accade in un corpo che permette quella particolare esperienza del divenire.

CAPITOLO 2

L'anti Edipo: nessuna altezza, profondità o superficie

2.1 Corpo sferico e dipinto a rotolo: il corpo senza organi

“L'Anti-Edipe non ha più altezza o profondità, né superficie. Lì tutto succede, si fa, le intensità, le molteplicità, gli eventi, su una specie di corpo sferico o di dipinto a rotolo: Corpo senza organi.”

Logica del senso, nota all'edizione italiana di A. Verdiglione

Nel precedente capitolo abbiamo avuto modo di vedere come il luogo dell'evento incorporeo divenga il corpo stesso con la sua esperienza reale intensiva. Questo tipo di esperienza, avviene in un corpo definito da Deleuze e Guattari in *L'anti-Edipo*, come “corpo senza organi”.

Ogni singolarità ha in sé un'intensità, che grazie ai suoi rapporti differenziali tra le parti, compone il corpo nella sua interezza.

L'esperienza intensiva inoltre, riguarda la capacità stessa del corpo di esprimere la sua potenza, ovvero tutta l'intensità che lo caratterizza.

Le parti estensive di un corpo sono designate da Deleuze come longitudine del corpo, mentre le sue parti intensive vengono nominate latitudine del corpo.

Ciò che però è fondamentale capire, è che longitudine e latitudine non smettono mai di lavorare insieme, non viaggiano mai su due linee separate, ma comunicano continuamente fra di loro.

Ma perché Deleuze definisce il corpo come un corpo senza organi?

In realtà il concetto di CsO è stato coniato da Antonin Artaud in una trasmissione radiofonica *-Per farla finita con il giudizio di Dio-* nel novembre 1947, quando dopo anni di internamento psichiatrico e coma per elettrochoc, dichiara:

“Legatemi pure se lo volete, ma non c’è nulla che sia più inutile di un organo. Quando avrete fatto all’uomo un corpo senza organi, l’avrete liberato di tutti i suoi automatismi e restituito alla sua vera libertà”.⁶³

Il giudizio per Artaud, è legato alla presenza di regole, al rispetto di queste o alla loro trasgressione.

Il corpo organico, così come qualsiasi cosa che viene organizzata, è connessa a delle norme e ad un sistema di regolamentazione.

Il corpo senza organi di cui parla il drammaturgo francese è anarchico, è eversivo, è contrario ad ogni forma di strutturazione gerarchica e organizzativa.

Le pagine del primo volume di *Capitalismo e Schizofrenia* di Deleuze e Guattari sono veramente intense e si assiste alla ripresa e anzi all’ampliamento della potenza filosofica del concetto di corpo senza organi.

La lettura di quest’opera, non richiede solo un’attenta analisi testuale che cerca i significati, ma invita proprio ad un mettere in atto, attraverso un esercizio schizoide, tutta la potenza rivoluzionaria del pensiero filosofico deleuziano. Lo sforzo che è richiesto per cercare di comprendere *L’anti-Edipo* è grande proprio perché porta con sé la necessità di produrre, di mettere in moto la macchina letteraria.

Cerchiamo quindi di capire la ragione per cui, secondo Deleuze, l’esperienza peculiare del divenire avviene in un corpo senza organi.

“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”.⁶⁴

Immaginiamo ora flussi che scorrono allo stato libero, puri fluidi che senza interruzione scorrono senza limitazioni e che scivolano, comunicando e intrecciandosi fra loro, in superfici che ora si arrotolano fra loro. Scorrono, scivolano, si spostano liberamente su corpi pieni, fino a quando incontrano improvvisamente qualcosa che li ferma.

⁶³<http://www.kainowska.com/sito/corpi-senza-organi/>. *Il Corpo senza organi. Desiderio, strategie di perdizione e danze estatiche nella collettiva di Cayce’s Lab sulla corporeità.*

⁶⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo* (1972), cit., p. 9.

Questo oggetto parziale -che è a sua volta il risultato di un blocco e di un limite- taglia i flussi che fino a quel momento sono stati liberi di scivolare. Come se senza preavviso, lo stato libero di quello scorrere incontrasse un ente organizzato, non libero e organico che a sua volta organizza e pone fine alla libertà di quel flusso.

Il taglio di questi flussi e la loro conseguente organizzazione deriva da tutta una serie di regole che permettono così la strutturazione in oggetti limitati, parziali e in tal modo controllabili.

“L’intuizione deleuziana, di natura fondamentale etica, consiste forse in questo: nella percezione di una vitalità incatenata, nell’impressione che esista una potente vita non-organica imprigionata nelle forme, nelle rappresentazioni e nelle istituzioni costruite dagli uomini.”⁶⁵

Deleuze ha quindi la sensazione che ci sia una potenza vitale tutta da sperimentare, tutta da scoprire e che l’uomo, nei secoli, è giunto ad incatenare in strutture e forme organizzate.

Quando dal corpo è tolta ogni regola o qualsiasi tipo di organizzazione, quando dal corpo vengono rimossi tutti gli organi, allora il corpo che ne è stato liberato, permette quella esperienza trascendentale reale acuta: l’esperienza dell’intensità, l’esperienza di tutta la potenza che vive in quel corpo. Un corpo senza intensità, senza potenza è un corpo vuoto. Scrive Deleuze:

“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.”⁶⁶

L’esperienza di un corpo senza organi ha il sapore di un’esperienza estremamente pericolosa. Per sperimentare tutta l’intensità del corpo e tutta la sua potenza vitale, si ci avvicina al limite del sopportabile. Se questo limite infatti non viene retto, si arriva alla distruzione completa del corpo.

Non è un caso infatti, che Deleuze come si è già detto in precedenza, citi tutta una serie di personaggi che hanno vissuto al limite, personaggi schizofrenici che hanno avuto un contatto diretto con la piena intensità di un corpo fluido e pieno. Un corpo pieno è quindi una creatura mobile e scivolosa che è stata liberata da ciò che ne ostacolava la potenza.

⁶⁵ P. GODANI, *Deleuze*, cit., pp. 48, 49.

⁶⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., pp. 9, 10.

Prima di continuare con l'immagine utilizzata da Deleuze per specificare meglio la natura del corpo senza organi, vorrei fare riferimento ad un lavoro del pittore di arte contemporanea Luca Serio, giovane artista di Bologna che si occupa di esprimere nei suoi dipinti il concetto di "velo" e di "limite"; soprattutto per quest'ultimo viene qui citato.

Il limite infatti, vissuto nelle sue opere come momento estremo di un atto creativo, è un possibile riferimento a quell'esperienza estrema, quasi auto-distruttiva, del CsO⁶⁷ di cui parla Deleuze.

In un suo ritratto, Serio utilizza la fuliggine di una candela per figurare ciò che è indicato come un corpo privo di una struttura rigida e organizzata. Questo assume pertanto le sembianze di una nube in movimento, che scorrendo veloce nell'aria, lascia intendere la forma di un viso privo di occhi, di narici e bocca⁶⁸.

Deleuze usa un'immagine che non ci è nuova per indicare il corpo senza organi, è la figura a forma di uovo.

“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. [...] Nient'altro che frange d'intensità, potenziali, soglie, gradienti. Esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia.”⁶⁹

Questa immagine sferica era presente anche in *Logica del senso*, quando Deleuze riportando più volte nel suo testo un personaggio famoso di Lewis Carroll, dà ci dava delle prime indicazioni sull'importanza della soglia, della frontiera, di qualcosa che sta a cavallo fra le diverse superfici. È Humpty Dumpty, l'uovo dalla spiccata intelligenza che sostava sulla cima di un muretto, per far intendere la sua non-appartenenza né ad una parte, né all'altra.

Ritornano sempre le linee, le parti, i territori, l'appartenenza e la non appartenenza; questioni in cui ci addentreremo più avanti nel testo, ma che già appaiono mostrando la loro potenza concettuale.

⁶⁷ CsO è l'abbreviazione di corpo senza organi riportata per la prima volta in *Mille piani*.

⁶⁸ CAYCE'S LAB, <http://www.kainowska.com/sito/corpi-senza-organi/>.

⁶⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *l'anti-Edipo*, cit., pp. 21, 22.

Il CsO viene identificato con l'uovo perché l'esperienza intensiva che consente di sperimentare, è simile ad una involuzione statica. Questo evento permette, a chi ne esperisce, di avere un accesso ad uno stato pre-embrionale del corpo, attraverso ciò che è attuale. Stato del corpo a cui si può accedere in questo modo particolare, che però è a sua volta virtuale. Cercando di spiegare meglio la questione, si potrebbe dire che è come se l'individuo risalisse dal suo essere costituito in quanto soggetto, ad un momento in cui gli organi del suo corpo non erano ancora ripartiti.

Chiaramente il corpo senza organi non è da confondere con il proprio corpo o con un'immagine del corpo che appartiene ad un soggetto. Si tratta di proiettare la potenza e l'intensità a partire da ciò che è attuale ed esteso.

In un'interessante interpretazione di S. Žižek, il punto centrale dell'empirismo deleuziano risiede nel fatto che la realtà di cui parla l'autore francese perde qualsiasi connotazione materiale per accedere ad una dimensione immateriale fatta di intensità.

Nella sua critica al lavoro svolto da Deleuze in collaborazione con Guattari, il filosofo sloveno si interroga sul nocciolo idealista del materialismo descritto dagli autori di *L'anti-Edipo* e scrive:

“Il materialismo non è solo l'affermazione dell'inerte densità materiale in tutta la sua umida pesantezza -un materialismo di *questo* genere può sempre facilmente andare a sostegno dell'oscurantismo gnostico spiritualista. A differenza di esso, un materialismo vero assume gioiosamente la “scomparsa della materia”, il fatto che esiste solo il vuoto.”⁷⁰

Ricordiamo che l'intensità in Deleuze è sia trascendentale, sia ontologica.

“In ultima istanza, ciò che va evidenziato con chiarezza è che l'indiscernibilità di campo trascendentale e piano ontologico, di inconscio non rappresentativo e universo informale delle differenze in sé, si fonda sul fatto che le condizioni dell'esperienza non-rappresentativa e le condizioni del mondo reale, in quanto entrambe estranee alla logica della rappresentazione, si presentano come campi puramente intensivi.”⁷¹

⁷⁰ S. ŽIŽEK, *Organi senza corpi*, trad. it. di M. Grosoli, a cura di R. CERENZA, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 81.

⁷¹ P. GODANI, *Deleuze*, cit., pp. 81, 82.

Nonostante quindi il corpo senza organi sia l'improduttivo, corpo ormai privo di organizzazione, è esso stesso il risultato di una incessante produzione.

La regola di produrre, sostiene Deleuze, è alla base del funzionamento delle macchine desideranti, le quali producono prodotti che a loro volta, inserendosi in questa catena di produzione, hanno la funzione di produrre qualcos'altro.

Tutto scorre, poi viene tagliato per poi ricominciare. Questo processo è infinito e riguarda proprio il meccanismo di ogni macchina.

Sorge qui una delle prime ambiguità attorno al CsO ed è legata proprio a questa sua improduttività.

Se ogni macchina funziona se non producendo, perché il corpo senza organi non produce? Perché questo si differenzia dalle altre macchine e non si inserisce nel processo di produzione? È come se il corpo senza organi, non sopportando più l'organizzazione delle macchine e quindi la sua stessa organizzazione, opponesse a qualsiasi regola una superficie scivolosa che non si lascia afferrare e costringere in una struttura. Il corpo senza organi preferisce la sua quasi distruzione, pur di godere di quella libertà che consente ai suoi flussi di scorrere senza costrizioni.

Per questa ragione il CsO porta la macchina corpo ad essere una macchina paranoica, una macchina che sperimenta la schizofrenia, come se per attuare tutta la sua potenza vitale, dovesse guastarsi e arrivare al limite.

L'esperienza della potenza vitale e dell'intensità del corpo pieno senza organi è la dimostrazione empirica trascendentale che l'esperienza stessa e il reale, prima di assumere le forme di un corpo organizzato e strutturato in parti estensive che trovano la loro effettuazione, sono caratterizzati da flussi e intensità che continuamente variano e scorrono.

Il problema infatti è subito risolto, perché Deleuze chiarisce che nonostante il corpo senza organi sia l'improduttivo, esso è continuamente ributtato dentro al processo produttivo. Afferma Deleuze:

“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.”⁷²

⁷² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 10.

Un nodo fondamentale, fra tutte le direzioni nomadi che il pensiero deleuziano è in grado di intraprendere, è costituito dal tema del desiderio. Avremo modo di vedere come la critica del filosofo francese si indirizzi in particolar modo verso la tradizione occidentale, che ha sempre interpretato il desiderio come una mancanza, oppure lo ha legato ad una soddisfazione aleatoria derivante dal raggiungimento dell'oggetto voluto.

Prima di entrare nel pieno della critica di Deleuze, vediamo il motivo per cui il desiderio è così rilevante ed occupa un ruolo fondamentale nella sua filosofia.

Per Deleuze, la macchina paranoica è desiderante, in quanto risultato di una relazione tra le macchine e un corpo che non desidera più essere organizzato e che è parte stessa del processo di produzione.

Chiaramente il desiderio sta dentro al corpo, è immanente e non dipende dagli organi di quel corpo, sui cui liberamente fluisce. Il desiderio che scorre, come flusso libero, non ha alcuna intenzione di essere soddisfatto in quanto mancante di qualcosa; la sola cosa che il desiderio vuole è scivolare senza interruzioni fra le diverse superfici di un corpo pieno. Al primo capitolo di *L'anti-Edipo* Deleuze infatti, sottolinea come il CsO sia un insieme di superfici che si arrotolano e si intrecciano, sulle quali avviene la registrazione del processo di produzione del desiderio.

Il desiderio quindi è un processo ed è connesso alla potenza vitale di un corpo che si vuole libero da catene che bloccano tale produzione.

Come si registra il processo di produzione del desiderio in superfici di un corpo pieno che non vuole essere registrato da norme e leggi? Ancora una volta lo sviluppo della questione pare inserirsi in un circolo vizioso.

Il fatto è, sostengono i due autori, che la registrazione del processo di produzione del desiderio non viene registrata allo stesso modo con cui ogni cosa viene organizzata e costituita. Produzione di produzione e registrazione di produzione rispondono a leggi differenti.

La legge della produzione di produzione, la legge delle macchine desideranti è la "sintesi connettiva" o di "accoppiamento". La legge invece che riguarda la registrazione del desiderio è la "sintesi disgiuntiva". La distribuzione che si verifica in un CsO improduttivo è questa seconda sintesi, indicata anche come il presupposto naturale o divino. È divino perché tale è l'energia e la potenza che caratterizza il corpo senza organi.

Solo grazie alla sua intensità infatti, il CsO registra la sua potenza in una serie di disgiunzioni.

“In *L’anti-Edipo*, la funzione del corpo senza organi come superficie di registrazione delle intensità è dunque innanzitutto quella di fornire al piano del reale l’univocità di tutte le sue forme: psiche, natura, storia.”⁷³

Tuttavia, nonostante vi sia l’organizzazione del soggetto e di tutto il reale, Deleuze insiste sulla presenza di un campo informale non organizzabile, non strutturabile e che precede la struttura. Questo campo informale è proprio inorganizzato per sua natura e qui si staglia tutta la critica di Deleuze e Guattari allo strutturalismo -da Deleuze precedentemente considerato come positivo.

Si assiste in *L’anti Edipo* ad un vero rovesciamento della struttura, che altro non sarebbe che:

“l’inorganizzazione reale degli elementi molecolari”⁷⁴.

Le macchine che fanno e disfano in continuazione non sono costituite da relazioni numerate, limitate e invariabili, ma sono piuttosto caratterizzate da infinite variazioni.

Il mondo prima dell’organizzazione, prima quindi della struttura regolarizzata e gerarchizzata, sembra riportare subito alla mente il caos totale, l’anarchia, la mancanza del tempo.

In realtà non è nulla di tutto ciò, anche il tempo stesso come misurazione ordinata e cronologica degli istanti è questione che verrà superata nel momento stesso in cui Deleuze porta alla luce tutta la potenza del piano di immanenza e di un metodo fenomenologico che verrà scartato, proprio per la centralità che consegna nelle mani della coscienza.

Il focus riguarda piuttosto uno spazio univoco e liscio in cui tutto scorre, in cui tutto varia infinitamente. Per citare un pittore che sa esprimere con la sua arte l’univocità di questo spazio, riportiamo qui il nome del pittore francese Paul Cézanne, che lo dipinge come:

“verginità del mondo”.⁷⁵

⁷³ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 83.

⁷⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 352.

⁷⁵ G. DELEUZE, *L’immagine-movimento* (1983), Ubulibri, Milano 1984, p. 102.

Ciò che ora si sta rendendo necessaria, è la trattazione della formazione di un soggetto e di quel processo di soggettivazione che ha portato all'affermazione di un certo tipo di antropologia. Quest'ultima disciplina, soprattutto nella modernità, non ha fatto altro che porre al centro di tutto il reale il soggetto.

Con la filosofia moderna, il fondamento di ogni cosa e del suo senso, è stato posto nell'uomo con il suo primato ontologico. L'uomo e la sua finitezza erano divenuti il punto di partenza per qualsiasi tipo di discussione; le scienze umane riconducevano sotto il loro dominio tutte le tesi scientifiche attorno al mondo.

La fenomenologia trascendentale husserliana per esempio, da cui deriva la fondazione fenomenologica della psicologia, è tutta concentrata sul recupero dell'Io e sulla posizione prioritaria che la soggettività occupa nei confronti del mondo.⁷⁶ Riprendiamo le dichiarazioni di Husserl in un suo lavoro:

“Quel che cerco di fondare, sotto il titolo di *fenomenologia pura* o anche *trascendentale*, è una scienza nuova, la scienza di un nuovo *campo d'esperienza*, il campo della soggettività trascendentale”.⁷⁷

Pensiamo ad Heidegger e alla sua fenomenologia, per cui l'Esserci non è ontico come gli altri enti, l'Esserci è peculiare in quanto è l'unico capace di comprendere sé stesso e gli altri enti sulla base della sua esistenza, del suo essere ontologico. Tutto viene ricondotto all'Esserci, al *Dasein*:

“Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci [Dasein]*.”⁷⁸

Tuttavia, una serie di eventi fondamentali in età contemporanea -con i quali la stessa filosofia deleuziana si confronta e anzi, da uno in particolare si va producendo- mettono in discussione la centralità del soggetto, rendendo il reale e la sua univocità il nuovo perno attorno al quale prende avvio ogni argomentazione.

⁷⁶ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 193.

⁷⁷ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1912-1928), Einaudi, Torino 1976, p. 917.

⁷⁸ M HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. VOLPI sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 19.

I due volumi di *Capitalismo e Schizofrenia* sono un riuscito tentativo di teorizzazione di ciò che accadde nel '68, evento in cui l'univocità del reale ha trovato l'effettuazione di tutta la sua potenza. Deleuze parla di quell'anno come di:

“un'intrusione del reale puro”⁷⁹.

Molti autori hanno invece visto in quell'occasione la possibilità di far riemergere l'esperienza dell'infinito e di decentralizzare finalmente l'Io. Si tratta di:

“un'altra linea di pensiero: un certo strutturalismo, una certa psicanalisi lacaniana, un certo Pensiero del Fuori di taglio blanchottiano. Tuttavia la linea che designano è una linea antiumanistica o oltre-umanistica.”⁸⁰

Maurice Blanchot, parlando dell'esperienza di Mallarmé e della scrittura, sostiene che per accedere ad un'esperienza radicale, per partecipare a qualcosa di immenso, l'Ego deve morire. Qualsiasi forma di attaccamento deve lasciare spazio al neutro.

“Chi scava il verso muore, trova la propria morte sotto forma di abisso.”⁸¹

Ecco allora che alla linea antropologica Deleuze preferisce questa seconda direzione, quella del neutro e dell'esperienza radicale del reale. A partire da tutto questo, l'intento di Deleuze e Guattari è proprio quello di testimoniare come il '68 sia una data cruciale nella storia, data di un Evento che ha a che fare con il Reale puro.

Ma come abbiamo visto, Deleuze non tarderà molto a prendere le distanze anche dallo strutturalismo. Infatti, nel suo lavoro filosofico, il centro non è occupato né dall'uomo, né tantomeno dalla struttura che risponde ad un ordine che ricadrebbe ancora una volta in una forma di rappresentazione.

Il filosofo francese sceglie di non mettere nulla al centro della sua discussione e preferisce invece parlare di legami tra le macchine e le diverse strutture che si attuano, di rapporti tra molecolare e molare, relazioni che si instaurano tra la produzione e le rappresentazioni

⁷⁹ G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 192.

⁸⁰ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 24.

⁸¹ M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, trad. it. di F. Ardenghi, il Saggiatore, Milano 2018, p. 33.

che da lì derivano -senza che queste vadano ad occupare una posizione fissa e centralizzata.

Non si tratta di trovare quindi un punto di partenza, un fondamento da cui far derivare il senso di ogni ente, quanto piuttosto di:

“occupare la casella vuota, non per installarvi un altro oggetto presente/assente, l’oggetto a minuscola e il gran Significante, sul piano simbolico, ma la macchina desiderante, il desiderio nel cuore del reale stesso”.⁸²

Il corpo senza organi quindi, non è affatto il corpo di un soggetto, di un io creatore dell’universo e unico responsabile del senso. Il CsO è ciò su cui ogni intensità della storia può registrarsi. E saranno proprio le diverse sintesi e la registrazione del corpo pieno senza organi le tematiche che ci accingiamo ad affrontare nel prossimo paragrafo.

2.2 Le macchine e le sintesi

Ciò che consente di far esplodere la struttura, far saltare tutto un sistema regolato da ordini è la macchina, o meglio sono le macchine.

Queste sono costituite da connessioni di vari elementi differenti che sono in grado di trasformare e trasformarsi continuamente. È la variazione infinita che abbiamo incontrato in precedenza, la capacità di mutare continuamente in modo sostanziale.

Il primo capitolo di *L’anti-Edipo* si apre proprio con la trattazione delle macchine desideranti e anche qui, partiremo proprio dall’analisi di queste.

“Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni. [...] Così tutti bricoleurs; a ciascuno le sue macchinette. Una macchina-organo per una macchina-energia, sempre flussi e interruzioni.”⁸³

La macchina è desiderante perché raccoglie in sé tutta la molteplicità, la variazione infinita che si è registrata e ripetutamente si registra nella storia. Pertanto queste macchine

⁸² G. DELEUZE, *L’anti-Edipo*, cit., p. XVII.

⁸³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 3.

desideranti non hanno niente a che fare con le macchine molarì organiche, con quelle cioè che rispondono alla logica della rappresentazione. Sono piuttosto macchine di cui è impossibile esprimere la potenza in una struttura limitante e limitata.

Il desiderio infatti, non ha alcun legame con la struttura, ma è una macchina che produce in continuazione. Il desiderio è una macchina molecolare.

Quando affronteremo il tema della psicanalisi di Freud, avremo modo di capire come *L'anti-Edipo* sia un vero e proprio smontaggio di una struttura, che ha interpretato il desiderio come una mancanza e non come una macchina funzionante che produce continuamente. Per questo si dice che a ragione del suo volersi liberare dalle catene di una rappresentazione che di esso è stata data, il desiderio è rivoluzionario in Deleuze e Guattari. È un desiderio che non necessita di nulla e che non ha significati precisi, un desiderio che non deve quindi essere indicato come ciò che spinge a riempire una penuria sostanziale.

La macchina è desiderante e quindi produttiva in quanto continuamente è atta a tagliare i flussi per poi farli intrecciare. È produzione del reale e tutto questo grazie a tre energie che la costituiscono: libido, *numen* e *voluptas*. Tre tipologie di energie che fanno riferimento a tre sintesi diverse, che sono connettive o disgiuntive.

La libido è risultato di una sintesi connettiva data dalla produzione di produzione; il *numen* segue dalla produzione di registrazione delle sintesi disgiuntive; mentre la *voluptas* è data dalla produzione di consumo nelle sintesi congiuntive.⁸⁴

Tuttavia, per capire il funzionamento delle macchine desideranti come macchine di produzione, è necessario instaurare un legame tra queste e la produzione sociale. Sebbene il regime sia diverso, il funzionamento è lo stesso: i flussi vengono tagliati e riconnessi, le intensità e i divenire incrociati e continuamente riprodotti.

Così la macchina desiderante -che non riguarda il singolo Io, non ha nulla a che fare con la soggettività- è un inconscio che produce.

Ogni macchina nella sua funzione di produrre, taglia dei flussi. Scrive Deleuze:

“Ogni flusso associativo deve essere considerato come ideale (*idéal*) flusso infinito”.⁸⁵

⁸⁴ *Ivi*, p. XXVII.

⁸⁵ *Ivi*, p. 39.

Insomma una macchina desiderante è come un sistema di tagli, anche se parlare di sistema non deve far pensare ad una struttura organizzata da norme.

Le macchine sono sempre in relazione con dei flussi ideali infiniti che vengono recisi e che non sottostanno a nessun imperativo che pretenda di governarli.

Deleuze parlando delle macchine, riporta tutta una serie di esempi molto pratici, anche rozzi, per far chiarezza sul loro funzionamento. Soffermandosi proprio sul meccanismo del taglio di un flusso continuo, considera dei flussi di materia che vengono recisi nella quotidianità. È il caso del prosciutto, del latte e della bocca, dell'aria e della bocca etc. Con il termine *hyle*, viene designata questa continuità ideale dei flussi che poi trovano una loro continuità nella materia.

Tuttavia, ogni macchina è anche flusso, quindi non solo è macchina che taglia, ma è “macchina di macchina”. Una macchina è ciò che taglia i flussi, ma è anche ciò che risulta dal taglio di un'altra macchina in quanto flusso. Questa è ciò che i due autori indicano come la legge di produzione di produzione.

Le macchine nel loro costante produrre, entrano quindi sempre in relazione fra di loro. Questo legame tra le macchine ricorda le mescolanze e gli intrecci di cui aveva parlato anche Carroll nei suoi romanzi e lo stesso Deleuze in *Logica del senso*.

Ogni macchina porta con sé un codice che essa stessa immagazzina in sé e che viene mantenuto durante le registrazioni della stessa, sia circa le sue trasmissioni con il corpo, sia con le altre macchine. Questo codice, sulla scia di quanto aveva scoperto Lacan, ingloba in sé a sua volta, catene di significanti costituite da segni.

Il CsO è pertanto uno sfondo su cui si stagliano questi segni, funge da supporto per le catene di significanti del codice.

Tuttavia, rispetto alle connessioni macchiniche soggette ai tagli, di cui la macchina si occupava; per le catene di significanti non si tratta più di avere a che fare con connessioni, ma con un reticolo di disgiunzioni.

“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”.⁸⁶

⁸⁶ *Ivi*, p. 42.

È qui, nella catena che mescola, che si inseriscono le figure della triangolazione edipica -che affronteremo a breve.

Questa operazione di comporre e scomporre segni -per Lacan il “codice dell’inconscio con le sue catene di significanti” - è il luogo delle sintesi passive dove si cerca invano un Significante. I tagli della macchina, qui non sono come prelievi, ma come tagli che staccano creando oggetti parziali, i quali fungono da parti essenziali per la registrazione. Ma la macchina non opera e produce solo grazie ai tagli-prelievo e ai tagli-stacco, ma anche attraverso i tagli-residuo. Quest’ultima funzione ha come resto il soggetto. La macchina, tagliando, produce dei resti e questi vengono mantenuti nella macchina come segno. Tutto questo nonostante l’avvenimento della separazione.

Queste tre tipologie di taglio elencate, sono le tre sintesi della libido, del *numen* e della *voluptas*.

Il taglio-prelievo è ciò che muove la libido come energia di prelievo e riguarda una sintesi connettiva; la sintesi disgiuntiva opera con tagli-stacco che hanno a che fare con l’energia del *numen*; infine vi è la sintesi congiuntiva che produce l’energia residua della *voluptas*. Tutte queste tre modalità di taglio sono la produzione della macchina desiderante e sono per Deleuze le operazioni reali del desiderio.

È importante aggiungere che nessuna delle tre sintesi è esclusiva, nemmeno quella disgiuntiva che anzi è inclusiva.

Gli oggetti parziali sono differenti, sono anche discordanti, ma pur non appartenendo ad una unità che ha come scopo quello di unirli e livellarli, nella loro dissimmetria sono comunque appartenenti ad una molteplicità pura e che vede una unità presentarsi accanto a loro, senza appunto unificarle sotto un’unica origine.

