

SU PSICOANALISI E MARXISMO

DI FULVIO PAPI

Che cosa resta della stagione quando psicoanalisi e marxismo nella loro connessione costituivano un problema teorico importante? Nella prospettiva di una «teoria generale» nulla; dal punto di vista della proliferazione di ricerche che fruttuosamente contaminavano prospettive che derivano dall'una e/o dall'altra tradizione, risultati interessanti, ma naturalmente parziali. La psicoanalisi ha dato luogo a ricerche interne alla sua «ontologia regionale» che hanno trasformato non poco la sua tradizione anche a contatto con una esperienza psico-sociale che è mutata rispetto al quadro fenomenico delle teorizzazioni freudiane. Nello spazio marxista non era possibile riprodurre in un sistema categoriale strutturato i rapporti socio-economici provocati dalla storia del capitalismo, poiché le dimensioni mondiali dell'espansione e delle trasformazioni capitalistiche non consentivano un piano referenziale omogeneo che non fosse eccessivamente generico, e quindi incapace di una conoscenza più analitica di quanto non ci sia ovviamente noto proprio per l'eredità di Marx.

È probabilmente per la realtà di questa situazione che l'interrogare intorno a psicanalisi e marxismo come appartenenti a un «campo teorico» ci riporta a due opere fondamentali, *Eros e civiltà* di Marcuse e *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, entrambi lavori cui oggi si deve guardare con una necessaria distanza storico-critica, e tuttavia con un interesse come a problemi che, in modo diverso da come erano stati posti teoricamente, in qualche modo ci riguardano.

Già nel 1936 quando furono pubblicati nell'esilio parigino (dove si era trasferito dalla Germania nazista l'*Institut für Sozialforschung*) gli studi di Horkheimer, Fromm, Marcuse ed altri, si poteva parlare di un rapporto tra psicanalisi e marxismo. L'analisi sociale di Horkheimer sulla famiglia porta nettamente al segno marxista, in particolare dalla *Ideologia tedesca* di Marx e Engels. La famiglia viene considerata come una istituzione fondamentale, attraverso il veicolo della sua educazione autoritaria, della riproduzione sociale. Basta leggere una sola proposizione dello studio di Horkheimer per rendersi conto di questa duplice presenza: «Il sistema relativamente stabile di abitudini inculcate che si trova negli uomini di una determinata epoca e classe; il modo in cui si adattano attraverso procedimenti psichici consci e inconsci [...]». Le parole «classe» e «procedimenti inconsci» mostrano da sole la prima combinazione sociale di marxismo e psicoanalisi, ma nelle citazioni noi troviamo Engels, Marx e Freud. La «parte sociologica» di Erich Fromm è costruita in larga parte sui principali testi freudiani. Nella «parte di storia delle idee» di Herbert Marcuse che prende in esame i temi della libertà e della autorità dalla Riforma alla sociologia di Pareto (in relazione, nel quadro dell'opera, alla famiglia) Marx è citato per quanto riguarda il primo libro del *Capitale*, *L'ideologia tedesca*, la *Miseria della filosofia* e altresì il *Che fare?* di Lenin. Non compare invece Freud. Ma l'insieme di questi studi e di queste inchieste comincia a produrre una ibridazione tra marxismo e psicoanalisi: un clima intellettuale che appartiene ai «francofortesi». Sarà infatti proprio Herbert Marcuse con la sua opera *Eros e civiltà*, una ventina di anni dopo a proporre una sintesi teorica tra marxismo e freudismo che sarà fondamentale nella cultura occidentale per quasi vent'anni tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Settanta. Le tesi dell'opera di Marcuse possono