Il tutto è affianco alle parti: prodotto a parte ma ad esse contiguo.

Proprio nei confronti di questa molteplicità, nel secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia*, si assiste ad un vero e proprio progetto costruttivista che presenta una teoria della molteplicità diversa. In *Mille piani* infatti, le macchine desideranti diventano gli elementi interni della molteplicità reale. Le macchine sono processi che si producono e appaiono nelle molteplicità.⁸⁷

⁸⁷ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 163.

“Punto di partenza è ovviamente il paragone con *L'anti-Edipo*, di cui viene sottolineata l'ambizione prevalentemente critica, nei termini kantiani di una critica della ragion pura a livello dell'inconscio, mentre il *Mille piani*, in positivo, si evidenzia la dimensione costruttivista, di costruzione di una teoria della molteplicità”.⁸⁸

Come abbiamo visto, anche se solo in parte, trattando le sintesi delle macchine desideranti è risultato inevitabile far emergere il codice dell'inconscio. Questa analisi dell'inconscio, delle sue funzioni e delle sue problematiche è un tema che viene abbandonato in *Mille piani*. Questo perché il molteplice in sé diviene il vero motivo e oggetto di trattazione filosofica, senza essere subordinato alla questione dell'inconscio. Risultato di questo passaggio ulteriore nel lavoro di Deleuze e Guattari è la sostituzione del termine “macchine” con “agencement”, quindi non più macchina desiderante, ma concatenamento. Non c'è più il bisogno qui di sottolineare che la macchina è direttamente in rapporto con il reale, non si tratta più di definire i suoi funzionamenti in ragione del suo produrre e del suo effettuare operazioni reali del desiderio.

Ciò che diventa il motivo dell'argomentazione dei due autori non è quindi il desiderio in quanto macchinato o concatenato, ma il concatenamento stesso.

La relazione di più elementi differenti, dissimmetrici, oggetti parziali è data dal concatenamento che costituisce la molteplicità. È la connessione che consente la relazione fra oggetti disparati e che li pone su un unico e medesimo piano, il piano di immanenza. Non solo ad essere messi nello stesso piano sono questi diversi elementi, ma è anche il loro senso. La loro unità infatti non viene data come somma di elementi, ma come senso univoco reso possibile dal concatenamento, che ha la capacità di mettere sullo stesso piano il senso stesso degli elementi considerati nella relazione.

Per affrontare la questione del concatenamento in sé, Deleuze ancora una volta ricorre alla trattazione cartografica.

Il concatenamento infatti, non è solo rapporto tra segni, tra corpi su cui si stagliano i codici, ma è il rapporto tra territori e linee che riguardano una temporalità nuova, una temporalità topologica.

⁸⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, Introduzione di M. Guareschi, p. 17.

Il concatenamento, per come viene analizzato a livello semiotico, può essere distinto fra un concatenamento macchinico -ovvero un concatenamento fra corpi- oppure un concatenamento collettivo di enunciazione -ovvero una relazione fra segni.

Se in *Logica del senso* le mescolanze corporee e gli eventi incorporei, quindi il contenuto e la sua espressione, potevano sembrare come due cose ancora separate, in *Mille piani* il rapporto tra questi elementi è radicalizzato e la loro indivisibilità è confermata proprio dalla presenza del concatenamento come loro prodotto. Contenuto ed espressione divengono indiscernibili, perché secondo Deleuze e Guattari a differenza di quanto si pensava nella linguistica tradizionale -in cui contenuto ed espressione godono di una loro propria sostanza- il segno ha al suo interno un'espressione linguistica, ma ha anche un contenuto che è extra linguistico. Il segno quindi, non è più una rappresentazione del mondo che avviene dall'esterno, ma è il reale stesso. Per questo per i due autori diviene impossibile separare il contenuto dall'espressione, perché è impossibile pensare all'esistenza di segni che si trovino al di fuori della relazione fra i corpi, così come è ritenuto impossibile pensare ad una realtà complessa che non si dia se non attraverso i segni.

Questo discorso è ciò che permette la piena affermazione del piano di immanenza: un solo piano in cui accadono continuamente le molteplicità.

Elementi disgiunti, oggetti parziali entrano in relazione su questo piano, in cui elementi esterni si incontrano.

L'esteriorità di questi elementi, dei termini di una relazione empirica non si scontra affatto con l'interiorità che è comunque in gioco nell'avvenire dell'incontro.

Un concatenamento in una data situazione, dà sempre luogo all'individualizzazione, ovvero ad un incontro che è anche quello che un individuo ha con sé stesso. Il modo di individuazione, che quindi ha a che fare con l'interiorità, non riguarda però una singola persona, un singolo soggetto, ma un'ecceità.

“C'è un modo di individuazione molto differente da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa o di una sostanza. Gli riserviamo il nome di *ecceità*.”⁸⁹

⁸⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 366.

Le eccezioni non sono altro che modi di individuazione fatte di linee, latitudini e longitudini, che intersecandosi fra loro esprimono diversi gradi di intensità. Sono singolarità virtuali. Ecco perché l'interiorità non si contrappone o si annulla di fronte all'esteriorità e Godani ce lo spiega chiaramente:

“pensare che le relazioni siano esterne ai loro termini significa -per Deleuze- affermare che non esiste di diritto alcun impedimento a che ogni termine si connetta con ogni altro, a che ogni termine possa comunicare con ogni altro. E dire questo non è diverso dall'affermare che, virtualmente, ogni essere implica in sé ogni altro, che ogni individuo involupa in sé l'infinità degli altri individui.”⁹⁰

Ecco che il soggetto, oggetto parziale prodotto da un taglio, è il risultato di una sintesi disgiuntiva e parte di un concatenamento che continua a modificarsi, a variare all'infinito. Questa variazione, questo farsi all'infinito dei concatenamenti inoltre, ha a che fare con un tempo topologico. È un tempo in cui gli oggetti e gli eventi non si dispongono in modo ordinato su una linea di istanti in successione considerati secondo la categoria di causa ed effetto, ma si intersecano su un unico piano in cui ogni istante entra in contatto con altri momenti.

Come abbiamo già detto, un concatenamento è una relazione reale fra elementi non omogenei e proprio per la diversità geografica di cui è costituito, lo stesso concatenamento si può distinguere in tre modi differenti. Per diversità geografica si fa riferimento alla diversità delle linee che vanno a relazionarsi per dare origine ad un concatenamento e possono essere: segmentarie, molecolari, di fuga.

Queste linee, caratterizzate da una forma diversa, producono anche modificazioni diverse. Il segmento produce dicotomie; la linea molecolare data la sua fluidità, produce continue variazioni che irrompono nelle stesse linee segmentarie; infine le linee di fuga che non solo smuovono segmenti e linee fluide, ma li confondono.

Deleuze e Guattari analizzano tutte queste linee e i diversi concatenamenti in *Mille piani* senza mai affermare la priorità di un tipo di linea su un'altra, ognuna delle linee è infatti necessaria per la costituzione di un concatenamento. E questo discorso diviene di fondamentale importanza laddove i due autori ne fanno uso per spiegare in ambito politico

⁹⁰ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 168.

e sociale. Le diverse società che si vengono a produrre, a partire dalle diverse relazioni fra queste tre linee.

Deleuze fa un discorso che riguarda il passaggio fra varie linee segmentarie anche in *Conversazioni*⁹¹, in cui delinea i diversi momenti di una vita.

Il Maggio '68, considerato da Deleuze un evento fondamentale della storia, altro non è se non una esplosione di una linea di fuga.

Le linee fluide, le linee molecolari sono responsabili delle grandi rivoluzioni. Le linee segmentarie invece, producendo dicotomie, organizzano le società. A tal proposito viene detto che:

“le grandi opposizioni binarie che organizzano una società in segmenti (uomo/donna, giovane/adulto, pubblico/privato, insegnante/allievo, governanti/governati ecc.) vengono attraversate da potenze nuove che le destituiscono”.⁹²

Insomma si tratta sempre di un gioco di linee, direzioni, mescolanze.

E proprio dalla loro cartografia e dal loro pensiero dell'immanenza, Deleuze e Guattari preferiscono scegliere un modello diverso da quello arborescente, che è il modello rizomatico. Non più quindi una struttura da cui tutto dipende in maniera gerarchica e organizzata, a partire da un principio o fondamento di tale sistema.

La loro proposta filosofica è quella del rizoma, metodo cartografico in cui la molteplicità complessa di linee s'interseca su un unico e medesimo piano.⁹³

L'originale immagine del pensiero, elaborata da Deleuze e Guattari, prende quindi una forma diversa ed innovativa che si contrappone alla logica dicotomica e binaria. Proprio questa prospettiva nuova portata dai due autori è ciò che ha segnato profondamente tutto il pensiero della seconda metà del '900.⁹⁴

Ma vorrei ora tornare di un passo indietro, perché prima di affrontare il modello rizomatico e il discorso che ne consegue circa la società e le diverse politiche adottate, è bene capire perché al concatenamento -che in *L'anti-Edipo* è ancora “macchina desiderante”- sia da associare il piano sociale, il *socius*.

⁹¹ G. DELEUZE, *Conversazioni*, cit., p. 137.

⁹² P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 175.

⁹³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 30.

⁹⁴ A. GIULIANO, *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte o politica?*, Ombre Corte, Verona 2011, Cfr. capitolo terzo.

Abbiamo già detto chiaramente che il desiderio non manca di nulla e che questo e il suo oggetto sono la macchina. Il desiderio produce il reale e produce flussi, oggetti parziali, corpi.

Un grande equivoco compiuto da molti filosofi, anche dallo stesso Kant e poi soprattutto da molti autori che si sono occupati di psicanalisi, è stato quello di interpretare il desiderio come mancante del proprio oggetto. Di conseguenza il desiderio è stato determinato come mancanza (*manque*), come se mancasse del suo oggetto reale.

Secondo Deleuze, non è il desiderio ad avere delle mancanze e quindi dei bisogni, ma sono questi ultimi che derivano invece dal desiderio. La mancanza infatti, ne è un semplice controeffetto.

L'interpretazione del desiderio come mancanza, non ha fatto altro che portare alla produzione di fantasmi e questo meccanismo è stato fortemente sfruttato dalle classi dominanti all'interno delle società. La mancanza diviene mezzo di cui fa uso la classe dirigente all'interno di una determinata struttura per far muovere verso determinati obiettivi e tutelare così la sua stessa conformazione. Ecco perché il desiderio è così strettamente legato alla società.

“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 [...]. Non c'è che desiderio e socialità, e nient'altro. Anche le forze più mortifere e repressive della riproduzione sociale sono prodotte dal desiderio”.⁹⁵

Quindi la produzione desiderante altro non è se non la produzione sociale e non lo è a livello psichico, ma lo è nel reale. Chiaro poi che le macchine della tecnica non sono le macchine desideranti, ma la distinzione fra le due riguarda solo il loro regime.

Innanzitutto le macchine tecniche per funzionare non devono presentare alcun problema a livello meccanico, mentre le macchine desideranti non funzionano se non guastandosi. Inoltre le macchine tecniche non producono l'antiproduzione in sé, a differenza delle macchine desideranti.

Nonostante questi regimi diversi, sono la stessa macchina, dal momento che l'unica produzione possibile è quella reale.

⁹⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 31, 32.

La produzione sociale, che quindi deriva da quella desiderante, proviene da un uomo che è uomo come natura e uomo come storia.⁹⁶

La macchina desiderante che si occupa di tagliare i flussi e di registrarli, svolge sempre quindi una funzione di codificazione e decodificazione dei flussi del desiderio e nel tempo ha assunto forme diverse: macchina territoriale, macchina dispotica e macchina capitalistica -vedremo queste tre macchine nel quarto capitolo.

Nel tagliare i flussi, le macchine desideranti producono oggetti parziali che coesistono con la loro unità, in quanto la totalità è a loro coestensiva.

C'è da aggiungere un aspetto molto importante nell'argomentazione attorno a questi oggetti parziali: sono prodotti reali. Non si tratta infatti ancora una volta, di una produzione di fantasmi e di rappresentazioni, ma di oggetti sono prodotti dalla macchina desiderante, la quale ha presa diretta sul reale. Ed è qui che si cela il grande fraintendimento sull'origine degli oggetti parziali, ossia l'aver creduto che essi siano parti di un tutto che li unifica sotto un unico principio, identificato dalla tradizione filosofica e psicanalitica come l'Io. Per Deleuze e Guattari è da riconoscere a Melanie Klein⁹⁷ il merito di averli scoperti, ma anche l'errore di averli rilegati a meri fantasmi.

“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”.⁹⁸

Il punto critico per i due autori francesi è che la Klein ha finito per utilizzare questo riferimento degli oggetti parziali al tutto e alle persone globali, per estendere Edipo agli studi psicoanalitici, soprattutto allo stadio umano infantile. Se per Deleuze e Guattari la produzione della macchina desiderante è assolutamente anedipica, per la tradizione psicanalitica la triangolazione edipica è ciò che ha codificato, o come meglio vedremo assiomatizzato, tutta la produzione desiderante.

Il taglio, che si iscrive nel corpo come una ferita, crea un nodo. Lacan ne parla in *Le Sinthome*⁹⁹, seminario in cui il taglio è considerato come una separazione ed esclusione

⁹⁶ Ivi, p. 35.

⁹⁷ M. KLEIN, *Le origini della psicoanalisi infantile*, <https://oggiscienza.it/2021/03/18/melanie-klein-psicoanalisi-infantile/index.html>.

⁹⁸ G. DELEUZE, *L'anti-Edipo*, cit., p. 47.

⁹⁹ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XXIII Il Sinthomo 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006.

di un oggetto da un tutto. Il nodo che si viene a creare a seguito di questa ferita ricorda continuamente il taglio che è avvenuto e che continuamente è destinato a ripetersi.

Il taglio, questa ferita profonda, porta con sé un inevitabile cicatrice. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze parla della cicatrice come non solo di un segno che rimane a seguito di un taglio passato, ma come di un evento passato che si contrae all'interno di un presente vivente.

Ma se per Deleuze la cicatrice di un corpo non ha nulla a che fare con la relazione familiare, per la Cristianità, ma anche per la psicoanalisi, il taglio rimanda necessariamente ad un ritorno, quello del figlio alla madre e al padre.

“Per questo, della separazione che il taglio comporta si crea un nodo, come quando si fa un nodo al fazzoletto, per ricordare qualcosa che è destinato a essere dimenticato, ma che consideriamo come una dimenticanza che non ci lascerà più, di cui si manterrà viva la promessa: quel taglio rimarrà per sempre un tocco indelebile tra il corpo della madre e il corpo del figlio”.¹⁰⁰

2.3 Mistificazione edipica e l'Imperialismo di Edipo

“Tutta la produzione desiderante viene schiacciata, sottoposta alle esigenze della rappresentazione. [...] L'essenziale è qui: la riproduzione del desiderio fa posto ad una semplice rappresentazione, tanto nel processo della cura che nella teoria.”

L'anti-Edipo, Capitolo secondo

La rappresentazione parentale degli oggetti parziali ha ridotto tutta la loro portata da parti essenziali delle macchine desideranti e oggetti primari nel processo di produzione, a oggetti derivanti dalla figura di Edipo. Il procedimento a cui si è assistito è stato quello di uno schiacciamento. Il desiderio e tutta la produzione desiderante divengono secondari rispetto alla triangolazione edipica e alla dimensione familiare. Il desiderio è stato

¹⁰⁰ R. PANATTONI, *Altitudo. Perché l'essere umano desidera elevarsi?*, il melangolo, Genova 2019, p. 30.

completamente schiacciato su Edipo e le figure parentali diventano primarie nel processo di registrazione.

Il riferimento a Sofocle e al suo mito greco di Edipo re viene presentato per gli avvenimenti familiari che interessano la storia del figlio dei sovrani di Tebe. È noto infatti, che il protagonista della vicenda uccide il padre con l'auriga e dopo aver risolto l'indovinello della Sfinge, sposa la madre, regina rimasta vedova.

Spesso i miti esprimono tutto il contenuto inconscio dell'anima di un popolo, in questo caso del popolo greco e dei loro valori.

Da questa narrazione mitica, una delle interpretazioni più famose che viene ricavata, è quella della psicoanalisi freudiana che elabora il "Complesso di Edipo"¹⁰¹. Qui non si vuole più trovare solamente un significato da legare ai comportamenti di un popolo, quanto piuttosto si cerca di spiegare un particolare stato d'animo che coinvolge il bambino durante l'infanzia e analizzare una serie di avvenimenti che spingono il bambino attorno ai tre anni di vita al desiderio della madre.

In realtà nel mito, il vero colpevole pare essere Edipo, che prima compie un parricidio e poi, non rispettando le leggi e i valori della greccità, giace con la madre realizzando un desiderio incestuoso. Qui andrebbe aperta una piccola parentesi, nel senso che non solo Edipo, e quindi il figlio, compie azioni peccaminose, ma anche la madre. È infatti la madre Giocasta la prima a compiere un crimine nella leggenda: abbandona il figlio neonato sul monte, dopo la parola dell'oracolo.

Anche M. Recalcati sostiene che il primo a peccare sia un genitore e non il figlio: il padre Laio. Il re di Tebe infatti, vorrebbe uccidere il figlio perché teme per il suo destino.

"L'infanticidio del padre si ribalta specularmente nel parricidio del figlio. Eppure, il figlio Edipo crede ancora alla Legge, perché la sua orribile trasgressione (parricidio e incesto) porta su di sé la marca profonda del senso di colpa. Se, infatti, Edipo si cava gli occhi è solo perché ha riconosciuto l'esistenza della Legge rendendosi conto di averla trasgredita colpevolmente."¹⁰²

¹⁰¹ In *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere.*, testi di Freud pubblicati nel 1905, lo psicoanalista austriaco arriva a sostenere che la fantasia incestuosa nei bambini si lega all'eliminazione del rivale che è rappresentato dal padre per il bambino e dalla madre per la bambina.

¹⁰² M. RECALCATI, *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 115.

In realtà per Deleuze e Guattari gli oggetti parziali sono prodotti dati dai tagli di flusso del desiderio, operati dalle stesse macchine desideranti. Si tratta di oggetti risultati da operazioni di prelievo di flusso, i quali non hanno nulla a che fare con le persone e ancora meno con la famiglia. Questi prelievi infatti sono parte della produzione desiderante e non rinviano alle relazioni familiari.

Con Edipo, la rappresentazione di questi oggetti parziali, proprio in ragione della logica della triangolazione che Edipo porta con sé, determina un annullamento degli oggetti di per sé, trasfigurandoli sulle figure di mamma e papà.

Anche la sessualità viene ricondotta alle figure parentali, ma per i due autori di *L'anti-Edipo*, il vero problema non è tanto che le macchine desideranti hanno anche una caratterizzazione sessuale, quanto piuttosto l'ennesima riduzione della stessa sessualità alla dimensione familiare.

Scrivono infatti i due autori:

“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. [...] 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.”¹⁰³

Melanie Klein nelle sue analisi e negli studi infantili, così come altri psicoanalisti, riconduce tutto a mamma e papà: ogni gioco che i bambini si apprestano a fare, ogni loro azione risponde alla logica della rappresentazione familiare.

La Klein, psicoanalista che ha modo di approcciare a tale disciplina scientifica proprio grazie ad una depressione che la riguarda in prima persona e che la spinge a sottoporsi ad un'analisi attorno al 1914, venendo a conoscenza delle opere di Freud, inizia a lavorare nel campo della psicoanalisi. La studiosa parte da alcune osservazioni e analisi che svolge direttamente sui suoi figli.

Secondo la psicoanalista austriaca, i bambini possono essere analizzati come gli adulti, quindi possono essere sottoposti ad interpretazioni analoghe a quelle fatte sulle libere associazioni compiute dall'adulto, a patto che il bambino non sia troppo piccolo. Questo perché nei neonati o comunque nei bambini con pochi anni di vita, l'Io è ancora molto

¹⁰³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 49, 50.

debole e quindi diventa un procedimento assai complicato quello di interpretare nel profondo l'inconscio del soggetto in questione.

Ma ciò che è importante qui mettere in rilievo, è che da un'opera famosissima di Freud del 1920, *Al di là del principio del piacere* -opera in cui Freud affronta la questione della pulsione di morte- Klein arriva a sostenere che l'Io, che si sta strutturando nei bambini, è già in grado di rappresentare gli oggetti del mondo, attraverso fantasie che riguardano la dimensione familiare.

L'inconscio che per Deleuze è slegato dalle persone globali, nella tradizione psicoanalitica, si riferisce sempre alle figure parentali.

Altri psicoanalisti importanti, con cui Deleuze si confronta, sono Freud e Jung. Se a Freud dedicheremo un intero paragrafo successivamente, per Jung spendiamo qui qualche parola.

Non che i suoi studi di psicoanalisi siano meno rilevanti, anzi, ma ci basta sottolineare come egli abbia compiuto inizialmente un piccolo passo in avanti, salvo poi essere tornato al punto di partenza. Prima infatti di riportare tutto nuovamente a mamma e papà, Jung aveva capito che nel transfert operato durante la seduta con lo psicoanalista, gli oggetti parziali non erano tutti necessariamente ricondotti alle figure parentali, ma anche ad altre immagini. Questo perché comunque il bambino, nonostante sia sempre a contatto con i genitori soprattutto nei primi mesi di vita, intrattiene anche altre relazioni con gli oggetti e con il mondo.

Tuttavia, per Jung, queste relazioni avvengono sempre in un secondo momento rispetto a quelle familiari e quindi per lo studioso o si ammette che la sessualità si annulla a livello sociale, oppure che questa finisca per diventare qualcosa di trascendentale.

Nei suoi studi C. G. Jung, nonostante l'influenza diretta delle analisi e degli studi compiuti da Freud, se ne distacca presto, arrivando a sostenere teorie diametralmente opposte.

Con il suo metodo terapeutico psicoanalitico nuovo, Jung dà il via ad una corrente analitica in psicoanalisi che determinerà la fama dello psicoanalista anche negli anni più bui del '900.¹⁰⁴

Al di là di queste possibilità diverse con cui la sessualità può essere interpretata e quindi al di là delle differenze che tra Freud e Jung si vengono a creare, il punto fondamentale che i due psicoanalisti hanno in comune è il fatto che la sessualità e la libido non possano

¹⁰⁴ S. FREUD e C. G. JUNG, <https://www.differenzatra.it/differenza-tra-freud-e-jung/>.

sopravvivere a livello sociale. Pertanto la conclusione è che o la sessualità rimane legata all'ambito familiare, oppure la sessualità è destinata ad annullarsi all'interno dei rapporti sociali.

Per Deleuze, non c'è dubbio che i genitori abbiano un ruolo preponderante nella formazione del bambino e quindi non si deve escludere la loro funzione affettiva dall'analisi che riguarda la strutturazione del soggetto, ma non si deve assolutamente ricondurre e ridurre tutto ai genitori. Non si deve insomma ridurre la produzione delle macchine desideranti a Edipo.

“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 sotto 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.”¹⁰⁵

L'inconscio è orfano, l'inconscio non nasce da mamma e papà e non crea nessuna triangolazione, nessuna relazione familiare.

La triangolazione edipica riconduce tutta la molteplicità all'unificazione e questo è possibile grazie alla legge, al padre, alla madre, alla castrazione, al fallo. L'inconscio quindi, che nella psicoanalisi criticata da Deleuze è proprio Edipo, per la tradizione psicoanalitica cerca sempre la rappresentazione e la riproduzione di simboli che si riferiscono ai genitori.

“Non uccidere il padre”, “non andare a letto con la madre”, “non desiderare la morte del padre”, “non desiderare la carne della madre” non sono altro che divieti, castrazioni di desiderio.

L'anti Edipo infatti, non è solo una forte critica nei confronti di una psicoanalisi che rimanda continuamente a Edipo, ma è un'analisi attenta che si focalizza sulla funzione di repressione che lo stesso Edipo ha a livello sociale, soprattutto nella società capitalista, la quale si è servita della triangolazione promossa dalla psicoanalisi, per costruire e affermare la sua struttura nella storia.

¹⁰⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, p. 51.

Freud per esempio, non considera la rimozione del desiderio come elemento di cui la società si può servire per raggiungere un determinato scopo; piuttosto considera la rimozione come base strutturante di una società. Questo passaggio è analizzato in modo estremamente complesso in *Il disagio della civiltà*¹⁰⁶, testo di Freud in cui l'autore mostra come la rinuncia, l'addomesticamento delle pulsioni e la rimozione, abbiano portato da un lato ad una civiltà avanzata, ma dall'altro hanno finito per spingere l'uomo all'estrema azione dell'autodistruzione. Questa tragica visione della lacerazione umana e del suo inconscio, messo a rischio dal sentimento della colpa, diventa oggetto di argomentazione freudiana durante gli anni oscuri dell'ascesa al potere di Hitler e fa riflettere sull'esigenza dello psicoanalista di esprimersi attorno al tema dell'inconscio e della rimozione in termini drammatici.

Per esempio, per quanto riguarda la rimozione del desiderio di giacere con la madre, nel lavoro freudiano, non si tratta di una rimozione che dipende dalla repressione, ma di una legge che sta alla base della formazione della società. Anzi per Freud, questa legge è legge di ogni società.

“Perché qualcosa come una repressione sociale possa apparire all'orizzonte della storia è necessario che una società esista, e perché ciò accada è necessario che la rimozione primaria delle pulsioni incestuose si sia già insinuata nella struttura psichica dell'individuo. Per questo, infine, il *disagio della civiltà*, la lotta tra il principio di piacere e il principio di realtà, il conflitto tra la tendenza al soddisfacimento del desiderio e la sua interdizione, sono costitutivi e insuperabili.”¹⁰⁷ Senso di colpa per aver esaudito il desiderio accompagnato dal sentirsi in debito nei confronti dei genitori, sono sentimenti che il figlio deve provare nei confronti del padre e della madre, affinché la struttura borghese possa rimanere intatta, cristallizzata e tutelata. M. Recalcati quando analizza la condizione del figlio, di che cosa significhi essere figlio, ci dice che il figlio ha sempre bisogno dell'Altro e che di fronte a questa alterità -che altro non sono se non i genitori- egli è sempre in una condizione di debito.

“Lo stato di inermità e di derelizione in cui il figlio viene al mondo mostra in modo chiaro questa condizione di debito e di dipendenza fondamentale all'origine della vita”.¹⁰⁸

¹⁰⁶ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Gianni, a cura di S. MISTURA, Einaudi, Torino 2010.

¹⁰⁷ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 149.

¹⁰⁸ M. RECALCATI, *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, cit., p. 27.

Insomma, è come se la produzione desiderante del figlio, il quale assume un senso solo in relazione ai genitori che lo hanno messo al mondo, venisse bloccata da una sorta di repressione naturale che il figlio deve vivere nel rispetto di chi lo ha generato.

Da qui deriva la pesante punizione nei confronti dei trasgressori della Legge, di quei figli che non accettano imposizioni e repressioni e decidono di ribellarsi. Di fronte a questo atteggiamento, interviene, nella tradizione mitologica il destino. Destino che per Edipo è tragico, così come lo è la legge greca del destino nei confronti dei trasgressori delle norme che regolano la struttura sociale.

L'alternativa alla punizione drammatica per chi non rispetta l'assoggettamento alla legge, è la sospensione della legge che consente il perdono, ma è un avvenimento molto particolare che sono alcune religioni possono accettare. Questa sospensione della legge infatti, è un elemento caratteristico del Cristianesimo.

Questa interpretazione, che è la stessa che ne fa anche Pasolini di Edipo re, concede al figlio la possibilità dell'erranza, dello smarrimento, salvo poi pretendere, in un secondo momento, il pentimento del figlio per avere il perdono da parte del Padre.

Deleuze non accetta nessuna delle due vie e anzi, con la sua opera in collaborazione con Guattari, ha tutta l'intenzione di staccarsi dalle due alternative che sembrano essere le uniche possibili.

I due autori operano in questo modo per aprire invece la strada ad una filosofia dell'avvenire, in cui la macchina desiderante con i suoi flussi di desiderio non vengono repressi da nessuna rappresentazione o elemento legato alla genitorialità.

“La radice del fraintendimento a cui la psicoanalisi va incontro, nella sua interpretazione della rimozione, risiede -secondo Deleuze e Guattari- nell'eccessiva fiducia circa la buona fede della legge”.¹⁰⁹

Freud infatti pretende di dedurre il desiderio e la sua natura incestuosa a partire dal divieto che la legge impone. Secondo questo ragionamento, tutto ciò che viene negato dalle stesse norme sociali è ciò che il soggetto, senza rendersene conto, desidera da sempre.

È insomma dal legame con la legge che vieta l'oggetto del desiderio, che l'inconscio del soggetto sarà un inconscio colpevole, pieno di sensi di colpa per il desiderio che lo

¹⁰⁹ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 150.

tormenta. Deleuze parla di “spostamento” per indicare il processo di proibizione della legge nei confronti di qualcosa che è fittizio, secondo il quale per Freud si può spiegare la perversione del desiderio.

Questo meccanismo mette in campo tre elementi: la rappresentazione rimovente, il rappresentante rimosso e il rappresentato spostato. Quest’ultimo è il termine della relazione che produce l’effettivo spostamento, creando un’immagine fittizia di fronte alla quale il desiderio sceglie la rinuncia e avviene la castrazione.

“Edipo è questo, l’immagine truccata. Non è lui che la rimozione opera, non 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.”¹¹⁰

Edipo altro non è se non un’idea al servizio della rimozione.

Tuttavia, la critica di Deleuze e Guattari non è diretta alla rimozione in sé, perché il desiderio ha comunque a che fare con essa. Non si tratta di considerare rimossi i desideri edipici, quanto piuttosto di legare desiderio e rimozione in un modo particolare, quasi intimo. La rimozione, infatti, nel momento in cui si rapporta al desiderio, lo incatena perché gli riconosce tutto il pericolo in un certo senso “rivoluzionario”.

Ogni desiderio, anche i più piccoli, quelli che potrebbero sembrare i più innocui, portano con sé una carica eversiva, di destrutturazione dell’ordine che si è andato cristallizzando in una data società.

Pensiamo ancora una volta alla macchina desiderante: Cos’è se non tagli di flusso continui, mescolanze, rotture e ricostruzioni di legami? Così funziona anche il desiderio, che è in grado di rompere, distruggere, far esplodere le gerarchie e le strutture che le norme sociali hanno codificato e organizzato.

Nessuna società può quindi sentirsi sicura di fronte al desiderio, nessuna società permetterebbe una tale libertà che da un momento all’altro potrebbe far saltare la sua struttura. Per questo motivo si è cercato di reprimere il desiderio e per farlo, si è ricorsi alla rimozione intesa come castrazione, divieto, senso di colpa nei confronti del libero scorrere dei flussi, della produzione desiderante naturale di questi.

¹¹⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 128.

Il desiderio, in quanto minaccia per la società, non viene quindi rimosso dalla psicoanalisi perché rivoluzionario – vero motivo per cui, nella lettura di Deleuze e Guattari, avviene la castrazione-, ma con una giustificazione con la quale la società ha saputo in qualche modo marciare per continuare a correre verso i suoi scopi, viene rimosso in quanto presunto desiderio di mamma e o papà.

Qui il pensiero deleuziano è estremamente vicino a quello di un altro grande filosofo francese, Michel Foucault. Nonostante infatti, la forte e inaspettata critica di Foucault al concetto di desiderio espresso da Deleuze e Guattari, i due filosofi sono uniti dal pensiero di una politica che deve rimanere aperta¹¹¹, che deve essere una continua sperimentazione oltre i confini, oltre i territori definiti da norme che in realtà sono sempre negoziabili e mai stabilite una volta per tutte.

Il potere non deve essere la negazione dell'espressione di una potenza, di una intensità, ma al contrario deve permettere la manifestazione di questa secondo infinite gradazioni e modalità.

Quando Foucault si occupa degli enunciati e in particolar modo della terza sezione dello spazio, che è estrinseca e per questo definita come “spazio complementare”, comincia a delinearsi -secondo l'interpretazione che ne dà Deleuze- la sua filosofia politica.¹¹²

Tuttavia, nonostante il rapporto Deleuze-Foucault sia filosoficamente estremamente interessante e molto dibattuto, lo lasciamo in disparte e cerchiamo ora di comprendere meglio la portata rivoluzionaria del desiderio e di come Deleuze si allontani in modo radicale dalla psicoanalisi tradizionale.

¹¹¹ IL MANIFESTO, *Deleuze-Foucault, così vicini così lontani*, <https://ilmanifesto.it/deleuze-foucault-così-vicini-così-lontani/>.

¹¹² Cfr. G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, Paris (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002.

CAPITOLO 3

Deleuze e la tradizione psicoanalitica

3.1 Il desiderio come rappresentazione teatrale

“Si riconosce a Freud il merito di aver individuato l’essenza universale astratta del desiderio [...], 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”

L’anti-Edipo, Introduzione di A. Fontana

Già in questa breve citazione estratta dall’opera di Deleuze e Guattari, riusciamo sin da subito a individuare il grande riconoscimento dei due autori nei confronti della psicoanalisi, in particolar modo verso Sigmund Freud; ma al contempo il netto distacco dal lavoro freudiano e dalla corrente psicoanalitica che da questo è andata sviluppandosi. Triangolare il desiderio, ridurlo a mamma-papà-figlio è sicuramente il punto di partenza di questa analisi, ma l’apice a cui arriva la critica, è il fatto che il desiderio ripiegato sulla rappresentazione ha permesso ad alcune macchine di divenire macchine dispotiche e di sovrastare le altre attraverso la repressione.

Il percorso che ha concesso a queste macchine dispotiche molarie di imporre il loro controllo sulle altre macchine desideranti, è sempre -potremmo sostenere- un movimento geografico, che poi è chiaramente geo-politico, ideologico, sociale: la territorializzazione. Se per Deleuze le macchine desideranti non possono incontrarsi se non guastandosi¹¹³, deterritorializzandosi, con la codificazione binaria mamma-papà, la macchina capitalistica ha potuto territorializzare e assiomatizzare i flussi.

Nel territorializzare non c’è nulla di sbagliato, perché abbiamo visto come la produzione della macchina desiderante consista nel continuo taglio dei flussi, quindi nella rottura dei

¹¹³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 10.

codici e nella deterritorializzazione, ma anche nella continua riterritorializzazione e quindi nella ricodificazione.

Il problema infatti, per Deleuze e Guattari, non sta tanto nella territorializzazione continua della macchina dispotica, ma piuttosto sul fatto che questa disfi costantemente i flussi per poi assiomaticizzarli di nuovo in un campo già territorializzato, già sempre controllato.¹¹⁴

Prima di affrontare il tema della macchina dispotica in tutte le sue sfaccettature -e entrare quindi nel merito della questione del Capitalismo- vediamo per quale ragione Deleuze, nonostante il merito riconosciuto a Freud, non si trattiene nel riservargli una forte critica circa i suoi studi di psicoanalisi.

Per l'autore francese, Freud avrebbe fatto un uso sbagliato di tre paralogismi che caratterizzano Edipo: il paralogismo dell'estrapolazione, quello del *double bind* e quello dell'applicazione.¹¹⁵

La prima fallacia logica concerne il legame che si verrebbe a creare tra il desiderio e la legge. È come se durante le sedute di psicoanalisi, attraverso la narrazione della storia del soggetto in terapia, venissero estrapolati dall'inconscio del paziente tutta una serie di oggetti che guarda caso, si riferiscono al fallo o ad altri elementi in relazione ai genitori. È un trasparente riferimento ad una mancanza che spinge il paziente a desiderare ciò che non possiede o ciò di cui ha bisogno.

Il secondo uso illegittimo di una sintesi è quello della presa doppia, che limita gli usi delle sintesi connettive iscrivendo nuovamente il desiderio all'interno della triangolazione edipica.

“È questo il secondo paralogismo della psicanalisi. Insomma, il *double bind non è altro che l'insieme di Edipo.*”¹¹⁶

Il desiderio, che con la sua produzione, ha per Deleuze e Guattari, presa diretta sul reale, viene qui ridotto alla dimensione dell'immaginario o in alcuni casi del simbolico e ricade quindi nell'identificazione del soggetto e dei suoi desideri nelle figure di mamma e papà.

¹¹⁴ Nel capitolo primo di *L'anti-Edipo*, si fa già un breve cenno al discorso della macchina capitalistica. Elemento sostanziale di fondo a tutta l'opera di Deleuze e Guattari, la questione della macchina e del Capitale troveranno nel capitolo terzo l'apice della loro trattazione per come vengono intesi dai due autori francesi.

¹¹⁵ Cfr. Introduzione di *L'anti-Edipo*, XXVII, XXVIII.

¹¹⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 88.

Infine il terzo paralogismo, quello dell'applicazione, il quale consiste nell'aver ricondotto tutto all'ambito privato, segregativo e non polivoco e nomadico. La rappresentazione ha preso il posto della produzione e questo ha completamente allontanato il desiderio dal reale. Anche in questo terzo paralogismo quindi, l'immaginario e il simbolico si sono fatti strada fra i desideri degli individui, rendendo tutte le macchine desideranti soggetti incompleti, lontani da un piano reale immanente, in cui i loro flussi sono liberi di scorrere, tagliare ed essere tagliati.

L'oggetto parziale, che ritengono loro complementare, altro non è che un altro oggetto parziale appartenente alla sfera genitoriale, alla famiglia borghese, alla privatezza di una famiglia che ripiega tutto sulla castrazione, sulla legge, sui divieti.

Non vediamo già il diverso uso logico che i due autori di *L'anti-Edipo* fanno di queste tre sintesi, ma osserviamo più da vicino il lavoro del neurologo e psicoanalista austriaco S. Freud e dei suoi studi attorno a differenti casi clinici.

È in *L'interpretazione dei sogni*¹¹⁷ che Freud svela i meccanismi di funzionamento dell'inconscio, inaugurando il metodo delle libere associazioni e proprio a partire da questo si è parlato di nascita della psicoanalisi e fondamento della sua dottrina.

“Dimostrerò nelle pagine seguenti che esiste una tecnica psicologica che consente di interpretare i sogni, e che, applicando questo metodo, ogni sogno si rivela come una formazione psichica densa di significato, che va inserita in un punto determinabile dell'attività psichica della veglia.”¹¹⁸

I casi clinici di Freud non solo riportano diverse esperienze e narrazioni di diversi pazienti, ma mettono in luce una tematica estremamente interessante anche per i giorni nostri, che è quella della relazione medico-paziente. La questione tanto affrontata dagli autori contemporanei circa il prendersi cura, ma anche da un punto di vista etico il valore intrinseco che questa relazione esprime è analizzata dall'autore in maniera del tutto originale e nuova.

¹¹⁷ Testo di Sigmund Freud pubblicata nel 1899. Qui viene elaborato il metodo freudiano per accedere all'inconscio e interpretare il mondo onirico del paziente.

¹¹⁸ S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Tretti, a cura di R. COLORNI, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 23.

Il fascino che si cela dietro la trattazione di un corpo, che attaccato da elementi esterni, o dal suo stesso interno, arriva a cedere, a disgregarsi, a distruggersi è una questione intrigante che affascina Freud e cattura completamente la sua attenzione.

La raccolta delle differenti narrazioni dei casi studiati, spinge Freud ad interrogarsi su questi nell'arco di tutta la sua vita, sottoponendo le sue teorie a continue modificazioni. È quanto accade in modo particolare con alcune sue tesi circa il caso della signorina Anna O.

Riportiamo l'incipit della vicenda del caso di Anna O. per come è esplorato dallo specialista:

“La signorina Anna O., di ventun anni all'epoca della malattia (1880), sembra presentare tare nevropatiche di non eccessivo rilievo, costituite da alcune psicosi verificatesi nella sua numerosa famiglia; i genitori sono sani di nervi”.¹¹⁹

Ad oggi, possediamo un'unica edizione integrale che raccoglie i casi clinici freudiani, edizione diretta da Cesare Musatti che raccoglie i casi esemplari a cui fare riferimento per la fondazione della disciplina della psicoanalisi.

Analizzare qui tutti i casi è cosa assai ardua, che richiederebbe un intero elaborato solo per cercare di comprendere tutto il processo di analisi operato da Freud.

Per questa ragione tratteremo qui solo tre casi celebri: il caso del piccolo Hans, il caso dell'uomo dei lupi e il caso del Presidente Schreber.

Il piccolo Hans

Il caso del piccolo Hans è quello che meglio esprime le teorie che Freud stava formulando attorno al Complesso di Edipo.¹²⁰

La figura del medico è completamente sovrapposta a quella del padre e probabilmente, proprio questa operazione, ha permesso a Hans di superare il trauma.

Indichiamo subito alcuni punti importanti per andare a comprendere meglio la narrazione: il bambino in questione si trova costantemente in uno stato di ansia, per paura di perdere

¹¹⁹ S. FREUD, *Casi clinici*, edizione digitale, Bollati Boringhieri, Aprile 2013, p. 47.

¹²⁰ Il Complesso di Edipo prende il nome di Complesso di Elettra quando il soggetto protagonista è di sesso femminile.

i propri organi genitali e questo timore deriva dalle intimidazioni dei genitori sul non doversi toccare le zone erogene.

L'epicrisi, o prognosi dello psicoanalista, concerne il complesso di Evirazione e la soluzione a questo tipo di problematica, riguarda la rimozione delle tendenze aggressive verso il padre e di quelle sadiche nei confronti della madre.

La vicenda presenta solamente quattro personaggi principali: una giovane coppia, il loro figlio Hans e un medico, anche denominato come il professore. È proprio quest'ultimo a narrare il caso, sebbene ricavi le informazioni da alcune annotazioni quotidiane del padre. Queste annotazioni del padre, sono soggette a sue continue modificazioni¹²¹ e questo fa sì che ogni oggetto stia sempre ad indicarne un altro, il quale si riferisce ad alcuni organi del padre stesso o della madre.

Nell'introduzione a *Sigmund Freud. Il piccolo Hans*¹²², viene infatti scritto che ogni immagine ha una particolarità, ovvero quella di essere sempre contemporaneamente tutt'altro. Come un racconto in cui i fatti sono eventi di immagini continuamente sottoposte a spostamento.¹²³

Il piccolo Hans diventa il piccolo paziente quando i giocattoli con cui è cresciuto e le figure della sua quotidianità, alla cui visione è costantemente sottoposto, diventano oggetti che gli creano angoscia. Questa sensazione è causata dal fatto che tutta una serie di elementi, come i cavalli, i macchinari, i tram, le sirene del soccorso e i suoni legati ai mezzi di trasporto, da normali elementi della sua quotidianità, vengono trasformati in altro. Cambiando la natura delle cose, cambia anche il bambino di quattro anni, che secondo il padre, si comporta in maniera anomala, è spesso nervoso e piange frequentemente.

Senza riportare qui le varie annotazioni dei diversi episodi che coinvolgono Hans, suo padre, sua madre e in alcuni momenti anche la sorella Hanna, è sufficiente riportare che gli elementi che subiscono una trasfigurazione, diventano tutti elementi del corpo: per esempio il colore nero dei cavalli diventa il nero dei baffi del padre.

¹²¹ *Caso clinico del piccolo Hans (1908)*,

http://www.nilalienum.it/Sezioni/Bibliografia/Psicoanalisi/Freud_CasoClinicoHans.html.

¹²² S. FREUD, *Il piccolo Hans*, a cura di M. A. MANCINI, trad. it. di M. Marcacci, Testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano 1994.

¹²³ Nell'introduzione italiana di D. Del Giudice vengono date le linee guida per la lettura del caso clinico del piccolo Hans, oltre alla sintesi del caso, viene mostrata l'epicrisi del bambino e la conclusione della vicenda.

Indicato come un bambino dalla precoce sessualità, è per il padre e per Freud, un bambino confuso, pieno di mille interrogativi che trovano risposte in contrapposizione fra loro. Spesso Hans mostra di avere atteggiamenti omosessuali; alcune volte insiste sul voler vedere e dormire con delle ragazzine; altre volte mostra un profondo attaccamento alla madre e chiede in continuazione di voler delle carezze da lei.

Attraverso una serie di domande, il padre ricava risposte subdole, ottenendo da Hans dichiarazioni definite a suo dire scomode, come per esempio il desiderare di essere lui il padre per dormire con la madre.

Hans comincia ad avere una vera e propria ossessione per quello che lui chiama il *favivì*, l'organo genitale maschile e si confronta in continuazione con quello del padre, della madre, della sorella, ma anche del cavallo.

“Hans-Ich lache über den Wiwimacher der Hanna. Vater-Warum? Hans-Weil der Wiwimacher so schön ist.”¹²⁴

Il *favivì* della sorella risulta essere un oggetto comico per Hans, perché più piccolo e riconosce per la prima volta la differenza fra i genitali maschili e femminili.

Successivamente, sottoposto ogni giorno alle continue domande incalzanti e in parte minacciose del padre, inizia a sviluppare una fobia attorno alla perdita della madre, la paura di non vedere più il suo viso in un giorno futuro lo spaventa molto.

Hans riuscirà a guarire secondo Freud, crescerà normalmente perdendo quelle ossessioni per i cavalli e per le figure genitoriali che gli causavano irrequietezza quando era piccolo. Attraverso il transfert e l'interpretazione dei sogni e dei desideri del paziente, lo psicoanalista riesce a liberare il piccolo Hans dalle sue angosce e fobie.

Per concludere l'analisi di questo caso, secondo Freud è proprio dagli oggetti e dalle situazioni della quotidianità, che la paura irrompe nell'Io e nel suo rapporto con l'Es, ed è qui per lo psicoanalista austriaco, che è sorto l'Edipo.

“Signore, suo figlio sta tentando di esprimere qualcosa, qualcosa che riguarda il suo modo di abitare il mondo. Articola dei rapporti che gli sono ancora enigmatici, s'interroga, indaga su di

¹²⁴ S. FREUD, *Il piccolo Hans*, cit., p. 86.

sé, sulla posizione che assume rispetto ai propri genitori. *Desideri...paura!* Tutto quello che gli psicoanalisti chiamano con il nome di Edipo.”¹²⁵

Vediamo ora il secondo caso, quello dell’uomo dei lupi, la cui relazione clinica intitolata *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, viene pubblicata nel 1918.

L’uomo dei lupi

Questo caso è per Freud estremamente difficile e richiede una terapia che si protrarrà nel tempo per circa quattro anni. La complessità dell’analisi è dovuta al fatto che la narrazione che il paziente dà di quella che è la sua storia, è raccontata dall’uomo all’età di cinquantadue anni e gli episodi e i sogni a cui lui fa riferimento, sono di molti anni prima, quando era ancora un bambino.

Per lo psicoanalista quindi, non solo è intrigante cercare la giusta prognosi, ma anche riuscire a darne la corretta descrizione nonostante la struttura pluridimensionale della vicenda lontana nel tempo. Oltretutto il soggetto si è a sua volta formato nel tempo e ha subito numerose trasformazioni non solo fisiche, ma anche mentali, che devono essere a loro volta considerate.

Con l’obiettivo di guarire il paziente, Freud sceglie di iniziare la sua analisi a partire dall’esplorazione di un sogno, che il protagonista ricorda di aver vissuto attorno ai tre/quattro anni di età.

Nel suo sogno, il piccolo paziente racconta di aver improvvisamente visto sei o sette lupi bianchi attenti ad osservarlo dalla finestra della camera. Questi animali, completamente fermi, avevano tutti uno sguardo fisso e serio diretto al bambino.

Freud, attento all’ascolto della narrazione, ritiene sin da subito di estrema rilevanza due elementi: lo sguardo fisso dei lupi e la loro immobilità.

Questi due segni vengono interpretati come azioni che il soggetto ha compiuto in una scena definita “primaria”.

In particolare lo sguardo fisso richiama un episodio che il paziente ha visto e che non avrebbe dovuto vedere; mentre per quanto riguarda l’assenza di movimento che

¹²⁵ *Ivi*, p. 1.

caratterizza i lupi, Freud la interpreta come un'altra scena a cui sempre il soggetto ha assistito, ma che però è opposta alla quiete e alla staticità degli animali, ed è una scena movimentata e agitata.

Durante le varie sedute, si scopre infatti che il paziente, all'età di un anno e mezzo, assiste ad un *coitus a tergo* in cui non solo, a parere di Freud, riesce a vedere gli organi genitali della madre e del padre, ma ne capisce anche il processo e quindi il significato.¹²⁶

Le numerose domande attorno agli enigmi della nevrosi infantile, aprono la questione a molte possibili risposte e la scelta preferita dallo studioso è che non si tratti affatto di fantasie del bambino, quanto piuttosto di scene realmente osservate, probabilmente a partire da rapporti sessuali non solo umani, ma anche fra animali che poi vengono trasfigurati nelle figure dei genitori.

Ma per noi, al di là del fatto che possa essere una questione di realtà o di fantasia -che poi sono argomentazioni che in alcuni momenti avvicineranno e o allontaneranno Freud e il precedentemente citato Jung-, ciò che risulta focale in questa analisi psicoanalitica, è che i disturbi del paziente risalgono ancora una volta a mamma e papà, alla visione di quella scena primaria di un rapporto sessuale tra i genitori.

“Durante il trattamento il paziente continuò a frugare senza stancarsi nelle librerie antiquarie finché non ebbe ritrovato il libro illustrato della sua infanzia, e riconobbe la figura che l'aveva spaventato in un'illustrazione della fiaba *Il lupo e i sette capretti*. Pensava che la posizione del lupo in quella figura avesse potuto ricordargli quella del padre nella scena primaria ricostruita.”¹²⁷

Crescendo il paziente entra a contatto con il corpo femminile e nei primi suoi rapporti sessuali, sente maturare la sua virilità.

Tuttavia, il godimento con la donna non risulta essere soddisfacente, perché inconsciamente il paziente è attratto dagli uomini e percepisce la sua non abilità nelle relazioni amorose con il sesso femminile.

È riportato che il paziente abbia avuto anche un crollo emotivo grave tanto da ammalarsi per frustrazione narcisistica.

¹²⁶ Note sull'*Uomo dei lupi: un caso freudiano difficile*, <http://agalmatica.it/2019/11/19/uomodeilupi/>.

¹²⁷ S. FREUD, *L'Uomo dei lupi. Dalla storia di una nevrosi infantile*, trad. it. di G. Agabio, Einaudi, Torino 2014, p. 43.

La frequentazione dello studio di Freud e la tenacia continua nel volersi sottoporre assiduamente ad analisi, conduce Sergej Kostantinovič Pankejev -il vero nome del paziente in questione- verso l'eliminazione degli ostacoli e delle sue manie, anche se non fu un risultato immediato.

La chiusura di questo caso clinico, spinge Freud a concludere che gli schemi innati, quelli che vengono definiti "categorie" dalla tradizione filosofica, sono per lo studioso come sedimenti che stanno alla base della civiltà umana. E proprio tra questi schemi principali ed essenziali, Freud trova lo schema edipico.

"Tra questi c'è il complesso edipico, che comprende il rapporto del bambino con i genitori, anzi ne è l'esempio più noto."¹²⁸

Terzo e ultimo caso che riportiamo in questo paragrafo è il caso clinico del Presidente Schreber, Presidente della Corte di Dresda. Egli non fu mai sottoposto ad un diretto setting psicoanalitico presso lo studio di Freud, ma venne analizzato dallo psicoanalista attraverso altri materiali di lavoro.

Il Presidente Schreber

La lettura di questo caso consente a Freud di assodare ulteriormente la sua teoria sul collegamento fra la sindrome paranoide e la libido omosessuale repressa.¹²⁹

Elaborata già nel 1908, questa conclusione viene confermata dagli studi dello psicoanalista sul caso Schreber, attraverso l'approfondimento della biografia dell'autore di *Memorie di un malato di nervi* del 1903.¹³⁰

Nella ricostruzione della sua malattia e delle terapie di cura, che il presidente mette per iscritto nel suo libro, egli racconta di una grave malattia mentale che lo costringe ad una cura di ben dieci anni di internamento in una clinica a Lipsia.

¹²⁸ *Ivi*, p. 129.

¹²⁹ *Freud, il caso del presidente Schreber, la paranoia*, <https://www.psicolinea.it/freud-il-caso-del-presidente-schreber-la-paranoia/>.

¹³⁰ Lavoro di D. P. Schreber pubblicato nel 1903 con lo scopo di mostrare di non essere pazzo. Il suo intento riesce e il suo ricorso in appello viene accolto. Il Presidente può così rientrare a vivere in società.

A seguire il caso clinico è direttamente il direttore della clinica psichiatrica, il Dottor Flechsig.

Ciò che ha portato il presidente all'urgenza di un ricovero e di una cura di psicoanalisi, fu un delirio, inizialmente interpretato come un banale sogno vissuto in una situazione di stress: Schreber infatti era da poco stato eletto presidente della corte d'Appello di Dresda e le sue responsabilità erano cresciute spropositatamente.

L'incipit del delirio riguarda un pensiero al tempo considerato assai bizzarro: un interrogativo attorno alla bellezza dell'essere donna in un rapporto sessuale.

Da qui il climax ascendente che assumono i misteri, le domande e le situazioni che egli immagina, pensa e sogna e nelle quali intervengono anche gli alberi, gli animali, la natura con la sua potenza distruttrice e Dio.

Schreber racconta dei suoi dialoghi con il sole, con gli uccelli e con un Dio da una parte persecutore e che lo minaccia di trasformarlo in una donna, dall'altro con un Dio buono che lo invita a cambiare il mondo per ristabilirne l'ordine.

Nel suo racconto, il presidente espone anche la sua teoria sulla mente umana, che consiste in un insieme di filamenti, i nervi, che scollegati da quelli della mente di Dio durante la vita terrena umana, sono destinati a ricongiungersi al creatore dopo la morte del corpo.

Tuttavia, nonostante i deliri di Schreber siano molteplici, così come gli episodi in cui il presidente perde la ragione e inizia a fantasticare sul destino del mondo, ciò che Freud trattiene dalla lettura delle *Memorie*, sono solo due particolari: il processo di trasformazione dall'essere uomo all'essere donna con il fine di diventare la possibile redenzione del mondo e le molestie sessuali che racconta di aver subito dal dottore Flechsig, durante le sedute di terapia.

“I punti essenziali messi in risalto dalla perizia psichiatrica sono la missione di redentore assunto dal paziente e la sua trasformazione in donna.”¹³¹

L'interpretazione freudiana del caso, suggerisce che la fantasia di demascolinizzazione, desiderio del presidente, è legata agli innati impulsi omosessuali del paziente, che egli ha sempre represso fin dalla sua adolescenza, addirittura fin dalla sua infanzia.

¹³¹ S. FREUD, *Ossessione, paranoia, perversione. L'uomo dei topi, il presidente Schreber e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1988.

Secondo Freud è proprio questa omosessualità rimossa la vera causa della malattia paranoide di Schreber.

Seguendo la ricostruzione del padre della psicoanalisi, pare che il paziente abbia provato amore o comunque un affetto particolare profondo, prima verso il fratello e poi verso il padre.

“La radice di questa fantasia femminile, che scatenò una reazione negativa così imponente nell’animo del malato, sarebbe dunque la nostalgia, pervenuta ad esaltazione erotica, di suo padre e di suo fratello.”¹³²

In ragione di questo amore non corrisposto e di un desiderio castrato, Schreber durante la terapia, prova un forte risentimento nei confronti dell’analista Flechsig, sul quale il paziente effettua un transfert. I sentimenti provati verso i familiari vengono trasferiti sulla figura del dottore, motivo per cui il presidente comincia ad odiarlo, etichettando Flechsig come “assassino di anime”.

“Comunque il primo artefice di tutte le persecuzioni è Flechsig ed egli ne rimane il promotore durante l’intero corso della malattia. [...] Flechsig, secondo il malato, ha commesso o tentato di commettere un assassinio dell’anima su di lui, cioè un atto paragonabile in un certo senso agli sforzi del Diavolo e dei demoni per impadronirsi di un’anima.”¹³³

Ma se per l’amore verso il fratello Gustav, ma anche in quello nei confronti del padre, Schreber non trova nessuna forma d’amore che possa contraccambiarlo, egli individua in una terza figura un punto fermo sul quale aggrapparsi: Dio.¹³⁴

Tuttavia, per Freud, la caratterizzazione che Schreber dà di questo terzo termine della relazione, ricade nuovamente sul secondo termine: la descrizione di Dio è la chiara descrizione di Daniel Gottlieb Moritz Schreber, il padre del presidente.

¹³² *Ivi*, p. 232.

¹³³ *Ivi*, p. 219.

¹³⁴ *Freud, il caso del presidente Schreber, la paranoia*, <https://www.psicolinea.it/freud-il-caso-del-presidente-schreber-la-paranoia/>.

3.2 Lacan e i Seminari

Non c'è dubbio che Jacques Lacan, psicoanalista e filosofo francese, sia una tra le maggiori personalità di spicco alla fine degli anni '50 e i primissimi anni '80, soprattutto grazie ai passi rivoluzionari che muove a partire dalla psicoanalisi freudiana.

Innanzitutto, ha reso la psicoanalisi una disciplina che gode di una sua autonomia e che non deve necessariamente dipendere o essere subordinata alla psicologia.

Ma avvenimento ancora più importante -e punto questo fondamentale anche per lo stesso Deleuze- ha reso indipendente la psicoanalisi dall'antropologia.¹³⁵

La dominante antropologia heideggeriana del tempo, era visione assai difficile da lasciare da parte e superare. Slegare quindi gli studi di psicoanalisi dalla loro derivazione da una forma di uomo ormai data per certa, è stato un lavoro assai complicato, ma che oggi è riconosciuto meritevolmente a Lacan.

Negli studi attorno alla nevrosi e alle diverse fobie che martellavano la testa di molti individui, il percorso a ritroso verso l'origine del problema e la sua soluzione veniva sempre e solo localizzata in una questione umana. Tutto era continuamente ricondotto all'uomo e alla sua esistenza.

La non-alternativa circa la risposta a diverse problematiche e la sola via di risoluzione ai diversi enigmi, che sempre si risolveva con ciò che riguardava l'ontologia dell'Essere, viene da Lacan superata.

L'aut aut che prevedeva sempre e solo l'uomo -o è uomo, oppure è uomo- vede ora entrare nella relazione duale, un terzo elemento.

Subentra improvvisamente un'alternativa, la possibilità di scegliere una terza opzione: il Reale.

“Il *tertium* del reale è l'uno dell'esperienza pura che precede la possibilità del rapporto, che ne costituisce l'orizzonte intrascendibile e sempre presupposto.”¹³⁶

¹³⁵ F. PALOMBI, *Jacques Lacan*, Carocci editore, Roma 2019. In questo libro viene descritto tutto il percorso concettuale di Lacan e come egli si sia coraggiosamente addentrato e successivamente confrontato con i grandi psicoanalisti del tempo (Freud, Klein, Dolto), con alcuni grandi filosofi (Derrida, Heidegger, Kojève, Merleau-Ponty, Sartre) e anche con grandi artisti e intellettuali (Picasso, Dalí, Bataille, Jakobson etc.).

¹³⁶ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 36.

È proprio questa terza possibilità considerata da Lacan che piace tanto a Deleuze. Egli infatti, già in *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*¹³⁷ -saggio citato in precedenza, afferma che se l'immaginario è due, il simbolico è tre. Vedremo a breve cosa significa questo, quando affronteremo i tre registri lacaniani.

Tuttavia, se Lacan fa del Reale e dell'esperienza pura un punto fondamentale nella sua filosofia, c'è però un legame che questo reale crea e che è fortemente messo in discussione da Deleuze e Guattari. Si tratta del legame che il reale puro ha con il desiderio che lo produce.

Fino a qui in realtà sembra non esserci nulla di strano, anzi, si è più volte detto che il desiderio è produzione continua, è macchina che produce.

Il problema però nasce nel momento in cui il desiderio di cui parla Lacan, è un desiderio che non può esistere senza una mancanza. Non solo la mancanza sarebbe caratteristica del desiderio, ma è essenziale alla sua esistenza, in quanto è ciò che produce il godimento. Lacan parla di "godimento nel desiderare" o più precisamente di "*manque-a-être*".¹³⁸

Deleuze qui crea una analogia, sostenendo che ciò che dovrebbe essere produzione desiderante è in Lacan come una produzione di fantasmi.

I punti di contatto fra Lacan e i due autori francesi di *L'anti-Edipo*, sono molti, ma sono molte anche le divergenze e le questioni che portano Deleuze e Guattari ad allontanarsi dal lavoro lacaniano.

Per i primi dieci anni del suo insegnamento a Parigi, Lacan lavora a continui commenti rivolti alla teoria freudiana. Si tratta dei celebri *Seminari*, nei quali egli fa costantemente riferimento a Freud. Questo avviene principalmente dal 1953 al 1964, anno in cui egli rompe definitivamente con l'Associazione freudiana e comincia ad elaborare una propria teoria psicoanalitica.

Nel primo seminario che raccoglie le lezioni del 1953 e del 1954, Lacan mostra grande riconoscimento nei confronti di Freud, considerandolo il primo che si è addentrato in un campo di studi completamente nuovo e che ha inserito nello studio dell'Io anche la relazione con il *tu*. Nell'analisi freudiana e nella diretta terapia al paziente, non c'è soltanto il soggetto malato come unico termine, ma si hanno sempre due termini nella

¹³⁷ G. DELEUZE, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, Saggio raccolto in *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 217.

¹³⁸ M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 246-249.

relazione. Parlare dell'io è un riferimento anche agli altri, fenomeno che poi si realizza grazie soprattutto ai diversi registri linguistici. Questo aspetto per Lacan è fondamentale, tanto da arrivare a sostenere che per esempio, il Super-Io freudiano è una legge priva di senso, ma che tuttavia viene retta dal linguaggio.

Lacan infatti, dopo aver analizzato nuovamente tutti i casi clinici studiati da Freud, procede con la lettura dell'inconscio attraverso altri saperi, come la linguistica, la filosofia, l'antropologia stessa, per la quale prova grande interesse, nonostante la ritenga una disciplina separata dalla psicoanalisi.

Questa modalità di interpretare l'inconscio è possibile per l'autore francese, perché l'inconscio ha la stessa struttura del linguaggio, è strutturato come un linguaggio privo però di codice. L'aforisma in cui Lacan sintetizza la sua teoria è proprio:

“L'inconscio è strutturato come un linguaggio.”¹³⁹

Ecco perché, secondo Lacan, il soggetto della psicoanalisi è il soggetto della scienza; ma mentre quest'ultima analizza il soggetto solo in modo oggettivo, la psicoanalisi ne interpreta anche il valore simbolico e fa questo sempre attraverso un *matema*.

Leggendo i commenti al testo di Freud in *Il seminario sul Transfert di Jacques Lacan*¹⁴⁰, si può notare come Lacan recuperi la linguistica da Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, scoprendo in questo modo la strutturazione dell'inconscio.

Derivando le affermazioni lacaniane dagli studi di grandi esponenti della linguistica, si sono potute trovare tre possibili accezioni della tesi dello psicoanalista, per cui l'inconscio sarebbe costruito come un linguaggio.¹⁴¹

In una prima accezione, la parola svolge un ruolo centrale perché è ciò che permette di scrivere e iscrivere tutto ciò che durante l'analisi viene detto e che proviene da quella zona difficilmente penetrabile che è appunto l'inconscio.

¹³⁹ <http://www.psychiatryonline.it/lezioni-su-lacan>.

¹⁴⁰ Si tratta del VII seminario di J. Lacan, esposto fra il 1959 e il 1960, in cui egli sostiene che si debba trovare un parametro etico nella fedeltà al proprio desiderio e trae questa conclusione partendo dai continui riferimenti alle analisi di Freud, ma anche alle opere di filosofi come Aristotele, Kant, De Sade e alla tragedia Antigone di Sofocle.

¹⁴¹ A. DI CIACCIA, intervento al Convegno “*Simbolo, metafora, linguaggio*”, inedito, Roma 1996.

In una seconda accezione, la struttura dell'inconscio sarebbe simile a quella del linguaggio per la presenza di leggi, alle quali l'inconscio deve sottostare proprio per avere un senso.

Ora, se durante l'analisi, il paziente cominciasse in maniera non articolata ad esprimere le sue fobie, o più in generale a narrare la sua storia, sarebbe completamente impossibile per il medico risalire all'origine del problema. La presenza di elementi che consentono una strutturazione sensata della frase, consente invece al paziente di esprimere i suoi sogni e i suoi lapsus in maniera comprensibile. In questo modo anche lo stesso blaterare sarebbe articolato in maniera non priva di senso e quindi interpretabile dallo psicoanalista.

Infine, la terza accezione, che è quella a mio avviso più interessante, ovvero il fatto che la strutturazione dell'inconscio come linguaggio, sia direttamente legata alla pulsione di morte freudiana.

Vi è per Lacan una presa di ordine simbolico laddove subentra la pulsione di morte, che in un altro dei suoi seminari *La lettera rubata*¹⁴², egli sostiene essere la causa di alcune azioni innaturali dell'uomo.

Prima di continuare con l'argomentazione, è necessario sottolineare che nonostante per Lacan l'inconscio sia strutturato come un linguaggio, non tutto in esso è un significante. Questa mancanza come effetto nella struttura è però parte della struttura stessa e quindi si conclude facilmente che, per Lacan, la mancanza è un elemento strutturante essenziale. Questa mancanza, viene indicata da Lacan come residuo di godimento¹⁴³, è l'oggetto piccolo (a) manchevole di significante e per questo desiderante di ciò che manca.

Il soggetto quindi nel suo essere è mancanza e il suo oggetto (a), resto della struttura, altro non è che la causa del suo continuo desiderare.

Se come Freud fa durante le sue sedute, è necessario isolare due oggetti (a) ovvero la bocca e i genitali, per Lacan oltre a questi due, sono da isolare anche lo sguardo e la voce. Incrociando per la prima volta lo sguardo della madre riflesso nello specchio, il bambino

¹⁴² Seminario del 1956, apre la raccolta degli *Ecrits*. Qui Lacan si rende celebre esegeta della famosa *Lettera rubata* di Edgar Allan Poe.

¹⁴³ J. LACAN, *Altri scritti*, testi riuniti da Jacques-Alain Miller nell'edizione italiana a cura di A. DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2013. In questa raccolta di testi viene affrontato il funzionamento dell'inconscio tramite il suo operatore, ovvero il significante. Nucleo degli scritti e cuore pulsante dell'inconscio è il godimento: l'inconscio viene interpretato da Lacan come "apparato di godimento".

riesce a concepire l'immagine riflessa come a lui appartenente¹⁴⁴. Il bambino grazie allo sguardo, riesce a riconoscersi nell'immagine che lo specchio gli rimanda.

Sento qui il dovere di aprire una piccola parentesi che riguarda la logica del riconoscimento. Come si può facilmente riconoscere nella lettura delle opere lacaniane, la grande influenza che l'autore della *Fenomenologia dello spirito* ha su Lacan non si può assolutamente negare. Proprio dalla lotta per il riconoscimento fra servo e padrone, l'autore francese presenta la relazione conflittuale che l'Io ha nei confronti dell'Altro. Nonostante successivamente nella sua analisi, Lacan sposti il focus sul fatto che il soggetto può comprendere il suo desiderio a partire proprio dall'Altro -uscendo dalla relazione di ostilità e di lotta con l'alterità- ciò che continua a permanere alla base della relazione, è sempre la logica del riconoscimento.

“La struttura di partenza di questa dialettica hegeliana appare dunque senza sbocco. [...] Tuttavia la situazione va sviluppandosi. Il suo punto di partenza è mitico, perché immaginario, ma la sua continuazione ci introduce sul piano del simbolico. La continuazione voi la conoscete: è ciò che fa sì che si parli del padrone e del servo. Infatti, a partire dalla situazione mitica si organizza un'azione e si stabilisce la relazione fra il godimento e il lavoro. [...] E quando si va al lavoro ci sono delle regole, degli orari- entriamo così nel dominio del simbolico.”¹⁴⁵

Specificato questo, torniamo a dirigere la nostra attenzione sugli oggetti (a) che per Lacan sono ciò che spingono il soggetto a cercare di identificarsi in qualcosa o qualcuno.

Non solo lo sguardo, ma anche la voce della madre che sussurra al bambino che appartiene a loro, la figura riflessa nello specchio fa sì che quell'immagine non venga solo osservata come elemento esterno, ma divenga oggetto interno, qualcosa che il bambino sente di sua appartenenza.

Il bambino prima di investire il suo sguardo e la sua curiosità sul proprio corpo per comprendere sé stesso, investe sulle immagini dell'Altro e questo consente una sua prima formazione.

E qui sta il punto cruciale per Lacan: se il bambino si identifica primariamente con un'immagine, avvento già alienante di per sé, questa identificazione è resa possibile solo

¹⁴⁴ <https://www.giuseppesalzilla.it/lo-stadio-dello-specchio-come-formatore-della-funzione-dell'io-1936/>.

¹⁴⁵ J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, trad. it. di A. Sciacchitano, a cura di ANTONIO DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2014, Pp. 261, 262.

dalla madre. Solo grazie alla madre il bambino si riconosce, motivo per cui il piccolo comincia a desiderare la madre. L'influenza freudiana qui è molto forte e l'oggetto (a) ha tutte le sembianze di essere quell'oggetto perduto e tanto desiderato dai pazienti di Freud, che appartiene a mamma e papà.

Molto tempo dopo *Lo Stadio dello specchio*, Lacan lavora su una terza categoria, quella del simbolico, elaborando così una teoria sui tre registri dell'esperienza umana: immaginario, simbolico, reale.

“Vi ho mostrato come si può concepire che l'immagine reale, che si forma grazie allo specchio concavo, si produca all'interno del soggetto, in un punto che chiameremo O.”¹⁴⁶

Questa terza categoria del simbolico è connessa con il significante del linguaggio e non si riferisce più quindi alla rappresentazione che il soggetto fa di qualcosa che è a lui esterno.

La realtà nella sua interezza è linguaggio, l'inconscio è strutturato come linguaggio, tutto è articolato come il linguaggio e l'unico in grado di rendere conto di questo ordine è il significante, ovvero il simbolico.

Il significante, quindi, assume una posizione prioritaria rispetto al significato. Definito all'interno di una catena di significanti da un significante precedente, esso viene perciò a sua volta determinato. Si tratta di:

“uno scivolamento incessante del significato sotto il significante.”¹⁴⁷

Se il bambino arriva ad identificare sé stesso grazie alla madre e alla figura riflessa nello specchio, questo avviene perché vi è sempre la presenza della madre, la quale concede così al bambino di entrare nella dimensione del simbolico.

Il registro dell'immaginario è quindi il registro della rappresentazione, la dimensione in cui ogni soggetto costruisce il proprio modo di stare al mondo in rapporto all'immagine con cui continuamente si relaziona, si raffigura. Chiaro è che la costruzione stessa delle immagini, con cui l'Io si rappresenta, è determinata dalle relazioni che il soggetto ha con gli altri, qui nel nostro caso che il bambino ha con la madre.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 195.

¹⁴⁷ J. LACAN, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, 1957.

“Per il bambino ci sono innanzitutto il simbolico e il reale, contrariamente a quanto si crede. Tutto ciò che vediamo comporsi, arricchirsi e diversificarsi nel registro dell’immaginario parte da questi due poli. Se pensate che il bambino sia più prigioniero dell’immaginario che del resto, in un certo senso avete ragione. L’immaginario c’è. Ma ci è assolutamente inaccessibile. Ci è accessibile solamente a partire dalle sue realizzazioni nell’adulto.”¹⁴⁸

Sempre l’altro ci spinge verso il registro del simbolico.

Quando il soggetto viene al mondo, si trova già immerso in una realtà, in un certo tipo di mondo, di società, di linguaggio. Continuamente il soggetto si sposta all’interno di una varietà di significati che ha reso parte di sé e che quindi ha interiorizzato nell’arco di tutta la sua crescita.

Continuamente il simbolico si mescola con le rappresentazioni, con le immagini del registro dell’immaginario e di volta in volta il soggetto dà un altro significato all’azione compiuta o all’evento accaduto. Proprio questa fusione di immaginario e simbolico costituisce la realtà e il mondo stesso in cui il soggetto si ritrova a vivere.

Ma se il registro dell’immaginario e del simbolico sono sempre aperti ad infinite possibilità che dipendono in parte dal soggetto stesso, il terzo e ultimo registro è invece qualcosa che il soggetto non può afferrare, non può scegliere di far accadere in un modo piuttosto che in un altro. Il registro del reale è pertanto il registro dell’impossibile.

Proprio per questo motivo, nel seminario VII¹⁴⁹ dedicato all’etica della psicoanalisi, Lacan parla del registro del reale e dell’incontro con questa dimensione, come di un evento traumatico che irrompe nella vita del soggetto. Il registro del reale è quello che continuamente riporta il soggetto al vuoto, alla mancanza che lo caratterizza, a quel nucleo originario dell’Io che lo rende manchevole di un oggetto.

L’uomo si trova in una situazione di difetto essenziale, in quanto inserito in una struttura che lo divide, che segna il suo corpo e lo rende mancante di qualcosa. Ma per Lacan, questa mancanza, non è un fantasma, un vuoto nulla, ma è un “nulla particolare”: è il fallo.

¹⁴⁸ J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, cit., p. 257.

¹⁴⁹ J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959, 1960)*, trad. it. di M. D. Contri, a cura di A. DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2008. Qui Lacan illustra come il desiderio inconscio ruoti attorno ad un vuoto di senso. Sulla scia di Freud, che lo indicava come “*Das Ding*”, Lacan lo indica a sua volta come la “Cosa”.

Sempre privo di significato, il fallo però è sempre un significante ed è proprio ciò che consente agli altri oggetti di assumere un significato. Il concetto di funzione significante del fallo è adoperato in Lacan con l'obiettivo di:

“designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante”¹⁵⁰.

Questo significante fallico ha un ruolo fondamentale rispetto alla domanda legata ai bisogni dell'uomo, la sua funzione è infatti quella di metterli in secondo piano. Ne consegue che il desiderio è un desiderio alienato, che non ha nulla a che fare con le soddisfazioni del soggetto, ma piuttosto con un'assenza e una presenza.

Riprendendo il caso clinico del piccolo Hans studiato da Freud, Lacan direbbe che a Hans più che interessare il possesso fisico della madre e quindi il godimento sessuale, interessa la presenza stessa della madre. Tant'è che la fobia che sviluppa Hans è legata al perdere la madre, alla vita senza vedere l'espressione di lei e del suo volto.¹⁵¹

La domanda allora, non è domanda di possesso di qualcosa, ma è domanda d'amore, domanda della presenza dell'altro.

Insomma, sostiene Lacan, ciò che al bambino interessa è la presenza-assenza della madre e proprio a partire da questa affermazione, egli elabora la metafora dei genitori: padre e madre diventano “nome del padre” e “desiderio della madre”.

Il Nome del Padre e il fallo sono concetti che indicano la funzione metaforica del linguaggio e servono a Lacan per far meglio comprendere il rapporto tra il significante e il significato. L'autore suppone che il fallo come significante possa riassumere in sé tutti gli effetti di significato e che questo rapporto sia dato da un vincolo che li unisce e che lega anche il Nome del Padre all'Altro. Solo più tardi Lacan constaterà i limiti di questa tesi.

Per capire cosa intenda lo psicoanalista francese con il “Nome del Padre”, è bene chiarire che non si tratta del padre reale, quanto piuttosto della sua funzione simbolica. Tale

¹⁵⁰ J. LACAN, *La significazione del fallo*, 1958.

¹⁵¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, Cfr. Capitolo XVII e Capitolo XVIII, pp. 244-273.

espressione gode di una funzione trascendentale: è l'Altro come Altro, è il significante dell'Altro, inteso quindi come luogo della legge.¹⁵²

Nel seminario V, il Nome del Padre viene indicato:

“come ciò che permette al soggetto di percepire l'Altro”.¹⁵³

Abbiamo sottolineato poco fa come questa metafora sia il luogo della legge e ciò accade perché è proprio grazie a questa funzione simbolica del padre, che il grande Altro appare come regolato, sottoposto alle leggi del significante.

Inizialmente Lacan cerca di colmare il Reale con il significante e quindi attraverso la significazione fallica, ma questo procedimento non è altro che il risultato di una castrazione. Il significante, pensando di colmare il Reale, semplicemente produce un allontanamento da questo, imponendo anzi al terzo registro la sua superiorità. Questo significa che il soggetto, come abbiamo visto in precedenza, risulta alienato, perché i suoi bisogni vengono deviati.¹⁵⁴

Nonostante avvenga però questa imposizione del simbolico sul reale, è grazie al significante fallico che per Lacan è al contempo possibile avere un accesso al proprio desiderio a partire dall'Altro.¹⁵⁵

Per semplificare quanto detto finora, torniamo alla relazione madre-figlio e all'eventuale assenza di lei nella vita del bambino. Questa diviene vero enigma per il piccolo, problema di vita da risolvere e il Nome del Padre è ciò che può svelare, in questo caso, l'oggetto che rende la madre il desiderio del figlio, ovvero il fallo.

Con questa metafora vi è il passaggio da un bambino oggetto del godimento, al bambino che si vuole soggetto, proprio perché il significante fallico e la parola del padre hanno separato il bambino dalla madre.

Qui avviene un ribaltamento della psicosi per come è trattata da Freud.

Se infatti per lo psicoanalista austriaco, lo psicotico non necessitava nessuna decostruzione o estrazione dell'oggetto (a); per Lacan lo psicotico ha bisogno di ordinare ed estrarre l'oggetto piccolo (a).

¹⁵² J. LACAN, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, 1958.

¹⁵³ J. LACAN, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, 1957-1958.

¹⁵⁴ J. LACAN, *La significazione del fallo*, 1958.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Nel seminario III, quello che riguarda la trattazione delle psicosi, Lacan approfondisce il tema della follia, arrivando a considerare la psicosi non come un deficit del soggetto, quanto piuttosto un'organizzazione della struttura che è semplicemente diversa da quelle ordinarie. La diversità della struttura riguarda la rappresentazione, ossia il fatto che nel soggetto non vi è la metaforizzazione del nome del padre e del desiderio della madre. Il soggetto psicotico inizialmente accetta di farsi rappresentare dal significante fallico, ma finisce per rimuoverlo.

Pensiamo al caso del Presidente Schreber: in lui vi è una metonimia immaginaria più che una metafora. Di fronte al reale, registro dal protagonista della vicenda non controllabile e sostenibile, egli si sente come schiacciato, impazzito. Prima di ottenere la carica a Dresda, prima quindi di portare sulle spalle enormi responsabilità, egli seguiva una vita normale e regolare, che oscillava tra i registri dell'immaginario e del simbolico. L'irruzione del reale ha compromesso improvvisamente il suo funzionamento, rendendolo paranoico.

Ed è sempre tornando e ritornando sui casi di Freud, che Lacan riconosce a sua volta la figura di Edipo muoversi tra le varie situazioni. Citiamo ancora una volta il caso del piccolo Hans, in cui il padre diviene Nome-del-Padre e la madre funge da introduzione per il fallo, che è fallo mancante.

Sebbene Edipo venga riconosciuto e scelto come base del problema anche da J. Lacan, un passo ulteriore che lo psicoanalista compie è quello di estrarre dal complesso edipico il sistema triangolare. In questo modo si assiste ad un distacco rispetto a quella che è la forma classica del complesso, ovvero quella che prevede la ribellione e la rivalità del figlio nei confronti del padre e un attaccamento morboso verso la figura della madre. Quindi a partire da questa tradizionale relazione con mamma e papà, che appunto crea un triangolo fra i due genitori e il figlio, Lacan grazie al registro simbolico sdogana la geometria triangolare.

Se ad un primo livello, quello dell'immaginario, il soggetto si identifica in una figura rappresentata -si tratta di un narcisismo primitivo dell'uomo, ma molto simile anche a quello animale-, in un secondo livello, quello del simbolico, l'identificazione dell'uomo non avviene più in un'immagine, ma nella figura dell'altro- è questo il secondo narcisismo.

“In effetti c’è in primo luogo un narcisismo che si riferisce all’immagine corporea. [...] Nell’uomo invece la riflessione nello specchio manifesta una possibilità noetica originale e introduce un secondo narcisismo. Il suo pattern fondamentale è immediatamente la relazione con l’altro.”¹⁵⁶

Il simbolico quindi, consente al soggetto di far entrare un terzo nella relazione precedente. Se nell’immaginario, l’Io si relaziona con un Io rivale; nel registro del simbolico, l’io si relaziona con un altro Io e con il suo corpo, perché grazie all’altro, riesce a riconoscere il suo corpo e di conseguenza il suo desiderio. Solo nel momento in cui avviene il riconoscimento del desiderio come appartenente al sé, allora l’Altro non è più un nemico, ma relazione indispensabile per la nostra stessa essenza di uomini fatti di un corpo, di desideri e di mancanze.

È attorno al desiderio che si apre, all’interno di quello che vuole essere un tentativo di deciframento, la questione sull’oggetto del desiderare.

Dalle analisi, infatti, emerge spesso che c’è una scissione fra ciò che il soggetto cosciente desidera e ciò che egli desidera a livello dell’inconscio. La discussione di questo aspetto intrigante, se così lo si può definire, è trattato da Lacan in *Il desiderio e la sua interpretazione*¹⁵⁷ ed è qui per la precisione, che il mistero ruota attorno ai quattro termini della relazione: madre-padre-bambino-fallo. È proprio qui che il fallo viene descritto come il significante del desiderio e in un altro famoso seminario, *Il transfert*, è indicato come l’inaccessibile, il tassello vuoto attivo.

Come abbiamo potuto osservare, quando dal simbolico si accede alla dimensione reale, quando sopravviene l’angoscia per l’impossibile, allora l’unica scappatoia nei confronti di questo reale crudele è la creazione del fantasma. Quest’ultimo non è altro che l’articolazione del soggetto con il suo oggetto (a), che difende l’uomo dall’angoscia e gli consente il godimento.

Con l’oggetto (a), viene spiegato in modo chiaro nel seminario X da Lacan¹⁵⁸, l’angoscia è come incorniciata, il godimento viene circoscritto e avviene la rimozione. Freud in

¹⁵⁶ J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, cit., p. 149.

¹⁵⁷ *Il desiderio e la sua interpretazione* è il titolo del seminario VI. Qui Lacan sostiene che la cosa freudiana è il desiderio, mentre per Lacan non è il desiderio bensì il godimento. Lacan infatti farà propria la posizione di Freud, anche se ne modifica ampiamente le coordinate ed il vocabolario. Cfr. M. MAZZOTTI, *Il desiderio al di là dell’Edipo. Una lettura del Seminario VI. Il desiderio e la sua interpretazione di Jacques Lacan*, NeP edizioni, Alberobello 2017, p. 62.

¹⁵⁸ J. LACAN, *Il seminario. Libro X. L’angoscia, 1962-1963*.

Inibizione, sintomo e angoscia aveva già analizzato la questione della creazione del fantasma. Scrive sulla scia freudiana Lacan:

“Prendiamo l’esempio dell’*Uomo dei lupi*. L’importanza eccezionale di questa osservazione nell’opera di Freud è quella di mostrare che il piano del fantasma funziona in relazione al reale.”¹⁵⁹

Si può notare come nel suo lavoro, Lacan faccia costante riferimento a Freud, tuttavia è nota la rottura dal 1964 con gli studi del padre della psicoanalisi. In questo periodo Lacan fonda la sua scuola a Parigi.¹⁶⁰

È in questi anni che egli scrive il seminario XI, intitolato *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, testo in cui affronta i concetti alla base di questa disciplina: l’inconscio, la ripetizione, il transfert e la pulsione.

In questo seminario Lacan vuole oltrepassare i miti freudiani e proprio nel passaggio da un’identificazione per immagine ad una identificazione che avviene grazie alla presenza-assenza dell’altro, l’autore fa un’affermazione su Freud:

“Egli sembra stupirsi che la regressione dell’amore si faccia così facilmente nei termini dell’identificazione. E questo accanto ai testi in cui egli articola che amore e identificazione hanno un’equivalenza in un certo registro, e che narcisismo e sopravvalutazione dell’oggetto, la *Verliebtheit*, sono esattamente la stessa cosa nell’amore. Freud si è fermato qui. [...] Credo che sia per noi non aver sufficientemente distinto qualcosa.”¹⁶¹

Nel 1971-1972, Lacan dichiara esplicitamente che nonostante il suo soffermarsi a lungo e con frequenza sul linguaggio e sull’importanza del significante, nella sua teoria ciò che assume un valore prioritario è il reale. Probabilmente Lacan si è reso conto dei limiti del registro del simbolico.

Nel primo Lacan il significante fallico è lo strumento concettuale utilizzato per rendere conto dei rapporti tra il desiderio e la struttura del linguaggio. Il suo obiettivo iniziale era infatti quello di positivizzare il reale attraverso il simbolico. Tuttavia, egli non impiega

¹⁵⁹ J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 41.

¹⁶⁰ <http://www.lapsicoanalisi.it/jacques-lacan/>

¹⁶¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 251.

molto tempo a riconoscere l'insufficienza del significante per esprimere la portata del Reale.¹⁶²

Angosciante, impattante e quasi distruttivo, il Reale consente la creazione di legami e rapporti, in cui però, proprio in riferimento alla mancanza di armonia, non vi è mai un'unione che cancella la diversità dei termini posti in relazione. Riportiamo le parole di Lacan circa queste relazioni in cui i due elementi non si annullano mai uno nell'Altro.

“Questo Uno si ripete, ma non si totalizza per via della ripetizione, il che si coglie dai nonnulla di senso, fatti di non senso, che devono essere riconosciuti nei sogni, nei lapsus e anche nelle parole del soggetto affinché costui si accorga che quell'inconscio è il suo.”¹⁶³

È nel seminario XVI che il vero protagonista non è più il linguaggio, ma il godimento reale.

“Il godimento è preso dal lato del contabile. Lacan smetterà di adoperarsi in questo sforzo, cioè di cogliere la funzione dell'oggetto a partire dalla matematica.”¹⁶⁴

Non solo l'insieme dei significati è incompleto, ma a questo punto del lavoro lacaniano, lo è anche l'Altro. Il soggetto continua infatti a trovare forma prima nell'identificazione di un suo oggetto piccolo (a) e poi anche nell'Altro, ma sia il primo che il secondo, non sono più sufficienti al soggetto per raggiungere la completezza del sé.

L'Altro diventa l'altro, e questo passaggio è spiegato da Lacan nel seminario XVI sopra citato, intitolato *Da un Altro all'altro*. Titolo che per l'appunto già ci illumina sul tema della trattazione lacaniana:

“L'articolo indefinito messo al grande Altro, decaduto dalla sua unicità, lo apre alla stessa molteplicità dei Nomi-del-Padre.”¹⁶⁵

¹⁶² <https://www.nicoloterminio.it/psicoanalisi-psicoterapia/psicoanalisi-lacaniana/lacan-il-nome-del-padre-e-il-significante-fallico.html>.

¹⁶³ J. LACAN, *Il seminario. Libro XIX ...o peggio*, a cura di J.-A. MILLER, Einaudi, Torino 2020, p. 240.

¹⁶⁴ A. DI CIACCIA si occupa della traduzione delle opere di Lacan in italiano, ed è proprio senza tradire la traduzione dei concetti lacaniani, che il traduttore esprime il passaggio dal linguaggio come elemento prioritario, al godimento reale.

¹⁶⁵ J.-A. MILLER, *Una lettura del Seminario XVI. Da un Altro all'altro*, nel numero 65 de La Psicoanalisi, Roma, Astrolabio, 2019, p. 249.

Ecco che anche il fallo, in un rapporto sessuale, non è il significante della mancanza, ma ne è suo limite. Termine terzo fra la ragazza e il ragazzo, il fallo non è un mezzo da legare ad uno dei termini della relazione, non si tratta di mezzi posseduti, ma di limiti che i soggetti si pongono.

“Per gli uomini la ragazza è il fallo, ed è questo a castrarli. Per le donne il ragazzo è la stessa cosa, e cioè il fallo, e ciò castra pure loro, [...] e questo è un fallimento.”¹⁶⁶

Si nota qui come l’attenzione lacaniana negli anni si sia ulteriormente spostata, rispetto agli anni dei primi seminari, anche sulla base del distacco dai pensatori che più lo hanno influenzato all’inizio della sua carriera psicoanalitica e filosofica, quali certamente Freud, ma anche Hegel e Sartre. Il discorso dell’inconscio infatti, non coincide più con la ricerca della verità da parte dello psicoanalista, con il discorso ermeneutico fenomenologico o con quello esistenzialista, quanto piuttosto con l’analisi del reale stesso e la possibilità che questo concede all’inconscio di ripetere continuamente il suo godimento.

Non ci deve essere -come anche Deleuze sostiene criticando Freud- un burattino, un attore all’interno di un teatro di rappresentazioni, che viene guidato da un padrone. Vero padrone, secondo Lacan, è divenuto il soggetto stesso.

Questa tesi è data in Lacan dall’elaborazione di una teoria sul potere, sul padrone e sul significante che taglia ogni possibilità di godimento e che l’autore ha modo di strutturare a partire dagli eventi rivoluzionari del maggio ’68.

Risuonano qui, nella biografia lacaniana, alcuni punti di contatto con Gilles Deleuze, il quale a sua volta trattiene molto, nel suo presente, di quel momento storico peculiare, che è stato appunto il ’68.

Questa analogia di percorso fra i due autori è riscontrabile anche nell’attenzione che entrambi riservano alla dimensione del reale, al piano di immanenza. Non è un caso che sia Deleuze sia Lacan, in alcuni dei suoi seminari, facciano riferimento ad uno stesso grande autore e al suo pensiero: Baruch Spinoza.

Tuttavia, nonostante i meriti filosofici e psicoanalitici che vengono riconosciuti a Lacan, Deleuze non si intimidisce nello sferrare una critica al suo lavoro lacaniano.

¹⁶⁶ J. LACAN, *Il seminario XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1971), Einaudi, Torino 2019, p. 28.

Se inizialmente infatti, Lacan si era proposto di andare oltre Edipo, per il filosofo francese, egli non ha fatto altro che rimanere ancorato al mito e al complesso della tragedia di Sofocle.

“Ricordiamo bene le strane caratteristiche del Dio di Schreber e del rapporto di Schreber con il suo Dio.”¹⁶⁷

Qui Freud gioca molto su alcuni aspetti che caratterizzano la persona del padre e gli atteggiamenti del figlio nei suoi confronti: blasfemia, violenta ribellione, ma anche rispettosa devozione.

Nonostante quindi, nelle sue *Memorie*, Schreber parli pochissimo del fratello e del padre, focalizzandosi piuttosto su altre vicende della vita, ma soprattutto sugli anni della malattia; Freud va subito a ripescare dal passato del paziente le figure della famiglia: fratello e padre. Entrati a pieno nella situazione triangolare familiare, tanto amata dal dottor Freud, si può ora trovare la prognosi del paziente.

Considerando come cura riuscita la terapia attuata dal dottor Flechsig, dopo alcuni anni di lucidità mentale, il Presidente Schreber torna ad essere nuovamente confinato in manicomio dopo la morte della madre.

Ancora il complesso di Edipo?... verrebbe ironicamente da chiedersi.

Ma ora, prima di approfondire gli studi di Deleuze e che cosa l'autore francese abbia da dirci attorno ai casi clinici freudiani, apriamo un'altra importante questione.

Se Freud nelle sue epicrisi, si muove sempre sul piano dell'immaginario e della rappresentazione, c'è un altro registro che fino ad ora non è stato sufficientemente considerato, quello del simbolico.

Se l'immagine del corpo fino ad ora è stata la forma di rappresentazione costitutiva dell'Io, ora sarà la posizione del soggetto nel mondo a strutturare la sua forma.

Ci accingiamo nel prossimo paragrafo ad entrare in questo ordine nuovo: il registro del simbolico.

¹⁶⁷ *Ibidem.*

3.3 Deleuze e il desiderio come fabbrica

La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione meccanica: macchina desiderante, il desiderio è dell'ordine della produzione, ed ogni produzione è desiderante e sociale insieme.

L'anti-Edipo, Capitolo IV

Deleuze e Guattari effettuano un passaggio estremamente significativo nella psicoanalisi, facendo un passo ulteriore rispetto sia a Freud, sia a Lacan.

La teoria che affermano i due autori francesi, non vuole essere totalmente distruttiva nei confronti del lavoro freudiano, ma già come in parte aveva colto Lacan, urge un grosso sforzo speculativo per superare il linguaggio psicoanalitico e la circolarità che si è venuta a creare all'interno della dimensione familiare. Ricordiamo, infatti, come già l'autore dei seminari avesse sentito il bisogno di introdurre il registro del simbolico e di sottolinearne l'importanza rispetto all'immaginario.

“Ebbene, questa linea di attraversamento è per noi ciò che può simbolizzare la funzione dell'identificazione.”¹⁶⁸

Nonostante infatti Lacan consideri di gran lunga anche il reale, e addirittura in alcuni momenti ne sottolinei la superiorità rispetto agli altri due registri, il simbolico rimane per l'autore dei *Seminari* ciò che consente a Edipo di liberarsi dalle rappresentazioni del registro dell'immaginario. Lacan sostiene che si può uscire dalle relazioni familiari e dal fenomeno della castrazione proprio attraverso la funzione simbolica che Edipo stesso acquisisce.

Tuttavia, per Deleuze e Guattari, ciò che propone Lacan non è sufficiente per svincolare Edipo e ciò che risulta essere necessaria è la distruzione non solo del registro dell'immaginario, ma anche di quello del simbolico. Quest'ultimo infatti, sarebbe una sorta di residuo della psicoanalisi freudiana e dei suoi dogmi; Lacan ha sicuramente

¹⁶⁸ J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 267.

condotto Edipo ad una sua autocritica, ma non lo ha portato al terzo grande piano di strutturazione, in cui il desiderio si riversa nell'ordine della produzione.¹⁶⁹

Ma prima di vedere nello specifico ciò che obiettano i due autori nei confronti delle tesi di Lacan e della sua scuola, ci addentriamo nella critica alla psicoanalisi tradizionale e nello specifico a quella di Freud, colpevole di aver schiacciato l'ordine della produzione sul piano della rappresentazione.

In *l'anti-Edipo*, Deleuze sostiene che il desiderio è costituito da tre elementi essenziali: la molteplicità, la produttività, la dimensione cosmico-storica.¹⁷⁰

Queste caratterizzazioni del desiderio sono ciò che rendono una macchina desiderante una macchina di produzione. Prescindere da questi elementi per analizzare il desiderio non solo è fuorviante per l'interpretazione del concetto stesso di desiderio e per il concetto di inconscio in psicoanalisi, ma è cosa del tutto errata anche per quanto riguarda gli studi di altre discipline come la storia, la politica o le altre analisi attorno al *socius* in generale. Deleuze ritiene che Freud abbia originariamente scoperto l'inconscio¹⁷¹, ma che non sia stato in grado di mantenere intatti i tre elementi fondamentali del desiderio.

Il desiderio, che secondo Deleuze è sempre diretto verso la molteplicità, è stato ridotto dallo psicoanalista ad un desiderio diretto ad un singolo oggetto.

Di conseguenza la produzione che consegue dalla riduzione del desiderare molteplice al desiderare una cosa singolarmente determinata, ha reso il desiderio stesso una semplice rappresentazione. Il desiderio diviene rappresentazione di un oggetto desiderato.

Infine, lo spazio entro cui il desiderio viene racchiuso in Freud è quello familiare, il "segretuccio familiare" e questo ha condotto alla perdita di quella dimensione aperta, cosmica e storica del desiderio stesso.

Vediamo ora il modo specifico con cui Freud avrebbe completamente stravolto gli elementi sopra elencati secondo quanto è sostenuto da Deleuze.

Nei paragrafi precedenti abbiamo analizzato tre famosi casi clinici studiati e presentati dall'analista austriaco: il caso del piccolo Hans, l'uomo dei lupi e il Presidente Schreber.

¹⁶⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 354.

¹⁷⁰ G. DELEUZE, *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, in *L'isola d'eserta e altri scritti*. In questo testo viene raccolta la relazione che Deleuze tiene nel maggio del 1973 a Milano, in occasione di un convegno sulla psicoanalisi e sulla politica. Vengono infatti affrontati i concetti fondamentali della sua filosofia, come quello di "macchina desiderante", "corpo senza organi", "concatenamento", ma anche quello di "desiderio" con tutte le sue caratterizzazioni, tra cui la molteplicità.

¹⁷¹ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 139.

Ebbene questi casi non sono stati selezionati casualmente in questo testo, ma sono stati scelti in quanto dimostrazione emblematiche per capire meglio in che modo Freud ha proceduto nella sua analisi attraverso continue riduzioni del desiderio.

Per quanto riguarda il caso del piccolo Hans, è evidente come nel lavoro svolto dallo studioso di psicoanalisi, sia avvenuta una sorta di trasformazione della molteplicità desiderante in una unità di desiderio.

Il piccolo protagonista del caso, infatti, ha sviluppato diverse fobie nei confronti di diversi elementi, alla cui visione è continuamente sottoposto nella sua quotidianità, caratterizzata dalla caoticità di Vienna.

Tuttavia, i suoi numerosi timori, che sono per l'appunto molteplici, vengono ricondotti a singoli oggetti, addirittura ad un solo elemento: se ben ricordiamo, ai baffi del padre, per esempio. Freud riduce la diversità della molteplicità agli organi del corpo di mamma e papà, iscrive tutto all'interno del registro dell'immaginario.

Riprendiamo un altro esempio sempre del primo caso clinico freudiano, pensiamo alla paura che Hans aveva cominciato a provare quando doveva uscire di casa per andare in strada e che Hans percepiva ogni qualvolta vedeva e sentiva il rumore dei cavalli e dei carri. Tutto questo viene interpretato dall'analista come angoscia per l'assenza della madre e terrore nei confronti di un'eventuale vendetta del padre, dato il desiderio incestuoso del figlio. Tutta la molteplicità che sfuma attorno la sfera dell'inconscio viene cancellata per diventare un'unica chiara immagine: la famiglia.

Infatti, durante la terapia di psicoanalisi diviene chiaro sin da subito il disturbo di Hans: un'ossessione per i genitori, la mancanza verso la madre e la minaccia di castrazione del padre. Ecco Edipo. Ecco la rappresentazione edipica, la triangolazione mamma-papà-bambino e la riduzione della macchina desiderante, intesa come macchina di produzione, a mera macchina di rappresentazione.

Non solo Freud schiaccia il molteplice all'uno che è il nucleo familiare, ma considerando le relazioni con cui i molteplici elementi entrano in relazione, dopo averli ridotti all'Uno, lo psicoanalista nega la complessità stessa insita nelle associazioni e relazioni create dal bambino. Questo passaggio mentale serve a Freud per trarre la sua conclusione: tutto ciò a cui il bambino tende, anche il suo desiderio più piccolo, innocuo e apparentemente banale, è rimandato ai genitori.

Facendo questo Freud non si accorge, secondo Deleuze e Guattari, che sta rendendo superficiale non solo la sua conclusione, ma sta in un certo senso ridicolizzando anche la costruzione e la struttura dell'Io a cui era risalito a partire dagli studi precedenti.

E se in questo caso del piccolo Hans il passaggio dal molteplice all'unità è un passo, per il padre della psicoanalisi, estremamente semplice da compiere, altrettanto facile si rivela per lui trovare la guarigione anche per l'uomo con la fobia dei lupi e per l'epicrisi di questo paziente affetto da nevrosi infantile. L'operazione ancora una volta è quella di ricondurre la molteplicità del desiderio ad unità.

Nell'interpretazione del sogno del protagonista di questo caso svolta da Freud, il paziente che sogna i sei o sette lupi, in realtà sta semplicemente associando la presenza di questi animali a quella di alcuni animali di un'altra favola, quella del *Lupo e i sette capretti*. In questo modo la molteplicità dei lupi si è ridotta a uno, mentre ad essere in un numero maggiore ora sono animali un'altra specie, meno forti e più esili, ossia i capretti. Il lupo quindi, divenuto uno e solitario, è l'elemento che spaventa e minaccia la quieta esistenza delle altre bestie.

Grazie a questa analogia onirica, l'analista può ricreare nel mondo reale questa dinamica di minaccia e di timore, trasfigurando ancora una volta sulla figura del padre e padrone di casa colui che minaccia il figlio. Dice Freud:

“Dunque il lupo era ancora e sempre suo padre. [...] Il lupo che temeva era indubbiamente il padre, ma la sua paura era legata alla condizione del lupo in posizione eretta.”¹⁷²

Oltre alla figura del padre, ciò che viene richiamata qui è la sfera della sessualità. Ogni riferimento all'amore, nella psicoanalisi tradizionale è ridotto al:

“pietoso segretuccio familiaristico”¹⁷³, per dirla alla Deleuze.

Per il discorso sulla sessualità Deleuze e Guattari prendono di riferimento alcuni autori importanti tra cui Wilhelm Reich, medico e psicoanalista allievo di Freud.

¹⁷² S. FREUD, *L'Uomo dei lupi. Dalla storia di una nevrosi infantile*, cit., p. 44.

¹⁷³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 332.

Conosciuto per le sue ricerche attorno al ruolo sociale della sessualità¹⁷⁴, Reich mantiene alcune nozioni base del suo maestro, ma elabora una teoria che al contempo rinnega alcune conclusioni freudiane, sostenendo che la sessualità sia indipendente dalla riproduzione e dalla procreazione. Ciò che risulta estremamente interessante per Deleuze, è che nella teoria finale di Reich si rende esplicito tutto il suo carattere schizofrenico e questo punto è cruciale per gli autori francesi.

È noto come, parlando di sessualità, Reich accosti ai gesti amorosi elementi naturali come la tempesta, i fuochi, i fluidi e attraverso l'uso di alcune similitudini, anche di flussi.¹⁷⁵

La sessualità espressa dal medico si mostra nella sua caratterizzazione duplice: quella molare e quindi organica e sociale, ma anche quella molecolare.¹⁷⁶

Al contrario, ciò che pare avvenire nelle analisi di Freud è un altro tipo di sessualità. Questa infatti, più che essere investita nel sociale e nelle grandi masse, viene desessualizzata o sublimata. L'unica sfera nella quale alla sessualità non rimane che operare, per la psicoanalisi tradizionale, è la sfera familiare, una sfera ridotta, stretta, incatenante.¹⁷⁷

Eppure, sostengono Deleuze e Guattari, la sessualità è ovunque e il tentativo continuo di ridurla dalla dimensione sociale ad una dimensione privata è un grave errore di interpretazione dell'inconscio e del desiderio.

“In taluni casi il moto pulsionale rimosso può conservare il suo investimento libidico e continuare a sussistere immutato nell'Es, seppure sotto la costante pressione dell'Io. [...] Ero d'avviso che così avvenga nel caso della normale liquidazione del complesso edipico, il quale in questo caso, non viene rimosso bensì è distrutto dall'Es. L'esperienza clinica ha ulteriormente mostrato che in molti casi, invece dell'esito consueto della rimozione, ha luogo una degradazione della libido.”¹⁷⁸

Si può qui notare chiaramente come la libido non investa i grandi insiemi, ma venga ripiegata all'interno di cellule ristrette: persone, coppie, famiglia.

¹⁷⁴ Gli studi biogenetici di Wilhelm Reich sono raccolti in *La funzione dell'orgasmo*. Nelle sue teorie la procreazione è una funzione della sessualità e non viceversa, come in parte aveva sostenuto il suo maestro S. Freud.

¹⁷⁵ Cfr. W. REICH, *La funzione dell'orgasmo. Dalla cura delle nevrosi alla rivoluzione sessuale e politica*, trad. it. di F. Belfiore, Il Saggiatore, Milano 2010.

¹⁷⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 332.

¹⁷⁷ *Ivi*, *L'anti-Edipo*, cit., p. 333.

¹⁷⁸ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. di M. T. Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 499.

Anche nel terzo caso clinico affrontato, la sessualità subisce questo processo di restrizione e risulta sempre essere problematica per come è intesa da Freud.

L'omosessualità repressa del Presidente e la sua sensazione di essere perseguitato ogni qualvolta qualcuno inizi a mostrare attenzioni e affetto nei suoi confronti, altro non sarebbero che gli effetti a lunga distanza nel tempo di una relazione enigmatica che egli ha con suo padre.

In realtà il paziente non parla molto di suo padre nelle *Memorie*, né tantomeno lo richiama con frequenza durante l'analisi; eppure secondo Freud, il genitore è la radicale ossessione presente nella sfera inconscia di Schreber.

Tuttavia non sono solo l'investimento delle sessualità e la relazione anomala con il padre gli elementi sui quali Deleuze sferra la sua critica. Punto messo in discussione dall'autore di *L'anti-Edipo* è anche il passaggio che rende familiare il delirio del Presidente. L'imperialismo di Edipo ha cancellato la dimensione cosmico-storica del delirio del paziente, ha eliminato ogni residuo di apertura alla complessità del mondo e della vita. Le grandi masse, i grandi movimenti degli enormi pianeti, delle stelle, gli eventi epocali, i momenti di grande gioia come la vita e di grande dolore come la morte, tutti elementi che non possono essere ricondotti alle banali dinamiche che riguardano le relazioni tra le pareti di casa vengono cancellati e rimossi.

Per Deleuze, al contrario, gli intrecci che si vengono a creare fra termini differenti sono sempre su grande scala, investono il campo sociale nella sua interezza, considerando quindi anche la sfera politica, economica, storica e anche sessuale.

“Si tratta di mostrare come non esista una sola economia e come la vera questione consista nel descrivere le modalità attraverso le quali il desiderio inconscio investe direttamente le diverse forme di un'unica economia.”¹⁷⁹

Non ci sono macchine desideranti che producono nella visione del mondo freudiana, ma c'è solo il padre con il suo potere, l'unico ad avere la possibilità di produrre, unico agente

¹⁷⁹ G. DELEUZE, *Deux regimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Parigi 2003, p. 79. In questo testo Deleuze affronta le quattro proposizioni sulla psicoanalisi, considerando gli investimenti del desiderio.

di produzione e di antiproduzione.¹⁸⁰ In questa rappresentazione del padre, delle relazioni familiari e del desiderio, tutto diviene un teatro.

Il mito e la religione stanno alla base di una costruzione teatrale mitica e tragica del desiderio e dell'inconscio.

“Lo psicoanalista installa il suo circo nell'inconscio stupefatto”¹⁸¹

Tutto comincia a ruotare attorno al mito, qui a quello edipico e al suo relativo complesso. L'inconscio analizzato da Freud ha ceduto a Edipo, ha schiacciato tutta la facoltà di produzione sulla rappresentazione.

Aver fatto questo, aver ricondotto tutto alla prigionia del mito di Edipo, significa aver creduto alla mancanza, alla castrazione, al fallo, alla legge.

La legge, a seconda dei diversi contesti in cui si va ad applicare, assume chiaramente diverse declinazioni e qui si sceglie di prendere come riferimento la legge del significante. Si preferisce considerare questa fra molte, perché è la stessa che prende in esame J. Lacan nei suoi Seminari e che in qualche modo determina dei punti di contatto fra il suo lavoro filosofico e psicoanalitico e quello della filosofia deleuziana.

“Questa legge sancisce che l'essere umano è un effetto del significante, che il significante agisce sull'essere vivente producendolo come soggetto, cioè sia come un essere diviso, non identico a se stesso, diverso da sé, sia come un essere separato dal godimento, o meglio a cui l'accesso al godimento è interdetto. Per dirla altrimenti, la legge del significante determina che tutti gli esseri umani sono effetto del significante e in quanto tali sono castrati.”¹⁸²

Nonostante Lacan scelga di considerare la legge del significante come fondamento della sua spiegazione del Reale e del simbolico, vi è in lui il tentativo di superare la legge in generale, tant'è che egli parla della possibilità di un godimento “senza legge”.

¹⁸⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 338.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 339.

¹⁸² *L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. VANDONI, E. REDAELLI, P. PITASI, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2014, p. 8.

Questo godimento senza codice è quello che non prevede la presenza dell'Altro, è il godimento Uno: si tratta del godimento femminile al quale Lacan dedica alcuni studi che gli consentono di strutturare una logica femminile¹⁸³.

La logica femminile consegna a Lacan un significante che è senza legge e questo porta lo psicoanalista a valutare il soggetto in un modo diverso: non è più un soggetto diviso, non è più un soggetto da intendere come una significazione eccedente dalla legge.

Inoltre, pensare ad un godimento privo di legge fa sì che vi sia un soggetto da intendere come un *parlessere*, sostiene Lacan, cioè come un corpo che gode nel suo stesso farsi, privo di norme che gli indicano come agire o non agire.

“Ne discende la mia espressione del *parlessere* che si sostituirà all'inconscio di Freud: fatti in là che mi ci metto io.”¹⁸⁴

Pur mettendo in questione la legge del significante attraverso la logica femminile, Lacan rimane scettico nell'abbandonare completamente il termine “significante”, nonostante appunto alcuni suoi tentativi di rimozione.

Nel dibattito contemporaneo, ci si è occupati spesso del legame che si stringe attorno al godimento, alla legge e al significante e secondo alcuni studiosi è qui che Lacan e Deleuze si avvicinano molto nelle loro posizioni.

Pensiamo alla lettura che A. Badiou fa di Deleuze filosofo, un filosofo dell'Uno, dell'attuarsi dell'Uno senza legge, dell'esperienza che l'uomo fa di questo Uno, leibnizianamente indicato come piega di se stesso¹⁸⁵.

Ma un altro avvicinamento e al contempo allontanamento di Deleuze da Lacan consiste nel rovesciamento della struttura:

“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.”¹⁸⁶

¹⁸³ *Ivi*, p. 11.

¹⁸⁴ J. LACAN, *J. Il seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*. Il termine “sinthomo” non esiste, ma è una invenzione di Lacan che si rifà alle creazioni linguistiche di J. Joyce. Lacan sostiene che proprio perché esiste un linguaggio con cui i parlesseri comunicano, è possibile l'esistenza della “faglia”, il fallo (significante del desiderio, della mancanza e della castrazione).

¹⁸⁵ A. BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004, p. 103.

¹⁸⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 352.

Facendo questo, Deleuze afferma in un modo diverso rispetto a Lacan e completamente nuovo, il fatto che il significante è presente, ma che questo non sia il tutto della questione e soprattutto che non sia la sua legge ad avere la funzione di regolare e spiegare il Reale. Deleuze parla infatti di un significante ridotto al silenzio, di una struttura oramai impotente¹⁸⁷ e questo significa che è possibile lo scorrere libero dei flussi, senza che si verifichi alcun dogmatismo o imperialismo.

Scongiurata ogni forma di repressione e oppressione paranoica, i flussi sono liberi di scorrere e il desiderio di produrre senza limiti. Perché avvenga il godimento senza legge sganciato dall'Altro, l'Uno come evento, il piano di immanenza dell'assoluto, si deve rovesciare la struttura e quindi ci si deve sbarazzare della legge del significante.

Ma se Deleuze annienta il significante, in quanto pericolo per l'Uno e per la sua immanenza, Lacan lo mantiene e fa questo perché lo considera ancora una parte dell'assoluto.

“Mi pare che, nella prossimità tracciata tra Deleuze e Lacan, emerga qui una radicale divergenza: l'incidenza del significante interdice il farsi dell'Uno per Deleuze; l'incidenza del significante - certo di un significante ridotto a brandelli- è il farsi dell'Uno per Lacan. [...] Per Deleuze il significante castra, non può che castrare.”¹⁸⁸

In ragione di ciò, Deleuze nel suo lavoro filosofico con Guattari, cerca una via alternativa che si scosta dal significante e dalla castrazione che esso comporta.

Se in Deleuze il significante è ciò che deve essere completamente abbandonato, in Lacan, come abbiamo più volte sottolineato, rimane presente e la sua interpretazione è data da due forme diverse.

La prima ha a che fare con il fatto che ogni negativizzazione del godimento è comunque una forma di godimento di per sé.

Recalcati interpreta il godimento residuale come la schiavizzazione del corpo, il quale infatti, compulsivamente alla ricerca di questo residuo di piacere, vive nella ripetizione della ricerca del godimento.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 426. In questa sezione dell'opera Deleuze considera l'arte un processo senza scopo che si realizza come tale. Codici e significanti non hanno nulla a che fare con i flussi liberi dell'arte del genio e si assiste ad una sorta di sfondamento. Di qui la distinzione fra la forma d'espressione e la forma di contenuto.

¹⁸⁸ *L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, cit., p. 22.

“È un corpo che nei suoi eccessi e nelle sue escrescenze rivela una rinuncia al desiderio a favore di una pulsione distruttiva che porta al suo stesso annientamento: è la pulsione di morte freudiana riletta da Lacan come *jouissance*, come godimento.”¹⁸⁹

La seconda interpretazione, la più radicale, arriva al punto di sostenere che il significante è il godimento stesso, il quale impattando sul corpo, ne regola il meccanismo stesso.

Il godimento è pertanto, per Lacan, il trauma dell’esperienza, la quale viene vissuta dal corpo come evento improvviso.¹⁹⁰

Qui è riscontrabile un altro punto di convergenza fra i due autori in questione: l’evento deleuziano inteso come il puro espresso in ciò che accade¹⁹¹, equivalente all’evento lacaniano inteso per l’appunto come godimento che irrompe all’improvviso.

Ciononostante Deleuze sceglie di distaccarsi da Lacan e dalla trattazione che riserva al tema dell’evento e a partire da ciò, egli elabora tutta la *pars construens* della sua filosofia dell’avvenire.

Il suo intento è quello di superare Edipo, andare al di là dell’Edipo, operazione che lo stesso Lacan in qualche modo si era proposto di fare, ma che per Deleuze, egli non è riuscito a portare a termine.

Deleuze non considera il fallo e la castrazione come fenomeni di sottrazione del desiderio, ma sono per il filosofo, un’occasione da cui partire per la costruzione di una nuova filosofia, per la creazione di un nuovo piano per il pensiero. La castrazione non è più una legge, ma diviene un’energia che consente la libera espressione del desiderio sui diversi piani del reale, tutti coesistenti nella temporalità dell’*Aiôn*.

“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.”¹⁹²

Se con Freud l’eccesso dei flussi veniva completamente assorbito e rimosso attraverso l’istinto di morte; con il godimento lacaniano, nonostante venga messo in rilievo il fatto che il motore della macchina edipica sia la castrazione e che questa debba essere superata,

¹⁸⁹ M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 98.

¹⁹⁰ Lacan parla di “evento di corpo” quando tenta di spiegare in che cosa consista il trauma.

¹⁹¹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, Cfr. Ventitreesima serie: sull’*Aiôn*.

¹⁹² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 358.

non si riesce ad oltrepassare la rappresentazione immaginaria o simbolica che ne viene data. Nei due autori presi in considerazione da Deleuze e Guattari, la repressione del desiderio e dello scorrere libero dei suoi flussi continua a verificarsi e le macchine desideranti vengono bloccate nel loro processo di produzione.

Dopo aver quindi superato Edipo e il suo Imperialismo, Deleuze traccia una parte completamente nuova nel suo lavoro filosofico: non ci sarà più alcuna struttura psicoanalitica, nessuna rappresentazione teatrale o strutturale, ma solo la figura-schizo, la liberazione dei flussi negli elementi molecolari della produzione desiderante.

Tutto questo è possibile per i due autori francesi grazie alla schizoanalisi e ai suoi compiti positivi.

Deriva proprio da questo tentativo costruttivista tutta l'intensità e la potenza del pensiero deleuziano, pensiero dell'immanenza, che mostra tutta la sua presa sul reale.

“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.”¹⁹³

¹⁹³ Ibidem.

CAPITOLO 4

La storia delle contingenze: l'avvento di Edipo

4.1 La macchina territoriale

Quando scrivo su un autore, il mio ideale sarebbe di riuscire a non scrivere nulla che potesse rattristarlo, o, se è morto, che potesse farlo piangere nella sua tomba: pensare a lui, all'autore sul quale si scrive.

Pensare a lui con tanta forza che non possa più essere un oggetto e che non sia neanche più possibile identificarsi con lui. Evitare la doppia ignominia dell'erudizione e della familiarità. Restituire a un autore un po' di quella gioia, di quella forza, di quella vita politica e di amore che lui ha saputo donare, inventare.

Gilles Deleuze, in *Conversazioni*

Inventare nuovi concetti è il motore della macchina desiderante, della produzione di produzione, della filosofia dell'avvenire proposta da Gilles Deleuze; ma il costruttivismo alla base del suo pensiero, non prescinde dal confronto con il passato, anzi vi è una continua comparazione anche con i diversi autori, intellettuali, filosofi, artisti che hanno attraversato i diversi periodi storici.

Un vero confronto con la storia infatti, è lo sfondo su cui si staglia tutta l'argomentazione che Deleuze e Guattari mettono in atto nel capitolo terzo di *L'anti-Edipo*, il cui titolo già ci inserisce in una dimensione di transizione di eventi su scala molto ampia, ma che stanno alla base del ragionamento filosofico, ma anche economico, politico e sociale dei due autori.

Selvaggi, barbari, civilizzati, è questo il titolo del capitolo sopra citato ed è anche il titolo che potremmo dare alla trattazione della questione della territorializzazione, tematica nella quale ci addentreremo a partire da questo paragrafo.

Ciò con cui abbiamo a che fare è di un dispiegamento storico temporale di tipo progressivo, che interessa dapprima la condizione dei selvaggi, a seguire poi, quella dei barbari e infine i civilizzati.

Per chiarire subito, onde evitare fraintendimenti circa l'analisi deleuziana, è bene sottolineare che gli autori non sono interessati a fare di questi argomenti storico-politici una questione di giudizio etico-morale.

In tutti gli ambiti infatti, in cui Deleuze arriva a spaziare con il suo pensiero, non spende mai delle parole per polarizzare in negativo o in positivo un elemento, un evento o un autore incontrato.

Non vi è mai una forte presa di posizione nei confronti degli altri intellettuali con cui si va sempre instaurando un confronto, in quanto la sua lettura è scissa da un giudizio che si vuole moralizzante.

Per Deleuze e Guattari quindi, si tratta semplicemente di avere a che fare con una storia universale, che è la storia delle contingenze: “innanzitutto la storia universale è storia delle contingenze, e non della necessità; tagli e limiti, e non continuità.”¹⁹⁴

È molto interessante vedere come nel metodo deleuziano-guattariano, la storia e i dibattiti che si creano, vengano affrontati recuperando la categoria “filosofica” e allo stesso tempo, fare filosofia per i due autori è come fare storia della filosofia.

Negli studi di Deleuze, vengono presi in considerazione come punti di riferimento i grandi incontri, quelli sorprendenti, che in modo inaspettato, irrompendo nel *socius*, lo hanno cambiato, trasformato, addirittura piegato.

Questo però, non significa fare un'analisi retrospettiva dei grandi eventi della storia; la storia universale è anche storia singolare, critica e persino ironica, sostengono Deleuze e Guattari.

Scegliere come oggetto di analisi un determinato periodo storico, significa allo stesso tempo analizzare una determinata forma di *socius*, proprio perché la società diviene come un pezzo di carta sul quale vengono iscritti e marcati a penna dei codici.

L'unità primitiva di questa iscrizione è la terra, corpo pieno con il suo elemento produttivo, ovvero il suolo. “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.”¹⁹⁵

¹⁹⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 154.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 155.

Da qui vi è un'evoluzione continua del *socius*, il quale continuamente viene segnato, marcato, codificato e si crea così, in modo naturale, un passaggio da una forma primitiva ad una forma o unità successiva.

L'analogia per spiegare il funzionamento delle macchine del *socius* è stata spesso rinvenuta nella catena di Markov, processo stocastico in cui vi è una transizione da uno stato di sistema ad un altro, che dipende dallo stato precedente.

Potremmo dire, anticipando il nostro discorso, che la causa del passaggio dalla forma primitiva territoriale a quella dispotica barbarica dipende proprio dalla prima, piuttosto che dal modo repentino con cui si è giunti alla forma dispotica. Quindi il fatto che ci sia un cambiamento di una forma di *socius*, dipende dall'evoluzione interna che tale forma vive dentro di sé e che consente poi lo sviluppo di una forma nuova.

Lo stesso Marx sosteneva che il capitalismo, determinando le condizioni di una storia universale, è limite di sé stesso¹⁹⁶ e che dai suoi stessi cambiamenti, dipenderanno poi le forme sociali successive.

Ma detto questo, facciamo un passo indietro perché prima di analizzare le diverse forme storiche che si sono attuate e i loro successivi superamenti, è doveroso comprendere meglio cosa stanno sostenendo i due autori per quanto riguarda l'unità primitiva.

La terra è l'ingenerato e su essa si scontrano i diversi oggetti e le diverse forze lavoro per iscriverla, per limitarla, per organizzarla. In quanto unità primitiva, è forma selvaggia legata al desiderio, è una terra misteriosa e molteplice che può essere scoperta e suddivisa dall'uomo sulla base della sua forza lavoro. Terra divisibile è però anche indivisibile, ingovernabile e unica vera entità in grado di assoggettare a sé tutte le forze di produzione. In questa seconda caratterizzazione, la terra è corpo pieno, corpo-uovo senza limitazioni, intreccio di superfici in cui i flussi scorrono, si tagliano e si uniscono di nuovo:

“La terra è 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, si distribuiscono gli agenti e i prodotti.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859. Questo saggio anticipa la grande opera di Marx *Il Capitale* e concerne un'analisi del capitalismo e della teoria quantitativa della moneta.

¹⁹⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 155.

Ricordiamo le operazioni attuate dai flussi: taglio, prelievo, distacco e nuova distribuzione delle parti tagliate.

Nei capitoli precedenti abbiamo visto come da queste operazioni dei flussi, si può ricavare una determinata logica, che poi si converte nella costruzione di una vera e propria antropologia. Quest'ultima, attraverso la sostituzione dei flussi con delle entità astratte e a seguire poi il disinvestimento degli organi a vantaggio di uno – come il fallo o l'ano per la psicoanalisi – ha spostato il centro di tutte le argomentazioni e spiegazioni attorno alla persona, intesa come centro individuato.

Questo particolare genere di codificazione è quello specifico di cui Edipo ha fatto uso, laddove il disinvestimento sulla molteplicità ha condotto ad un rovesciamento astratto dei flussi di desiderio, che da sociale e reale è divenuto intimo, astratto e puro codice. “Tutto Edipo è anale”¹⁹⁸ è il chiaro risultato di un investimento che non è stato rivolto al collettivo, ma che anzi, è divenuto sur-investimento individuale di un organo.

L'essenza di questa pratica codificante che marca, scalfisce e mutila, è lo sciocchezzaio di Edipo, una codificazione diversa da quelle delle società passate, perché la codificazione di Edipo è quella del Capitalismo, tipica della società che una volta decodificati i flussi, sostituisce i codici con l'assiomatica delle quantità astratte attraverso una forma particolare: la forma denaro. A differenza del codice, l'assioma regola in maniera immanente il flusso senza imporgli un senso trascendentale, ma innestandosi sull'essenza astratta del desiderio. Ne è un esempio l'aumento o la diminuzione dei tassi d'interesse per la regolazione dei flussi di moneta operata dalle banche. Ciò che avviene è una chiusura dei flussi e una loro deviazione.¹⁹⁹

Decodificare i flussi non è processo errato, anzi, i codici devono continuamente essere de-codificati; il vero problema sta nel fatto che a seguito di questa operazione sui flussi, il codice venga rimpiazzato dalla logica astratta della moneta.

In questo meccanismo i flussi vengono inizialmente liberati, ma al contempo ci si illude che questi abbiano realmente la possibilità di produrre senza limiti. I flussi di desiderio infatti, liberati dal capitalismo, subiscono comunque delle repressioni da parte di alcune condizioni del *socius*, ovvero, nel loro libero fluire sono anche il loro stesso limite.

¹⁹⁸ Ivi, p. 159.

¹⁹⁹ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 158.

Il movimento dei flussi è ciò che li spinge alla loro autodistruzione e questo consente di ripiegare la stessa produzione desiderante all'interno della triangolazione edipica.

Oltretutto con il capitalismo si assiste all'avvento della macchina tecnica, la quale porta inevitabilmente con sé un elemento non umano e che finisce con la sottomissione dell'uomo alla sua produzione. Nella forma territoriale invece, la macchina sociale consente ancora all'essere umano di godere della sua autonomia e della sua superiorità.

È nella macchina territoriale, prima forma di *socius*, che l'unico agente è l'uomo. In questa macchina d'iscrizione primitiva, c'è uno spazio relativamente piccolo per le forme tecniche di sostegno all'uomo, che sono ancora manuali e sollevano l'uomo da alcuni carichi, senza però arrivare minimamente a sostituirlo:

“La macchina territoriale primitiva, col suo motore immobile, la terra, è già macchina sociale e megamacchinica 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.”²⁰⁰

Con questa citazione che fa un diretto riferimento agli strumenti legati alla cura della terra, ci stiamo muovendo all'interno del periodo storico dei Selvaggi.

La conquista della terra, la limitazione che l'uomo ne dà attraverso la scrittura – mappe, carte geografiche ecc. – il senso di potere rispetto ad un pezzo di terra deterritorializzato e riterritorializzato secondo canoni sociali di appartenenza, sono da sempre questioni che definiscono l'essere umano.

Azzarderei dire, che tutti gli esseri umani sono selvaggi in fondo, tutti gli uomini tentano di conquistare qualcosa, di infondere negli oggetti che ci appartengono e che abbiamo ottenuto, qualcosa di personale e che risponde solo alle nostre regole.

Eppure, come fa intendere S. Landucci sin dalle prime pagine del suo testo attorno al processo di civilizzazione, per secoli si è pensato al “selvaggio” come a qualcosa di “diverso”, d'estraneo, quel qualcosa che sta al di fuori della propria sfera di appartenenza, al di fuori dei confini del proprio territorio. Già a partire dalle prime distinzioni fra le diverse “tipologie di selvaggio” e del sentimento di superiorità di alcuni uomini su altri, si è arrivati a parlare di forza-lavoro umana sfruttata dai potenti sui più deboli:

²⁰⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 157.

“Quando parlano di selvaggi, comunque, tutti i pensatori dell’età moderna intendono, elettivamente gli Indiani d’Occidente, ma con esclusione dei Peruviani e dei Messicani, considerati eccezioni rispetto al resto del Nuovo Mondo.”²⁰¹

Ma non è solo fra gli uomini della modernità che vige questa considerazione di disprezzo nei confronti dello stato rozzo dell’essere un selvaggio; è uno fra i più grandi pensatori della filosofia occidentale ad essersi espresso in termini negativi rispetto a tali uomini considerati privi di legge. Platone infatti, prendendo spunto da alcune parole di Protagora sul commento di un’opera di Ferecrate, ci consegna una rappresentazione dei selvaggi assai ingiuriosa, sostenendo che i selvaggi siano uomini senza leggi, quindi senza tribunali, privi di giudizio e di educazione.²⁰²

Questa immagine negativa dell’uomo selvaggio si protrarrà fino all’incirca al XVIII secolo, fino al momento in cui della figura dell’uomo privo di legge, non si comincia a vedere di buon occhio anche la parte considerata più positiva, quella che lo disegna come viaggiatore alla ricerca del mistero, come intraprendente conquistatore di terre sconosciute, colonizzatore prima di essere possibile colonizzato. I selvaggi sono uomini con una loro dimensione spirituale, più che uomini privi di educazione e di una sfera religiosa.

Ma lungi dal voler fare un discorso attorno alle condizioni spirituali e alle facoltà psicologiche dell’uomo selvaggio, ciò che ci interessa è che i protagonisti della società intesa come macchina territoriale sono gli esseri umani allo stato di selvaggi.²⁰³

È in questa fase storica che Deleuze introduce, durante la trattazione della forma primitiva della macchina territoriale, il discorso della filiazione. Scrivono Deleuze e Guattari:

“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. [...] Il *socius* primitivo selvaggio era dunque di certo la sola macchina territoriale in senso stretto.

²⁰¹ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014, pp. 3, 4.

²⁰² Cfr. T. LONG, *Pherecrates’s Savage. A footnote to the Greek Attitude on the Noble Savage*, The Classical World, 1978.

²⁰³ Marco di Napoli, *Microcorso sull’anti-Edipo di Deleuze e Guattari*, <https://www.youtube.com/watch?v=mT9t6J6PLZ4>.

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.”²⁰⁴

Deleuze e Guattari fanno una distinzione fra l'alleanza e la filiazione: la prima è organizzativa ed economica, mentre la seconda è amministrativa e gerarchica.

Non è una novità che per spiegare meglio che cosa intendano i due autori, si faccia nuovamente riferimento alle linee, alla verticalità e all'orizzontalità.

L'alleanza ha a che fare con dei movimenti che si creano per mezzo di linee orizzontali, a differenza dei legami di filiazione che si spostano su linee verticali, ovvero le linee di discendenza.

Negli indigeni, non si concepivano i legami di discendenza come legami di filiazione e il legame fra fratelli, più che da un nome comune, veniva mantenuto solo attraverso relazioni economiche. Ecco la ragione per cui l'alleanza è economica e gode di un potere autonomo che non deriva dalla gerarchia familiare, sebbene, come sostengono i due autori, essa venga dedotta dalla famiglia. Deleuze e Guattari introducono il discorso economico dell'alleanza e la questione amministrativa della filiazione a partire dalle argomentazioni sviluppate da E. R. Leach²⁰⁵ negli anni '60.

Nel *socius* primitivo, l'alleanza e la filiazione corrispondono al capitale fisso e/o circolante e la produzione viene registrata sulla base di legami, di stacchi, di unioni.

Si viene a creare un circolo in cui il sociale agisce in maniera diretta sulla produzione, ma allo stesso tempo la produzione ha un suo forte impatto sui legami di filiazione e sulle alleanze, quindi su tutte le relazioni sociali.

Nella macchina territoriale, economia e politica, i legami sociali sono come linee che si intrecciano sul piano del reale e solo grazie a questi intrecci che creano, essi possono continuare a sussistere.

Il plusvalore di questa economia primitiva è costituito da una catena di codici e ogni stacco che avviene sulla catena, ogni accumulo o difetto, viene compensato da alcuni elementi che assumono prestigio e valore.

In questo modo, solo i produttori hanno la possibilità di divenire anche i potenziali consumatori:

²⁰⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 161, 162.

²⁰⁵ E. R. LEACH, *Critica dell'antropologia* (1966), trad. franc., Paris 1968, pp. 206-207.

“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.”²⁰⁶

È in alcuni passi dedicati alla discendenza e alle alleanze economiche, che Deleuze introduce il concetto di debito.

Il filosofo tematizza la questione del debito per come operava nei selvaggi e la sua argomentazione non può prescindere ancora una volta da una questione di segmenti, confini e territori.

Nella macchina territoriale primitiva, i selvaggi che vivono in accampamenti mobili non sono mai stabiliti in modo fisso una volta per tutte e vi è in loro un forte nomadismo. L'ubicazione dei loro accampamenti mantiene sempre una effettiva vicinanza alla foresta, alla boscaglia – qui l'accampamento viene interpretato come oggetto ordinato e organizzato, a differenza della foresta, intesa come luogo non governato e libero nel suo sviluppo naturale – come per sottolineare che, nonostante avvenga un'iscrizione del corpo pieno del *socius*, non è ancora stato eliminato il processo di produzione e il movimento reale che caratterizza il nomadismo.

La realtà sociale non è ancora piegata sotto un'iscrizione, non è ancora ai servizi di un segno che marca, delinea e limita.

Come abbiamo visto poco fa, c'è un codice che opera nella società primitiva e ci sono dei rapporti fra flussi e catene. Per tale motivo vi è la possibilità di regolare i rapporti di consumo dei beni prodotti e scambiati.

È in questo scambio di doni e oggetti considerati di un certo valore, che si inserisce precisamente la questione del debito. Quest'ultimo, nella realtà mobile e non sedentaria dei selvaggi, non ha già assunto la forma astratta del denaro, ma è ancora espresso sotto forma di energia potenziale del movimento di scambio.

All'interno del sistema di alleanze e filiazioni si creano quindi forme di debito che trovano la loro registrazione attraverso un sistema di scrittura primitivo, un sistema grafico; vengono risolte attraverso spettacoli di castigo e riti primitivi di giustizia, affinché l'ordine venga ristabilito.

Non mancano nella macchina territoriale, cioè nella forma primitiva, flussi di produzione, rotture, stacchi, intrecci, agganci. Pertanto potremmo esprimere il nostro dissenso di

²⁰⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 167.

fronte alle affermazioni di coloro che ritengono che il *socius* primitivo sia qualcosa di rozzo e che gli uomini selvaggi siano come animali privi di educazione e ragione.

Ogni macchina contiene in sé i suoi limiti, ogni macchina prevede dei disfunzionamenti in quanto macchina. Una macchina, potremmo dire, è cosciente dei suoi malfunzionamenti e non funziona bene se non con questi.

Il *socius*, la macchina sociale con le sue discordanze e con gli enigmi che trascina con sé, con le crisi alle quali dà avvio, non fa altro che trovare il suo modo di funzionare nel suo non-funzionare bene.

Infatti, quando la macchina non riconosce più i suoi disfunzionamenti e non si percepisce più come macchina guasta, cessa completamente di funzionare, lasciando spazio ad una nuova forma sociale e ad una nuova macchina di produzione.

Per funzionare, una macchina sociale deve sentire di non funzionare bene e questo meccanismo deve attuarsi in tutti i sistemi.

È un'interpretazione funzionale prima di tutto, nonostante poi ci siano vari modi di leggere le discordanze che caratterizzano la macchina sociale e le problematiche con le quali essa si rivela. In *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss esprime in modo chiaro questa chiave interpretativa e lo fa introducendo l'importanza dei segni: “si mostra il segno, che non si può misconoscere, dell'evento.”²⁰⁷

La macchina territoriale cede dunque il posto ad una nuova macchina, che irrompe all'improvviso trasformando completamente il *socius* primitivo. La nuova macchina porta con sé un sistema politico, economico e sociale nuovo e di conseguenza si ha a che fare anche con una forma diversa di debito.

Ha luogo una forma ulteriore di territorializzazione: il corpo subisce una nuova forma di iscrizione per mezzo di codici prima sconosciuti. Le alleanze e le filiazioni vengono profondamente modificate e gli spazi nomadi inorganici e molecolari diventano spazi molarari. Si assiste alla fondazione dello Stato:

“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.”²⁰⁸

²⁰⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 132.

²⁰⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 170.

4.2 La macchina trascendentale dispotica

Vi è sempre stato un solo modo di pensare la legge, una comicità del pensiero, fatta d'ironia e
d'umorismo

G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*

La considerazione deleuziana del diritto è una parte della sua filosofia, che a differenza della critica esplicita e diretta nei confronti della psicoanalisi, della scienza, della politica, si è mossa in maniera sotterranea.

A partire da due tesi elaborate nel corso di uno studio attento del concetto di legge e di potere, Deleuze arriva a sostenere come il collegamento fra la filosofia e il diritto sia espresso dalla giurisprudenza. “Il problema della giurisprudenza si colloca all'altezza dei rapporti tra rizoma e Stato, nella misura in cui lo Stato è strato.”²⁰⁹

Tuttavia, prima di analizzare cosa intenda Deleuze quando parla dello Stato-strato, cerchiamo di capire in che modo egli intenda il concetto di legge.

La prima tesi, dalla quale egli ricava la conclusione sul legame filosofia-diritto, è che vi è sempre stato un unico modo di pensare la legge; mentre la seconda concerne il prolungamento delle singolarità reso possibile dalla giurisprudenza intesa come filosofia del diritto.²¹⁰

Si è molto dibattuto sulla questione dell'autonomia della giurisprudenza rispetto alla filosofia, ma a parere di molti studiosi, in Deleuze si dà una filosofia del diritto perché quest'ultimo, preso in modo isolato, non trova alcuno spazio in cui inserirsi nella filosofia deleuziana. Per tale ragione poi, la filosofia del diritto in Deleuze viene considerata autonoma, perché in fin dei conti rimane un'espressione alternativa del suo stesso dispiegamento.

Tuttavia, non tutti gli studiosi di Deleuze condividono questa linea interpretativa.

È il caso di J. Rancière per esempio, che si è recentemente occupato delle opere di Deleuze nei suoi studi. Secondo la sua interpretazione, la filosofia deleuziana non è mai filosofia

²⁰⁹ G. RAMETTA, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 58.

²¹⁰ G. DELEUZE, *Pourparler* (1977), cit., p. 204.

di qualcosa, ma è un discorrere di elementi appartenenti ad ambiti e spazi diversi. “Non penso che la filosofia sia filosofia di qualcosa. La filosofia è sempre un discorso tra qualcosa e qualcos’altro.”²¹¹

La finalità di queste riflessioni non vuole essere quella di prendere in analisi le questioni attorno all’investigazione filosofica del diritto o al futuro della filosofia, laddove essa si addentra negli spazi della giurisprudenza varcandone i confini. Ciò che per noi è interessante considerare è piuttosto il fatto che la storia è da sempre in gioco con la legge. La possibilità di comprendere questa relazione consente di cogliere il corpo di un pensiero in un determinato periodo storico. Per Deleuze, infatti, la filosofia del diritto si può costruire proprio attraverso l’analisi delle diverse articolazioni del pensiero, le quali sono date dalla relazione tra la storia e la legge:

“La sua accurata cartografia raccoglie la totalità dei possibili rapporti tra il pensiero e la legge. Non si tratta semplicemente di una storia analitica, ma piuttosto di una storia speculativa, e di una storia conclusa.”²¹²

Nel passaggio dalla macchina territoriale primitiva ad una nuova forma di *socius*, ciò che cambia profondamente è la legge e l’iscrizione di questa.

Nella forma sociale primitiva, la voce, il gesto e l’occhio costituivano i tre momenti fondamentali che definivano il teatro della crudeltà. Nel quadro della rappresentazione territoriale, i selvaggi iscrivevano i loro codici attraverso questo teatro, in diretta relazione con il corpo, con la geografia del corpo:

“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 apprezzatore.”²¹³

La legge qui si giocava tutta all’interno di questo triangolo occhio-mano-voce. La passività del corpo afflitto percepiva tutta la forza dell’obbligazione, della legge: l’occhio

²¹¹ J. RANCIÈRE, *L’affect indécis. Entretien avec Patrice Blouin, Élie During et Dork Zabunyan*, in “Critique”, 692, 693, Gennaio-Febbraio 2005, pp. 142-143.

²¹² L. DE SUTTER, *Deleuze e la pratica del diritto*, trad. it. di L. Rustighi, ombre corte, Verona 2011, p. 16.

²¹³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 213.

in grado di comprendere l'associazione terribile fra colui che ordinava un comando e colui che doveva sottostare ad esso; il segno di una mano che incideva un corpo che non poteva reagire; la voce che obbligava un corpo inerte. Il corpo dei selvaggi era dolente, viveva il dolore e questo era il pegno da pagare per saldare il debito. Questo per Deleuze e Guattari era il sistema del debito e della rappresentazione territoriale nel *socius* primitivo della terra.

Con la transizione da questa forma sociale a quella della macchina dispotica, si assiste alla strutturazione di una nuova rappresentazione.

L'arbitrarietà delle leggi e il dolore del corpo legato ai rituali, per estinguere il debito nella macchina territoriale, avevano solo lo scopo di indirizzare l'essere umano verso la creazione di alleanze e legami di filiazione all'interno della società primitiva. L'iscrizione della legge viene inflitta nella carne del corpo, così diveniva semplice ricordare la subordinazione alla legge. Il segno nella carne diventava "affare di memoria", scrivono Deleuze e Guattari nelle dense pagine dedicate alla questione del debito. Nei selvaggi, tutti i corpi venivano quindi marchiati, i segni scritti sulla pelle di ognuno e quell'operazione era cosa destinata a cambiare con l'introduzione della legge del despota. Gesti, abitudini, iscrizione di segni modellano senza sosta l'essere umano nella storia e sono il risultato di un determinato modo di stare al mondo. La stesura della legge, il materiale sui cui essa si iscrive, altro non sono che il prodotto di una trasformazione dell'uomo e della società.

Tale è il motivo per cui il passaggio da un *socius* ad un altro è chiaramente distinguibile proprio a partire dalla scrittura, da questo modo peculiare con cui l'uomo può esprimersi. Non che la scrittura sia un suo possesso, ma la possibilità di lasciare delle tracce in un mondo in continuo mutamento, è il primo testimone di una trasformazione avvenuta all'interno dello stesso soggetto e di conseguenza del mondo che lo circonda.

Attraverso la scrittura quindi, l'essere umano forma sé stesso, rende esplicito un suo modo di essere.

Come sostiene M. Ghilardi nel suo libro *Il vuoto, le forme, l'altro*, l'uomo ha la possibilità di adottare una postura particolare, di cogliere l'occasione di ricevere una forma, di

convertire il proprio sguardo sulle cose. Questo è connesso più che al contenuto del pensiero, all'atto stesso del pensare.²¹⁴

Il fatto che la legge trovi un'altra via per essere espressa e iscritta, è quindi da considerare la prima fonte da analizzare per comprendere a pieno il passaggio dalla macchina territoriale a quella dispotica. Il teatro della crudeltà, questo sistema di debito e la norma dettata dagli elementi occhio-mano-voce, viene stravolta dall'arrivo dei barbari:

“Arrivano come il destino,... sono là con la rapidità del lampo, troppo terribili, troppo improvvisi...”²¹⁵.

Con la macchina dispotica, i segni non trovano più nella carne lo sfondo sul quale stagliarsi, ma vengono iscritti nelle pietre, nelle pergamene, in oggetti esterni al corpo dell'uomo. Questo però non significa che abbiano meno potere di indirizzare l'essere umano, anzi, sono ancora più in grado di piegarlo e limitarne i flussi di desiderio e produzione.

Nella forma sociale precedente, attraverso il dolore del corpo si poteva trovare una via di compensazione del debito; adesso, con i barbari, vi è un terrore assai più spaventoso del dolore fisico e si assiste all'affermazione dell'infinità del debito. Il barbaro non ha più alcuna possibilità di estinguere i suoi debiti e cosciente della sua irrecuperabile libertà, una volta persa qualsiasi speranza per una possibile liberazione dal suo essere sempre in difetto, vive un dolore infinito dentro di sé.

Tutte le codificazioni del *socius* precedente vengono distrutte a vantaggio di una nuova configurazione. Questa nuova forma, dopo aver eliminato tutte le vecchie alleanze, favorisce il diretto rapporto di un sovrano con il Dio:

“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.”²¹⁶

²¹⁴ M. GHILARDI, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2017. Cfr. Introduzione.

²¹⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 219.

²¹⁶ *Ivi*, p. 216.

Dopo un'ardita lotta con il vecchio sistema sociale, i valori delle relazioni sociali vengono come resettati per cedere il posto alle nuove relazioni famigliari.

Le alleanze laterali perdono la potenza di cui godevano al tempo della macchina primaria e il despota concentra la nuova codificazione sociale all'interno dell'ambito famigliare.

Di fronte al sovrano unto di sacralità divina, non resta che rifiutare i vecchi codici per dare spazio a nuovi segni che conducano alla nascita di un impero.

L'organizzazione sociale si muove sulla verticalità che mette in contatto il Dio con il despota e all'uomo comune non resta che sottostare ai comandi che gli vengono dati dall'alto, con l'impossibilità di uscire dallo stato di subordinazione e di eterno debito.

In *Critica e clinica*, il Deleuze politico scrive così in uno dei suoi saggi:

“L'uomo non si appella al giudizio; è giudicabile e giudica solo in quanto la sua esistenza è sottoposta a un debito infinito; l'infinità del debito e l'immortalità dell'esistenza rimandano l'una all'altra per costituire la dottrina del giudizio. È necessario che il suo debitore sopravviva, se il suo debito è infinito.”²¹⁷

Sulla base delle rovine della macchina precedente, sorge così un impero, pensato in netta opposizione alla macchina territoriale primitiva. Risultato di una riuscita eliminazione dei codici del passato e della stabilizzazione di una nuova struttura sociale, costituita dal processo di decodificazione e ricodificazione, la macchina dispotica è definita dai due autori di *L'anti-Edipo* come una macchina paranoica.

Non si possono che riportare nuovamente le parole direttamente utilizzate da Deleuze e Guattari per l'elaborazione di questa concezione di macchina paranoica:

“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. [...] Si direbbe che l'antica complementarietà 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.”²¹⁸

²¹⁷ G. DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, in *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996, pp. 165, 166.

²¹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 217.

Il corpo pieno non è più il corpo della terra, ma il corpo del despota o corpo di Dio. Non vi è più la molteplicità dei flussi che scorre libera, tutte le diverse diramazioni che questi potevano prima intraprendere, ora convergono tutte in un unico grande flusso, entro un'unica unità.

Non è che le alleanze e le relazioni di filiazione non esistano più, ma sono state fortemente modificate in quanto accordate sul grande paranoico che ordina da fuori e dall'alto, su una linea che si erge verticalmente. Proprio perché fuori e separato dal resto della tribù, il despota attua una surcodificazione. Ogni flusso è destinato a piegarsi al cospetto della macchina statale.

Non vi è più alcuna scrittura grafica o alcun gesto riconciliatore, la voce non canta più al teatro della crudeltà, l'occhio non osserva più lo spettacolo del dolore, la mano non si dedica più ad una scrittura sul corpo danzante. Tutta la catena ora dipende da un oggetto che da essa si è staccato e che ha riformulato il piano di consistenza del mondo selvaggio, facendo spazio ad un ordine nuovo in cui tutti i segni sono a lui subordinati. L'occhio non vede più, non scruta più in profondità alla ricerca di qualcosa di misterioso, ma si limita a leggere. La funzione dell'organo-occhio diventa quella di leggere la legge comandata dal despota.

Attorno al desiderio di far crollare la legge, alla cui lettura l'occhio è obbligato, si è aperta una questione alquanto intrigante che riguarda l'involontaria conseguenza di tale volontario desiderio.²¹⁹

Questo aspetto della legge è legato alla libertà del suo accadere e questa è anche la sua comicità: non si è mai pronti a qualcosa di fronte al quale si dovrebbe essere preparati. Ma se l'umorismo collegato alla legge, di cui lo stesso Deleuze riconosce la presenza, è ciò che dà consistenza alla legge stessa attraverso il paradosso, questo al contempo altro non è che la perdita di ogni sua consistenza. La storia del pensiero della legge necessita di una precisa concezione critica e per l'ennesima volta, Deleuze ci mostra qui come la produzione di nuovi concetti derivi anche dal confronto con autori che già si sono cimentati con tale questione.²²⁰

²¹⁹ Cfr. Il processo stocastico espresso nella formula di Bartleby in F. ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique*, in *Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di E. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1998, p. 335.

²²⁰ Cfr. "Bartleby, o la formula" in Deleuze, *Critica e clinica*. Deleuze coinvolge numerosi personaggi concettuali che propongono diverse interpretazioni della legge (da Kafka allo scrivano Bartleby).

È interessante capire in che modo Deleuze intenda la critica della legge: il suo è un modo completamente nuovo rispetto a quello messo in pratica da altri autori a lui precedenti:

“Né criticismo, né decostruzione, né denuncia, la critica a cui Deleuze fa riferimento è forse quella del processo attraverso il quale la legge manifesta la propria vanità: un processo di evanescenza.”²²¹

Il criticismo a cui si fa riferimento in questo passo è sicuramente quello di kantiana memoria, in questo caso la critica della legge coincide con la sua stessa insaturazione. Su questa subordinazione della legge ad un giudizio che la sovrasta, è stata prodotta un’analisi estremamente attenta da parte di J.-L. Nancy²²², operazione però che si ritiene essere fallita.

Il secondo senso della critica, quello decostruttivo o distruttivo, è quello operato da J. Derrida²²³. Il suo intento, mosso da un’esigenza filosofica, è quello di decostruire il diritto con il principio di giustizia.

Il senso di denuncia della legge invece, prevede una sottomissione della legge alla sua stessa debolezza, ma è difficile credere che la legge si autodenunci non lasciando più nulla di essa. Per Deleuze, criticare la legge significa stabilire una necessità, ovvero quella di uscire dalla legge per capire effettivamente che cosa essa significhi.

L’invito dell’autore francese è quello di leggere la legge, ma non come avviene nella macchina dispotica, in cui l’occhio si piega alle norme senza porsi alcuna domanda. La lettura della legge deve essere una lettura cosciente, una lettura critica nel senso che si deve porre al di fuori di essa, affinché questa non diventi un nulla vano.

In *Conversazioni*²²⁴ Deleuze parla di statuto paradossale della legge, proprio perché la critica della legge ne rivela il paradosso: la legge ha come un segreto ed è quello di essere costitutiva di un piano di trascendenza. Ciò che tormenta Deleuze, non è il fatto che ci sia una legge giuridica, psicoanalitica, antropologica o scientifica e che questa sia un’esigenza dell’uomo nata per spiegare un fenomeno attraverso qualcos’altro²²⁵; ma il

²²¹ L. DE SUTTER, *Deleuze e la pratica del diritto*, cit., p. 48.

²²² Cfr J.-L. NANCY, *Lapsus iudicii*, in *L’imperativo categorico*, trad. it. di F. Palese, Besa, Lecce 2007.

²²³ J. DERRIDA, *Forza di legge, Il “Fondamento mistico dell’autorità”*, trad. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 64.

²²⁴ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*.

²²⁵ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell’espressione* (sulla mistificazione della legge), trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 210, 211.

vero enigma per il filosofo è comprendere come funzioni la legge e in generale che cosa essa produca:

“La cosa importante è in effetti il piano di organizzazione che essa costituisce e che attraversa la molteplicità delle pratiche per ordinarle secondo il criterio di una mancanza.”²²⁶

È in *Mille piani* che Deleuze e Guattari si riferiscono alla legge indicandola come *Compars* e al piano di organizzazione con cui essa direttamente lavora. Essa non solo organizza il molteplice, ma lo mette in ordine limitandone o addirittura impedendone la libera proliferazione.

Con l’instaurazione della legge nel sistema, si avverte la prima forma di Imperialismo, quello del Significante. Non si è già entrati nel periodo storico in cui l’imperialismo è quello di Edipo, ma questo dominio del significante è già restrittivo nei confronti di un desiderio che non osa più desiderare, perché è solo desiderio del despota.

Il corpo dei barbari non viene più marchiato come avveniva con i selvaggi, ma la macchina dispotica si assicura che essi non vadano ad ostruire la produzione della macchina statale e lo fa attraverso un sistema di controllo.

Si attiva in questo modo un sistema del terrore che sottopone ogni uomo all’ordine sociale e si instaura un sistema organizzato di punizione, che non è più castigo del corpo, dolore della carne, ma debito infinito, rispetto della legge. Da un mondo di molteplicità, di nomadismo e tribù mobili si procede verso un’unica struttura, quella statale:

“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.”²²⁷

Lo Stato dispotico effettua due movimenti: il primo è quello di deterritorializzazione con il quale si sostituisce alla macchina territoriale e ai suoi codici; il secondo è quello di riterritorializzazione di un nuovo corpo pieno – non quello della terra, ma quello del

²²⁶ L. DE SUTTUR, *Deleuze e la pratica del diritto*, cit., p. 49.

²²⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 221.

despota – che mantiene alcuni tratti della macchina primitiva, trattenendoli nella nuova surcodificazione.²²⁸

Così vi è la creazione di una nuova iscrizione, con il cui il corpo despota, attraverso l’emanazione delle sue leggi, diventa l’unico vero detentore del potere di produzione e quindi unico vero agente produttivo. Sul nuovo corpo pieno monumentale, sul corpo del despota o corpo di Dio, il movimento del debito viene reso infinito e da qui deriva la creazione di una struttura dispotica che si mantiene grazie a rappresentazioni e credenze. Per la rappresentazione imperiale, in cui il despota è posto al di fuori della tribù e su un piedistallo dal quale dall’alto controlla il suo popolo o il suo Stato, le stesse dinamiche famigliari assumono un significato diverso. Abbiamo già visto come nella macchina dispotica alleanza e filiazione subiscano delle modificazioni e questo è chiaramente riscontrabile nel caso dell’incesto:

“Per questo l’incesto del despota è duplice, in virtù della nuova alleanza e della nuova 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.”²²⁹

Il re prima sposa la sorella, poi la madre che è madre di tutta la tribù. Questo matrimonio con la principessa-sorella e di seguito con la madre-regina persegue un fine particolare, ossia quello di mantenere intatta nel tempo la macchina dispotica.

Dapprima c’è un’uscita dalla tribù data dal legame con la sorella, evento che crea uno stacco dalla precedente macchina territoriale. Successivamente, il rientro nella tribù offerto dalla relazione con la madre e quindi lo stacco dalla macchina primitiva non è più dato dalla diversità delle linee laterali delle diverse alleanze, ma dalla temporalità. Tra il figlio-re e la madre-regina corre infatti una generazione ed è proprio questo fenomeno a rendere diretta la filiazione, la quale era prima solamente estesa.

Deleuze e Guattari, però, osservano che l’incesto regale barbarico non è affatto una liberazione dei flussi da parte del despota, non vi è alcuna libertà di produzione del desiderio. È cambiata la rappresentazione, ma sempre di rappresentazione si tratta.

²²⁸ Cfr. A. SCERBO, *Il divenire in Deleuze-Guattari. La resistenza alla macchina astratta di surcodificazione*, Emmebi Edizioni, Firenze 2015.

²²⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 225.

Persistono infatti rimozione e repressione che non fanno altro che rendere la rappresentazione imperiale barbarica ancora più lontana dalla produzione desiderante.

Potremmo dire che qui si intravede un Edipo primitivo, che all'epoca storica dei selvaggi ancora non esisteva. Da un non-Edipo ad un Edipo delle origini. Nella macchina primitiva il mondo era tutto *socius* e la molteplicità era libera, non ancora schiacciata. Con l'arrivo dei barbari, con la rivoluzione del piano sociale, politico ed economico, vengono posti i primi mattoni per la costruzione del grande regno di Edipo.

Ma per far sì che si passi completamente all'Imperialismo di Edipo, serve un passo ulteriore: l'interiorizzazione del debito infinito. Se infatti, nella macchina dispotica il debito si riversa solo nei confronti del corpo despota o corpo di Dio, nella macchina sociale che si va a strutturare, il debito verrà vissuto come debito interiore.

Non si tratta solo di essere in costante difetto rispetto ad una figura esterna e/o astratta, ma all'interno di un processo di soggettivazione l'uomo arriva a sentire dentro di sé il suo essere eternamente in debito. L'interiorizzazione del debito sostituisce Edipo-despota con Edipo-soggetto. Nasce la triangolazione edipica mamma-papà-figlio tanto promossa dalla psicoanalisi e questa produzione del soggetto e di uno spazio a lui interiore, dà vita ad un nuovo rapporto che l'Io intrattiene con il mondo.

La terra primitiva, un tempo spazio libero e nomade di intrecci di flussi, ora non è altro che pezzo di terreno di cui si può avere o meno il diritto di possesso. Si ha a che fare con uno spazio interiore e privato, è la proprietà privata. È la macchina dei Civilizzati.²³⁰

4.3 La macchina assiomatica capitalistica

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.

La macchina capitalistica civilizzata, in *L'anti-Edipo*, G. Deleuze, F. Guattari

²³⁰ *Microcorso sull'anti-Edipo di Deleuze e Guattari*, Marco di Napoli, <https://www.youtube.com/watch?v=mT9t6J6PLZ4>.

Nel suo sviluppo, lo Stato sperimenta i suoi limiti e attraverso il mercato e la proprietà privata cerca di sfondare i suoi confini per ampliare i suoi territori. La terra entra così in un gioco di possessi, proprietà e quindi diviene a sua volta oggetto nel grande mercato di merci.

Si assiste ad una trasformazione dello Stato, che da istituzione guidata da un re o da un despota, diviene un'organizzazione governativa di cui le classi dominanti fanno uso per il loro governo.

Inizialmente emerse come determinazioni dello Stato stesso, le classi appaiono nel *socius* in forme diverse, etichettandosi già come classi dominate o classi dominanti e in questo secondo caso, non fanno altro che servirsi dello Stato stesso per il loro mantenimento e la loro tutela. Si verifica una fase di latenza per lo Stato, che vede sorgere al suo interno una nuova potenza che allo stesso tempo lo modifica e lo rende più ipocrita.

Nell'analisi di Deleuze e Guattari questo fenomeno risulta essere la conseguenza di un "fallimento dei codici"²³¹. Se inizialmente infatti, lo Stato si accontentava di coprire le vecchie codificazioni e di utilizzarle come mattoni per una nuova surcodificazione per mano del despota, ora sente il bisogno di inventarne di nuovi. La grande surcodificazione del corpo del despota o corpo di Dio si rivela essere una codificazione minore rispetto a quella che farà soccombere lo stesso sovrano attraverso una decodificazione di portata maggiore. Con l'avvento della macchina capitalista come nuova forma di *socius* rimane la presenza di un tiranno, ma questo non si incarna più nel potere di un singolo, quanto piuttosto in forme parzialmente democratizzate e ideologicamente interiorizzate.²³²

La forma sociale nuova ora richiede anche dei codici nuovi, che sono la merce e il denaro. Servono nuovi eventi per il processo di decodificazione: scambi, nuove proprietà, mezzi di produzione, flussi di lavoratori, forza lavoro. Si legge in *L'anti Edipo*:

"Lo Stato non può più accontentarsi di surcodificare gli elementi territoriali già codificati, ma deve inventare codici specifici per i 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

²³¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 246.

²³² Marco di Napoli, *Microcorso sull'anti-Edipo di Deleuze e Guattari*, <https://www.youtube.com/watch?v=mT9t6J6PLZ4>.

di lavoro; conciliare il danaro commerciale con il danaro fiscale; reinsufflare ovunque dell'Urstaat nel nuovo stato di cose."²³³

Gli intrecci dei flussi di denaro, dei mezzi di produzione e delle proprietà scorrono intrecciandosi fra di loro in modo contingente e da questi incontri nasce il Capitalismo. È quindi da mettere a tacere la questione attorno all'arrivo di questa forma di *socius*, che per i due autori non ha soppiantato la forma precedente arrivando impetuosa nella vita degli uomini cambiando le loro vite e il loro concetto di desiderio. Non è stato il capitalismo a dissolvere il sistema feudale precedente e a distruggere la macchina dispotica, ma è stata la stessa struttura verticale, gerarchizzata, con a capo un sovrano a soccombere e questo è avvenuto a causa della sua stessa logica di funzionamento.

A differenza infatti dei barbari, che impetuosi hanno decostruito l'intero sistema della macchina primitiva territoriale, arrivando come un lampo a ciel sereno e fondando lo Stato, la produzione della macchina capitalistica ha visto una vera e propria preparazione attuarsi lentamente nel tempo. Vi è stata, potremmo dire, una sorta di avvento, di attesa dello stesso capitalismo, al quale tuttavia il corpo del despota non era preparato.

Ecco perché il tempo della macchina capitalistica è diacronico, a differenza di quello della macchina barbarica che è sincronico. La decodificazione generalizzata della macchina-capitale avviene sui flussi con lo scopo di attuare una deterritorializzazione massiccia.

Tuttavia, il vero problema non è tanto la decodificazione che spaventava i selvaggi e che poi, nel tempo, si è tramutata nel timore vissuto anche dai barbari. La novità della nuova macchina consiste nel fatto che dopo la decodificazione, segue una particolare codificazione, definita come "assiomatica".

Quando abbiamo analizzato le sintesi operate dalla macchina desiderante, non abbiamo potuto fare a meno di introdurre brevemente la nozione di "rizoma" e di come il modello da esso derivante si opponga in maniera radicale al modello arboreo criticato da Deleuze e Guattari.

È in particolar modo in *Mille piani* che i due autori francesi traggono un bilancio filosofico di tutte le trasformazioni storico-sociali avvenute dai movimenti del '68 fino alla restaurazione della società capitalistica. Tutte le modificazioni avvenute in quegli

²³³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 246.

anni si sarebbero verificate proprio a partire dalla stessa capacità metamorfica del capitalismo.

È in questa trasformazione della società capitalistica che Deleuze e Guattari inseriscono nelle loro argomentazioni l'assiomatica del capitalismo facendone un'analisi intelligente da un punto di vista concettuale e analitico.

Dall'elaborazione di una nuova ontologia scaturiscono poi, sul piano della filosofia politica, tutta una serie di nuovi concetti. Trovano in questo modo il senso della loro costruzione anche un insieme di critiche che si scagliano contro la filosofia moderna e la fondazione teoretica dello Stato come complesso di istituzioni, che hanno trovato modo di esprimersi all'interno della dimensione politica.

La critica allo Stato è sicuramente un elemento indiscutibile nella filosofia politica di Deleuze ed è legittimata dal fatto che egli consideri la macchina statale come la macchina depositaria della sovranità, caratterizzata da un'insita razionalità.

Il concetto-chiave per la lettura ontologica della filosofia deleuziano-guattariana è quello di Rizoma, unico concetto in grado di rendere il senso della realtà. Il modello rizomatico si contrappone alla logica dominante del pensiero moderno, quella strutturalmente gerarchizzata che prolifera come un vegetale dal basso verso l'alto. L'energia dei movimenti rizomatici si esprime e si espone attraverso un diffondersi anarchico su un piano puramente orizzontale.

Nella proliferazione fra diverse superfici, non vi è un Essere, non vi è un Divenire, ma ci sono tanti divenire, molteplici divenire che si esprimono mediante linee di forza che non trovano alcun senso se non in quello di attuare il potenziale energetico contenuto nel rizoma stesso.²³⁴

Risuona qui l'esigenza di un corpo che si vuole senza organi, un corpo privo dell'organizzazione di un organismo complesso che cattura la vita e la fa rientrare in una logica di gerarchie. L'energia del rizoma distrugge ogni vita identificata e individuale, è vita impersonale e pre-individuale, la cui unica identificazione è con l'energia potenziale stessa.

²³⁴ G. RAMETTA, *Assiomatica del capitalismo*, Lezioni su Deleuze e il passaggio da *L'anti-Edipo* a *Mille piani*, Padova, Maggio 2021.

In *Mille piani* si legge chiaramente come il rizoma si attui solamente attraverso la sua libera espressione su linee, in cui non vi è alcuna indicazione di direzione, alcuna legge che guida il suo sviluppo.

L'albero rispetta un'articolazione e gerarchizza la crescita delle sue foglie come fossero calchi; il rizoma invece non assomiglia ad un calco, ma è come carta. Questa similitudine si trova nelle prime pagine del secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia*, in cui fin dall'introduzione del nuovo concetto, i due autori rendono esplicita la differenza fra qualcosa che si limita ad essere un calco e qualcosa che invece diviene sfondo per il reale. La carta, infatti, è come una sperimentazione del piano immanente della realtà ed è disposta ad aprirsi completamente su un piano di consistenza diverso, libero.

Tuttavia, il rizoma non è opposto al solo modello arborescente:

“In questo senso, si tratta di un modello che non è alternativo soltanto a quello dell'albero, ma anche a quello della struttura. Anche la struttura deve infatti consentire l'identificazione di posti e di caselle, magari per evidenziare che in alcuni punti il posto resto vuoto.”²³⁵

Il pensiero nomadico di Deleuze si incontra-scontra in continuazione con i confini, con i territori e la mappatura del suo pensiero trova l'attualizzazione della sua potenza in una vera e propria Geofilosofia, destinata a destare curiosità e scalpore non solo nel periodo che segue i grandi movimenti degli anni '60 in Francia, ma anche ai giorni nostri.

Scriva ancora Deleuze – è inevitabile riportare direttamente la chiarezza con cui esprime tale concetto: “Principio di cartografia e di decalcomania: un rizoma non è soggetto alla giurisdizione di nessun modello strutturale o generativo.”²³⁶

La diffusione del rizoma procede in un modo che lo lascia libero, ovvero ad una velocità infinita. Se infatti la dispersione e la proliferazione di questo, avvenisse in modo diverso e quindi finito, il modello rizomatico si annullerebbe. Laddove infatti, la velocità si determina in una velocità finita e quindi in una velocità che decelera e che subisce rallentamenti, il modello su cui la proliferazione della potenza ricade sarebbe quello dell'albero. Solo il modello arborescente, o comunque un modello che sia organizzato da

²³⁵ G. RAMETTA, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e giurisprudenza*, cit., p. 54.

²³⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 48.

una gerarchia o struttura ben definita, prevede che la dispersione di una qualsiasi energia venga regolata dal controllo delle velocità:

“In un libro, come in ogni cosa, ci sono linee di articolazione o di segmentarietà, strati, territorialità; ma anche linee di fuga, movimenti di deterritorializzazione e di destratificazione. Le velocità comparate di scorrimento derivanti da queste linee comportano fenomeni di ritardo relativo, di viscosità, o al contrario di precipitazione e di rottura. Tutto questo, le linee e le velocità misurabili, costituisce un *concatenamento*.”²³⁷

È chiaro poi che, quando la potenza a velocità infinita si attualizza nella materia, non è più visibile l'originaria velocità rizomatica. I molteplici divenire non sono più evidenti, laddove si sono effettivamente stabilizzati e quindi formati.

Anticipando questi dubbi attorno alla percezione della velocità con cui i molteplici divenire proliferano nelle superfici del piano di immanenza, Deleuze compie una distinzione concettuale fra il virtuale e l'attuale.

Quando si prendono in analisi questi due elementi, è da ricordare che non si esce mai dalla pienezza del reale: il processo con cui dal piano del virtuale si passa a quello dell'attuale ha sempre a che fare con il reale. Questa conclusione si trae dal fatto che la differenza che causa l'attualità del processo, è sempre una differenza interna alla realtà e mai esterna. Il rizoma si dispone sul piano virtuale e in quanto espressione della potenza, non si espone mai visivamente in quanto tale. L'esplicazione della potenza attraverso la sua espressione nel piano dell'attuale è invece qualcosa di visibile, ma la differenza fra i due piani è legata in entrambi i casi al Reale.

Quando Deleuze si confrontava con la filosofia di Leibniz, parlava di potenza in tali termini:

“La potenza in sé risulta atto, è l'atto della piega.”²³⁸

Questo significa che la differenziazione dell'idea – la sua esplicazione – non toglie nulla all'idea differenziata – l'idea espressa. L'esplicazione e l'espressione sono la stessa cosa,

²³⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 38.

²³⁸ G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), cit., p. 27.

l'attualizzazione della potenza, la cui energia scorreva ad una velocità infinita sul piano del virtuale.

Kantianamente parlando, potremmo definire il piano virtuale come il piano dell'idea, idea di divenire, idea di molteplicità. Insomma, per esprimerci banalmente, basterebbe dire che nella realtà non si ha mai a che fare con il rizoma in senso puro trascendentale, ma sempre e solo con forme di attualizzazione del rizoma che contengono in sé tutto il suo potenziale anarchico.

Capire tutto questo è propedeutico alla comprensione della critica che Deleuze rivolge al sistema Stato: il rallentamento della velocità infinita, catturata dalle diverse forme istituzionali che limitano non solo la velocità, ma l'intera espressione della potenza rizomatica, danno luogo ad una serie di stratificazioni.

Le stratificazioni si inseriscono all'interno di uno spazio preciso e occupandone la superficie in modo organizzato, creano sovrapposizioni di strati che una volta irrigiditi, formano la struttura gerarchica ordinata. Nasce lo Stato-strato:

“Allora, se lo Stato è innanzitutto strato, ciò significa che lo Stato si pone in posizione di trascendenza rispetto al piano d'immanenza istituito dal rizoma; [...] esso è una formazione di tipo reattivo, le cui forze traggono alimento dall'energia potenziale sprigionata dai divenire molteplici del rizoma, bloccata e immagazzinata dallo Stato, e riconvertita da quest'ultimo in funzione disciplinare e regolativa rispetto ai flussi costitutivi del piano rizomatico d'immanenza.”²³⁹

Il rizoma si articola così in diverse istituzioni e il controllo di queste è gestito dal potere sovrano. In questo modo ogni istituzione risulta essere come una stratificazione e ognuna di queste stratificazioni forma insieme uno Stato-strato.

Il concetto di rizoma crea un particolare rapporto con lo Stato e nella lettura che ne fa Deleuze, il problema che tormenta la relazione dello Stato con il diritto risiede proprio nel rapporto che il modello rizomatico istituisce con le stratificazioni.

Il rizoma attualizza sé stesso in una proliferazione dalla velocità infinita, ma allo stesso tempo si attualizza nei diversi strati attraverso velocità rallentate e relative. In questa

²³⁹ G. RAMETTA, Deleuze interprete di Hume, cit., p. 57.

seconda espressione, il rizoma determina la sua potenza che prima era pura intensità trascendentale.

Tuttavia, nelle diverse determinazioni relative con cui il rizoma si attualizza, non vi è nulla di fisso, ma anzi rimane la possibilità di de-stratificazione. Questo aspetto è fondamentale nella filosofia di Deleuze, perché sottolinea tutta la potenza del modello rizomatico, che attraverso una sua riattivazione, rimane sempre aperto a continue modificazioni e in grado di stravolgere la legge.²⁴⁰

È evidente come la proposta di Deleuze e Guattari sia quella di produrre delle linee di fuga nel piano, che facciano in modo che il rizoma non venga in qualche modo catturato e organizzato in una struttura.

È all'interno dello Stato-strato che, venuta a mancare la molteplicità verso cui dirigere il desiderio, l'unica unità verso cui esso è incanalato è un'istituzione sociale, quella della famiglia. Nella forma capitalistica viene meno la trascendenza della macchina dispotica e le nuove immagini sociali che vengono prodotte dai flussi decodificati e assiomatizzati, si piegano sulle immagini famigliari. Tutte le figure si ricongiungono e si schiacciano su un'unica grande unità, la triangolazione mamma-papà-figlio. Tutte le serie rientrano nella triangolazione edipica.

Il regime capitalistico non fa altro che ridurre tutto al simulacro edipico. È qui, dice K. Polanyi²⁴¹, che si verifica la trasformazione del desiderio da potenza produttiva a desiderio della repressione del debito.

Nella macchina dei civilizzati la colpevolezza e la depressione sono sentimenti utilizzati con scopi precisi dalla macchina-Stato, diventano strumenti di contagio. Se nella macchina territoriale e in quella dispotica, la famiglia era uno stimolo per l'investimento sociale del desiderio, nella macchina capitalistica essa agisce come mortificazione, come mancanza e vuoto. Il mondo dell'interiorità del soggetto è completamente trasformato, l'uomo non tende più verso la scoperta del fuori, del mondo esterno, ma è completamente e disastrosamente investito, in tutta la sua interiorità, dall'ideologia economica e lo stesso desiderio ne subisce le conseguenze.

²⁴⁰ Ivi, p. 59.

²⁴¹ Cfr. K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2010.

Nel loro progetto filosofico, Deleuze e Guattari oppongono alla macchina statale capitalistica, una macchina nuova: la macchina da guerra²⁴².

Ciò che i due autori vogliono fare, non riguarda l'elaborazione di un programma politico, non ha nulla a che fare con l'organizzazione di una rivoluzione politica. Il loro intento è quello di tracciare le caratteristiche specifiche della macchina da guerra, in grado di slegarsi dalle leggi date per assodate e da tutte le schematizzazioni astratte a cui si deve fare riferimento per la fondazione delle diverse istituzioni, di cui lo Stato stesso fa uso per mantenersi intatto.

Insomma, non si tratta della definizione dei particolari di una macchina futura, il cui avvento soppianterebbe la macchina capitalistica dando finalmente spazio a tutta una serie di normative nuove.

Da questo punto di vista, mi sento di dire che Deleuze e Guattari si discostano dal pensiero marxiano della lotta di classe e della futura imposizione della classe del proletariato sulla classe dirigente. È come se la catena della dominazione venisse in un certo qual modo spezzata. Grazie alla macchina da guerra così definita per i suoi tratti rivoluzionari così lontani dalle altre forme e apparati di potere, la logica del dominio smette di funzionare:

“In effetti, la proposta di un'apologia della produttività spontanea, contenuta nei due volumi, si oppone nettamente alle analisi marxiane del regime di produzione come ciò che sempre implica una dominazione di classe. [...] In questo senso, la proposta micropolitica contenuta nei due testi, con il rifiuto del principio pratico dell'organizzazione degli interessi di classe che essa comporta, è da considerarsi realmente un'alternativa all'opzione comunista.”²⁴³

Deleuze e Guattari sostengono che lo Stato sia al servizio del regime capitalista e in ragione di ciò, sferrano una critica al liberismo o neoliberalismo, laddove si crede nell'illusione che il capitalismo possa vivere senza la regolazione dello Stato.

Ad allinearsi con questa critica è anche il già citato Polanyi, studioso di storia e sociologia economica. Secondo quest'ultimo infatti, le società nazionali e l'economia globale non sono in grado di organizzarsi secondo le logiche naturali e spontanee del libero mercato.

²⁴² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 485.

²⁴³ I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser e Marx*,

<http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/177-isabelle-garo-foucault-deleuze-althusser-a-marx.html?jij=1650630838807>.

Tuttavia, mentre Polanyi non dirige la sua critica al capitalismo in quale, ma ad una delle sue interpretazioni economico-politiche, ovvero a quella liberista, la critica scagliata da Deleuze e Guattari è diretta proprio al Capitalismo di per sé.

Il mercato non è in grado, per l'autore di *La grande trasformazione* (1944) di auto-regolarsi e se lasciato libero da una regolazione per mano dello Stato, porterebbe addirittura alla perdita di tutte le risorse e di tutti i beni, con possibili crolli economico-sociali devastanti per il sistema.

In *L'Anti-Edipo* si affronta la questione della lotta per la presa del potere e si afferma che lo Stato ha la funzione di bloccare i flussi e le tendenze schizofreniche che derivano dallo stesso capitalismo.

Il capitalismo sprigiona i flussi rivoluzionari che lo Stato continuamente placa e taglia, mettendoli a tacere. Motivo per cui, si sostiene che la distruzione dello Stato non comporta la distruzione del capitalismo, perché oltre ad essere la regolazione di tutte le logiche del mercato della società capitalistica, è la macchina che si occupa direttamente di spegnere possibili focolai rivoluzionari che farebbero fallire lo stesso capitalismo.

Lungi dal desiderare l'eliminazione dell'apparato statale a favore di un'anarchia politica, che riconduca ad uno stato di natura e che riporti l'essere umano ad un essere non-civilizzato, lo scopo di una ricerca attenta attorno all'origine e alle logiche del Capitalismo è quello di cogliere i compiti negativi e positivi di ciò che Deleuze indica come Schizoanalisi.

Il vero processo rivoluzionario contro le tutte le forme di potere, che si pretendono assolute, riguarda prima di tutto la distruzione dell'io, dei suoi presupposti e dell'idea di un inconscio rappresentato come piano astratto della produzione desiderante.

Di qui il compito negativo della schizoanalisi di cui parla Deleuze:

“Il compito della schizoanalisi è di disfare instancabilmente l'io e i suoi presupposti, di liberare le singolarità prepersonali ch'essi rinchiudono e rimuovono, di far scorrere i flussi ch'esse 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 macchine desideranti che investono ognuno e lo raggruppano con altri.”²⁴⁴

²⁴⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 416.

Se quindi il primo compito della schizoanalisi ha come fine la distruzione delle stratificazioni dell'inconscio, vi è un secondo compito derivante da tale distruzione e che ha una funzione descrittiva, ovvero quella di cogliere tutte le caratteristiche della produzione desiderante e della sua attualizzazione nel reale.

Questo secondo compito non è però l'ultimo, perché una volta che i caratteri pre-individuali, intensivi e molecolari della produzione desiderante siano stati analizzati, vi è un ulteriore passaggio da svolgere.

Il terzo compito della schizoanalisi, compito positivo, riguarda i rapporti che si vengono ad instaurare fra la produzione desiderante e la produzione sociale e quindi anche con gli apparati di potere:

“L'investimento schizofrenico è tale da sottoporre il desiderio, nonché le macchine sociali sulle quali è innestato, ad un procedimento dispersivo, deterritorializzante e decodificante. [...] Lo schizofrenico non è antisociale, bensì rivoluzionario a livello dei propri investimenti molecolari, in quanto tratta gli insiemi molari come materiali per la propria sperimentazione. D'altra parte, il rivoluzionario si riconoscerà grazie alle operazioni, propriamente schizofreniche, che non smettono di deterritorializzare gli apparati molari di potere.”²⁴⁵

C'è da prestare attenzione a non leggere qui in maniera *naïve* le parole di Deleuze e Guattari. Il rivoluzionario non deve essere confuso con il grande eroe schizo, come fosse un criminale pazzo che fa saltare il capitalismo. Si tratta piuttosto di capire il possibile tradimento di una rivoluzione che vuole mantenere gli investimenti paranoici, ovvero quelli produttori le assiomatiche capitalistiche che incorporano in sé i limiti, senza dirigersi mai verso il fuori.

Si hanno quindi due tipi di investimento, quello reazionario e quello rivoluzionario.

L'investimento reazionario è quello paranoico edipico, in cui all'interno del triangolo familiare, i genitori non sono altro che dei limiti. È qui che la psicoanalisi tradizionale subentra con le sue interpretazioni dei casi clinici.

Se per la disciplina psicoanalitica un soggetto paranoico può riuscire a guarire, per Deleuze tale soggetto diviene invece un narcisista nevrotico e paranoico. Il soggetto paranoico subordina la produzione desiderante molecolare all'insieme molare e consegna

²⁴⁵ P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 162.

alle masse e ai grandi insiemi tutta una serie di apparati di inquadramento che reprimono le stesse macchine desideranti.

L'investimento compiuto dal soggetto schizo è invece un investimento rivoluzionario, in cui le figure sono evanescenti e si presentano nel reale come singolarità. Pensiamo ai romanzi di Proust, alla descrizione che viene data di "persona": si parla di "occhio di Albertine"²⁴⁶ e non della persona Albertine. Si avvertono solo le vibrazioni prodotte e i flussi decodificati e ricodificati che si dirigono verso le linee di fuga. Gli stessi amori che vengono raccontati, non sono amori figurativi, ma sono qualcosa che sfugge continuamente e scorre da una superficie all'altra.

Qui è tangibile la concezione dell'arte deleuziana, un'arte della possibilità, perché si possano creare delle linee di fuga. È come l'arte pensata da Marcuse: arte come utopia.²⁴⁷

L'invito quindi, è quello di investire all'esterno, al di fuori, verso il mondo, verso il caos, verso il cosmo. In questo senso la filosofia dell'avvenire è una filosofia dell'evento, aperta all'accadimento di qualcosa che viene da fuori. Grazie al fuori, ogni forza può essere affetta da un'altra e ogni intreccio trova la possibilità di attuare la sua potenza. "Si tratta di un fuori più lontano di qualsiasi mondo esterno e da qualsiasi forma di exteriorità, quindi infinitamente più prossimo".²⁴⁸

In questo modo Deleuze stabilisce una sorta di equivalenza tra il dispiegamento e il ripiegamento e il fuori più lontano diviene ciò che è più prossimo, il dentro più intimo.

Il più lontano è il dentro del fuori e questo Deleuze ce lo aveva già indicato quando ha introdotto il tema della Vita, una vita impersonale percepita come esterna e interna a noi stessi.²⁴⁹

In questo senso la filosofia dell'avvenire e del Reale deleuziana è anche filosofia della possibilità, a cui lo stesso Deleuze nel suo percorso di vita non può rinunciare, tanto da arrivare ad affermare, con Rimbaud: "un po' di possibile sennò soffoco".²⁵⁰

Il desiderio è rimosso 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

²⁴⁶ Cfr. M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swan, All'ombra delle fanciulle in fiore, I Guermites, Sodoma e Gomorra, La prigioniera, Albertine scomparsa, Il tempo ritrovato*, edizione integrale a cura di G. GRASSO e P. PINTO, Newton Compton editori, Roma 2020.

²⁴⁷ Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, a cura di G. Jervis, Einaudi, Torino 2001.

²⁴⁸ G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, Paris (1986), cit., p. 116.

²⁴⁹ R. ESPOSITO, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 143, 144.

²⁵⁰ G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2* (1985), Ubulibri (1989), p. 190.

*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.*

G. Deleuze, *L'Anti-Edipo*

CONCLUSIONE

Sperimentare in Gilles Deleuze è qualcosa che non ha più a che fare con l'ascesa verso un mondo trascendente, che si colloca in una dimensione extra-terrena.

L'esercizio di sperimentazione di un pensiero che non si vuole più dogmatico consente al filosofo la continua creazione di concetti, a discapito di tutte le idee e le strutture che da sempre l'uomo ha riconosciuto come modelli a cui aspirare.

In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze scrive:

“Non esistono concetti semplici. Ogni concetto ha delle componenti e si definisce a partire da esse: il concetto ha dunque una cifra. È una molteplicità, sebbene non sempre una molteplicità si presenti come concettuale. Non ci sono concetti a una sola componente: anche il primo concetto, quello da cui una filosofia comincia, ha numerose componenti, poiché la filosofia non deve necessariamente avere un inizio e anche quando ne determina uno, deve aggiungervi un punto di vista o una ragione.”²⁵¹

Il decostruttivismo di Deleuze non è rivolto solo a tutte le filosofie che cercano un *archè* posto in un mondo parallelo o al di fuori dell'immanente realtà.

Il distacco della filosofia deleuziana si verifica anche nei confronti dei pensieri passati che focalizzano la loro analisi verso la profondità della terra.

Ciò che interessa a Deleuze sono le superfici e gli intrecci che sul piano di immanenza consentono l'espressione dell'intensità dei corpi.

Abbiamo visto come il corpo di cui il filosofo francese si occupa, è un corpo senza organi, un corpo svuotato dalla pesantezza di un'organizzazione gerarchica che va a regolare ogni funzionamento delle sue diverse parti.

L'imprigionamento in forme determinate di un corpo che si vuole libero è ciò contro cui lotta una filosofia dell'evento come quella deleuziana.

L'incontro della potenza con il corpo è qualcosa che costringe l'uomo alla sperimentazione del limite, momento di avvicinamento dell'individuo al crudo e duro Reale con tutta la sua intensità. È come l'esperienza distruttiva vissuta da Iperione: il

²⁵¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. ARCURI, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002, p. 5.

dolore provocato dalla morte dell'amata, ma allo stesso tempo, l'incontro devastante con la verità della vita, che per lui non è affatto la perfezione collocata al di sopra delle stelle, né tantomeno la profondità della sapienza. L'evento inaspettato e improvviso che Iperione ha sperimentato riguarda il suo incontro con la Bellezza nel mondo, nell'immanenza, nel Reale.

“Ho veduto una sola volta l'unica, colei che la mia anima cercava, e la perfezione che noi collochiamo al di sopra delle stelle, che noi allontaniamo sino alla fine del tempo, questa perfezione l'ho sentita presente. Era là, questo essere supremo, là nella sfera della umana natura e delle cose esistenti. [...] Conoscete il suo nome? Il nome di ciò che è uno e tutto? Il suo nome è bellezza.”²⁵²

L'evento irrompe in una vita, in un corpo senza organi -che non è il corpo fisico del soggetto- e libera i flussi.

Corpo vuoto, ma al contempo pieno, corpo improduttivo e nello stesso istante, anche sempre ributtato nel processo di produzione.

A far saltare i sistemi di regolazione e tutto ciò che pretende di cristallizzare un ente in una struttura fissa è la macchina.

Le macchine e i loro flussi non accettano di essere costrette a sottoporsi ad un ordine e a nessun tipo di logica di rappresentazione. Le macchine di produzione o macchine desideranti sono macchine-energia e la molteplicità è una loro caratteristica essenziale.

Per tale ragione la critica di Deleuze e Guattari si indirizza alla psicoanalisi e alla rappresentazione dell'uomo che da essa deriva.

Ciò che Deleuze e Guattari non accettano più è il fatto che il desiderio sia stato piegato e manovrato verso un'unica unità: la famiglia. La logica borghese-famigliare costruita sul triangolo mamma-papà-figlio ha permesso ad un certo tipo di *socius* di strutturarsi e ad una sua particolare logica -quella della codificazione assiomatica- di mettere radici nel profondo del suolo.

I flussi nomadi vorrebbero territori liberi da scoprire e sui quali poter scorrere ed esprimere tutta la loro intensità e potenza.

²⁵² F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a cura di G. V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 73-74.

Con l'Imperialismo di Edipo i flussi e le macchine desideranti non vengono che bloccati e ad ogni deterritorializzazione segue una ricodificazione che ricade in un territorio controllato, non libero e organizzato da significanti e da leggi.

Nella territorializzazione di uno spazio non c'è nulla di sbagliato e la storia, nella sua interezza, mostra come sia cosa innata nell'uomo esplorare nuovi territori e spostarsi da una superficie all'altra alla ricerca dell'ignoto.

Nel *socius* dei selvaggi, la terra è forma primitiva d'iscrizione e fonte originaria di produzione. Con la macchina dispotica la scrittura cambia e il suolo subisce la marcazione dei codici. In questo modo si modifica anche la relazione che l'uomo ha con la terra stessa e con il proprio corpo.

Deterritorializzare e riterritorializzare, quindi, è un evento naturale legato alle contingenze della storia che è storia universale. Ciò che per Deleuze e Guattari però è da decostruire è tutta una strutturazione della società capitalistica che è il risultato di un'operazione di assiomatizzazione dei codici. La loro proposta, infatti, consiste nell'attuare un processo di schizoanalisi in grado di liberare ogni flusso incatenato da leggi, facendo sì che si instaurino nuovi rapporti fra macchine desideranti e *socius*.

La filosofia nomade di Deleuze, il suo pensiero dell'immanenza è sicuramente una sfida. Non è facile abbandonare la logica assodata e obbligata dalla società e dare voce ad un desiderio rivoluzionario.

In questo senso ritengo che il lavoro deleuziano sia illuminante, perché vuole liberare tutta l'intensità dei flussi e dei corpi spingendoli a scorrere senza limitazioni.

L'invito a pensare ad un corpo senza organi, ad un evento che irrompe nel reale portando l'uomo a vivere un'esperienza quasi auto-distruttiva, un piano di immanenza che non significhi credere ad un mondo trascendente ma che è piuttosto credere nel mondo in cui ci si ritrova a vivere, con le sue forme, con le sue macchine, con i suoi flussi è difficile da accettare, ma è sicuramente una nuova possibilità che ci viene offerta per fare filosofia e vivere nel mondo.

“Deleuze si orienta così verso un pluralismo dei problemi inseparabile da una nuova concezione dell'oggetto filosofico.”²⁵³

²⁵³ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, Una filosofia dell'evento*, trad. it. di F. Agostini, ombre corte, Verona 1998, p. 31.

Poiché pensare, per Deleuze, significa sperimentare e problematizzare, noi uomini, in quanto tali, non dobbiamo smettere di farlo.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GILLES DELEUZE*:

- G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti (1953-1974)*, a cura di D. BORCA, Einaudi, Torino 2007.
- G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione (1968)*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina editore, Milano 1997.
- G. DELEUZE, *Logica del senso (1969)*, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975.
- G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica (1970)*, Guerini, Milano 1991.
- G. DELEUZE, *Il freddo e il crudele (1971)*, trad. it. di G. de Col, Se, Milano 1996.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo (1972)*, trad.it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore (1975)*, Quodlibet, Macerata 1996.
- G. DELEUZE, *Deux regimes de fous. Textes e entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Parigi 2003.
- G. DELEUZE, *Pourparler (1977)*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.
- G. DELEUZE, *Conversazioni (1980)*, a cura di C. PARNET, Ombre Corte, Verona 1998.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani (1980)*, trad.it di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- G. DELEUZE, *L'immagine-movimento (1983)*, Ubulibri, Milano 1984.
- G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2 (1985)*, Ubulibri (1989).
- G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, Paris (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002.
- G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco (1988)*, trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.
- G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione (1991)*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2006.

- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. ARCURI, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002.
- G. DELEUZE, *Critica e clinica* (1993), trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996.
- G. DELEUZE, *L'abecedario di Gilles Deleuze*, a cura di C. PARNET, DeriveApprodi, 2014.
- G. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, a cura di S. PAOLINI, SE, Milano, 2015.

*Si citano soltanto le opere effettivamente consultate per la stesura del presente elaborato.

ALTRE OPERE CONSULTATE:

- A. BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004.
- M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, trad.it di F. Ardenghi, il Saggiatore, Milano 2018.
- E. V. DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, ombre corte, Verona 2017.
- L. DE SUTTER, *Deleuze e la pratica del diritto*, trad. it. di L. Rustighi, ombre corte, Verona 2011.
- A. DI CIACCIA, intervento al Convegno “*Simbolo, metafora, linguaggio*”, inedito, Roma 1996.
- J. DERRIDA, *Forza di legge, Il “Fondamento mistico dell'autorità”*, trad. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002.
- R. ESPOSITO, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.
- M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.
- S. FREUD, *Casi clinici*, edizione digitale, Bollati Boringhieri, Aprile 2013.
- S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Gianni, a cura di S. MISTURA, Einaudi, Torino 2010.
- S. FREUD, *Il piccolo Hans*, a cura di M. A. MANCINI, trad. it. di M. Marcacci, Testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano 1994.

- S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. di M. T. Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Tretti, a cura di R. COLORNI, Bollati Boringhieri, Torino 2021.
- S. FREUD, *L'Uomo dei lupi. Dalla storia di una nevrosi infantile*, trad. it. di G. Agabio, Einaudi, Torino 2014.
- S. FREUD, *Ossessione, paranoia, perversione. L'uomo dei topi, il presidente Schreber e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1988.
- S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio del piacere*, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2019.
- M. GHILARDI, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2017.
- A. GIULIANO, *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte o politica?*, Ombre Corte, Verona 2011.
- P. GODANI, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. VOLPI sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a cura di G. V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 2016.
- E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. FAILLA, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1912-1928), Einaudi, Torino 1976.
- K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), *Per la critica dell'economia politica*, Lotta comunista, 2009.
- J.-A. MILLER, *Una lettera del Seminario XVI. Da un Altro all'altro*, nel numero 65 de *La Psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, 2019.
- J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, trad. it. di A. Sciacchitano, a cura di ANTONIO DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2014.
- J. LACAN, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio, 1957-1958*.
- J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959, 1960)*, trad. it. di M. D. Contri, a cura di A. DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2008.

- J. LACAN, *Il seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-1963.*
- J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi,* Einaudi, Torino 2003.
- J. LACAN, *Il Seminario. Libro XIII Il transfert 1960-1961,* testo stabilito da Jacques-Alain Miller, a cura di A. Di CIACCIA, Einaudi, Torino 2008.
- J. LACAN, *Il Seminario. Libro XXIII Il Sinthomo 1975-1976,* Astrolabio, Roma 2006.
- J. LACAN, *La lettera rubata,* in *Altri Scritti,* testi riuniti da Jacques-Alain Miller nell'edizione italiana a cura di A. Di CIACCIA, Einaudi, Torino 2013.
- J. LACAN, *Il seminario XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971),* Einaudi, Torino 2019.
- J. LACAN, *Il seminario. Libro XIX ...o peggio,* a cura di J.-A. MILLER, Einaudi, Torino 2020.
- J. LACAN, *La significazione del fallo, 1958.*
- J. LACAN, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud, 1957.*
- J. LACAN, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi, 1958.*
- S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi,* Einaudi, Torino 2014.
- E. R. LEACH, *Critica dell'antropologia (1966),* trad. franc., Paris 1968.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale,* Paris 1958.
- T. LONG, *Pherecrates's Savage. A footnote to the Greek Attitude on the Noble Savage,* The Classical World, 1978.
- S. MARCHESONI, *Il mezzo secolo deleuziano. Leggere oggi differenza e ripetizione,* Mimesis, Milano 2019.
- H. MARCUSE, *Eros e civiltà,* trad. it. di L. Bassi, a cura di G. Jervis, Einaudi, Torino 2001.
- M. MAZZOTTI, *Il desiderio al di là dell'Edipo. Una lettera del Seminario VI. Il desiderio e la sua interpretazione di Jacques Lacan,* NeP edizioni, Alberobello 2017.
- J.-L. NANCY, *Lapsus iudicii,* in *L'imperativo categorico,* trad. it. di F. Palese, Besa, Lecce 2007.
- C. NEGRI, *Deleuze e il postumano. Corpo e soggetto nella postmodernità,* Orthotes, Salerno 2020.
- F. PALOMBI, *Jacques Lacan,* Carocci editore, Roma 2019.

- R. PANATTONI, *Altitudo. Perché l'essere umano desidera elevarsi?*, il melangolo, Genova 2019.
- K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2010.
- M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swan, All'ombra delle fanciulle in fiore, I Guermantes, Sodoma e Gomorra, La prigioniera, Albertine scomparsa, Il tempo ritrovato*, edizione integrale a cura di G. GRASSO e P. PINTO, Newton Compton editori, Roma 2020.
- G. RAMETTA, *Assiomatica del capitalismo, Lezioni su Deleuze e il passaggio da L'anti-Edipo a Mille piani*, Padova, Maggio 2021.
- G. RAMETTA, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- J. RANCIÈRE, *L'affect indécis. Entretien avec Patrice Blouin, Élie During et Dork Zabunyan*, in "Critique", 692, 693, Gennaio-Febbraio 2005.
- M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.
- M. RECALCATI, *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Feltrinelli, Milano 2017.
- M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.
- W. REICH, *La funzione dell'orgasmo. Dalla cura delle nevrosi alla rivoluzione sessuale e politica*, trad. it. di F. Belfiore, Il Saggiatore, Milano 2010.
- R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015.
- A. SCERBO, *Il divenire in Deleuze-Guattari. La resistenza alla macchina astratta di surcodificazione*, Emmebi Edizioni, Firenze 2015.
- D. P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, trad. it. F. Scardanelli, a cura di R. CALASSO, Adelphi, Milano 2007.
- SOFOCLE, *Edipo re*, a cura di L. CORREALE, Feltrinelli, Milano 2013.
- S. ŽIŽEK, *Organi senza corpi*, trad. it. di M. Grosoli, a cura di R. CERENZA, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- F. ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique, in Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di E. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1998.

- F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, trad. it. di Fabio Agostini, ombre corte, Verona 1998.
- *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, a cura di M. IOFRIDA, F. CERRATO, A. SPREAFICO, Clinamen, Firenze 2008.
- *L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. VANDONI, E. REDAELLI, P. PITASI, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2014.

SITOGRAFIA:

- <https://www.nicoloterminio.it/psicoanalisi-psicoterapia/psicoanalisi-lacaniana/lacan-il-nome-del-padre-e-il-significante-fallico.html>.
- <http://www.psychiatryonline.it/lezioni-su-lacan>.
- <https://www.giuseppesalzilla.it/lo-stadio-dello-specchio-come-formatore-della-funzione-dellio-1936/>.
- <http://www.lapsicoanalisi.it/jacques-lacan/>.
- CAYCE'S LAB, <http://www.kainowska.com/sito/corpi-senza-organi/>.
- IL MANIFESTO, *Deleuze-Foucault, così vicini così lontani*, <https://ilmanifesto.it/deleuze-foucault-cosi-vicini-cosi-lontani/>.
- S. FREUD e C. G. JUNG, <https://www.differenzatra.it/differenza-tra-freud-e-jung/>.
- *Caso clinico del piccolo Hans (1908)*, http://www.nilalienum.it/Sezioni/Bibliografia/Psicoanalisi/Freud_CasoClinicoHans.html.
- *Freud, il caso del presidente Schreber, la paranoia*, <https://www.psicolinea.it/freud-il-caso-del-presidente-schreber-la-paranoia/>.
- *Note sull'Uomo dei lupi: un caso freudiano difficile*, <http://agalmatica.it/2019/11/19/uomodeilupi/>.
- M. KLEIN, *Le origini della psicoanalisi infantile*, <https://oggiscienza.it/2021/03/18/melanie-klein-psicoanalisi-infantile/index.html>.

- I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser e Marx*, <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/177-isabelle-garo-foucault-deleuze-althusser-a-marx.html>.
- *Microcorso sull'anti-Edipo di Deleuze e Guattari*, Marco di Napoli, <https://www.youtube.com/watch?v=mT9t6J6PLZ4>.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio i miei genitori che hanno creduto in me per tutto questo tempo, prima che io iniziassi a credere in me stessa. La loro mano è sempre stata pronta a stringere la mia, nelle gioie e nelle difficoltà per accompagnarmi verso l'obiettivo e non posso che essere grata per tutti i sacrifici che hanno fatto e che continuano a fare per la famiglia.

Ringrazio Filippo S. che ha saputo spronarmi costantemente, facendomi ritrovare ogni volta la grinta che a tratti perdevo lungo il percorso.

Ringrazio i miei amici, quelli veri, quelli che sanno esserci nonostante il frastuono della quotidianità della vita.

Ringrazio il docente Gaetano Rametta, relatore di questa tesi, che mi ha guidato con la propria conoscenza, puntualità ed estrema professionalità nell'elaborazione di questo testo ed è stato ausilio prezioso per il mio avvicinamento alla figura di Gilles Deleuze e allo studio dei suoi lavori.