facilmente essere rievocate: dominante è il «principio di prestazione». La civiltà capitalista mette al primo posto (negli anni in cui scriveva Marcuse) la prestazione lavorativa con le sue misure quantitative relative al salario e alla riproduzione del capitale. Il lavoro come elemento coatto e necessario per i soggetti che lavorano e per la riproduzione capitalistica che determina le finalità e le forme sociali. L'essere umano (non dimentichiamo che Marcuse giovane ha ritenuto il *Dasein* heideggeriano la fondazione necessaria della antropologia marxista) non ha una «natura» propria: assume la forma e il carattere che sono consentiti dalle sue relazioni sociali. Sullo sfondo vi è certamente il tema della alienazione del giovane Marx. Ed è proprio a questo livello filosofico che si stabilisce l'incontro con Freud. Il principio di prestazione – dominante nel rapporto capitalistico di produzione – è la distruzione della dimensione dell'eros come spontanea realizzazione antropologica. L'eros conduce nella direzione della felicità, la prestazione spegne l'eros nella sua forma originaria come realizzazione della vita. Al fondo dell'analisi di Marcuse vi è una interpretazione della fondamentale opera di Freud *Il disagio della civiltà*. Va detto che l'interpretazione di Marcuse, proprio per la sua contaminazione con la dimensione dialettica del marxismo, conduce il testo di Freud fuori da quello che era il suo perimetro teorico. Per Freud le società riescono ad esistere secondo scopi, ordini, riconoscimenti, cioè secondo una disciplina sociale, solo perché ogni società ha una sua struttura simbolica, un insieme di leggi che reprimono necessariamente la spontanea ridondanza dell'eros. Questa repressione della struttura antropologica desiderante è per Freud del tutto necessaria per non permettere la disgregazione di ogni forma sociale in una conflittualità che può richiamare quella della dimensione naturale in Hobbes prima della alienazione della libertà di ognuno nella legge dello stato necessaria e riconosciuta da tutti. In Freud la personalità dell'individuo deve formarsi attraverso l'interiorizzazione dei comandi sociali (l'educazione e la legge) che limitano la pulsione erotica degli individui e senza la quale si creerebbe una situazione ingovernabile di conflittualità. Al contrario la necessità di una dimensione repressiva dell'eros garantisce l'ordine sociale e, nel caso di personalità straordinariamente dotate, la pulsione erotica ha un processo di sublimazione dell'eros che diventa il motivo di varie forme di creatività simbolica. Questo, pressappoco, era lo sfondo che Marcuse aveva in mente. L'inserito marxista che muta la concezione di Freud è nella interpretazione storico-sociale della repressione che non viene considerata come propria di ogni civiltà, ma in modo specifico della società capitalista che vede nella prestazione umana del lavoro e nella relazione sociale configurata dal salario la necessità immanente della riproduzione allargata del capitale. L'uomo (è piuttosto ovvio notare che tutto il discorso di Marcuse è nella collisione tra l'uomo freudiano e l'uomo storico marxista) non può avere come fine una vita governata dalla idealizzazione della modernità capitalista, compresa l'idea di libertà, ma una vita in cui possa avere luogo la realizzazione dell'eros. Quindi il fine della vita umana è la felicità. Rispetto al freudismo c'è una identificazione storico-sociale della necessità della repressione, rispetto al marxismo non c'è una complessiva filosofia della storia che avrebbe dovuto restaurare, con l'ultimo capitolo capitalista, la libertà dell'uomo. Sostituire il fine della libertà con il fine della felicità mutava la dimensione del tempo, la libertà si consegnava a un processo storico di liberazione, la felicità come fine della propria vita poneva un problema di conseguimento del fine ora, adesso. Le conseguenze di questa mutazione di prospettiva erano di grande rilievo. L'una consisteva nella critica globale di una vita sociale che reprime il desiderio della felicità. La seconda consiste nel fatto che la rivolta contro questa deprivazione non ha un interprete che assuma dimensioni storiche (la tradizionale figura del «partito» nella tradizione marxista) e quindi trasferisca a livello politico e secondo una scansione temporale l'originaria opposizione. Non c'è una dialettica storica orientata, un soggetto storico, c'è invece un sapere, il sapere dell'opera mar-

cusiana per una contestazione qui e subito dell'insieme di elementi che costituiscono la vita sociale. Gli effetti storici della diffusione dei temi di Marcuse si fecero sentire in aspetti plurali della vita sociale: nell'educazione familiare, nella liberazione dai secolari tabù sessuali con l'affermazione di un «diritto naturale» al piacere, nella scuola e nell'Università che funzionano secondo una interpretazione autoritaria e repressiva del sapere e della sua diffusione. La contestazione sociale si diffondeva così a un livello collettivo rispetto alla tradizionale dialettica di tradizione marxista che aveva il suo luogo privilegiato nella fabbrica fordista. Chiunque sarebbe stato in grado di riconoscere le forme e i livelli della repressione cui era assoggettato. Questa prospettiva allargava il quadro del conflitto sociale ma alla sua base veniva a mancare una forza collettiva, e quella che doveva essere una contestazione globale finiva col diventare una somma di individualismi.

L'altra opera che ho ricordato, completamente differente nella sua origine culturale e nei suoi obiettivi critico-costruttivi, è *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, pubblicato in Francia all'inizio degli anni Settanta. Marcuse aveva alle proprie spalle l'antropologia storica hegeliana, lo Heidegger di *Essere e Tempo* attraverso cui dava «fondamento» antropologico alla concezione marxista della storia. Nel caso di Deleuze e Guattari alle spalle vi è la cultura francese anti-accademica degli anni Trenta: fondamentale la figura di Bataille, con la sua concezione dello «spreco» inteso come libero gioco erotico della vita opposto al legalismo concettuale di tradizione hegeliana; il teatro del corpo di Artaud; la sociologia del sacro e della religione. Per quanto riguarda la contemporaneità, l'opera di Deleuze e Guattari risente direttamente dell'analisi strutturale del modo di produzione capitalistico che viene da Althusser; sono certamente presenti gli studi di Foucault che mettono in risalto le relazioni che esistono tra le teorie – in questo caso la psichiatria – e le forme di potere sociale. Si avvertono echi di Lacan, ma la sua costruzione viene percepita allo stesso livello del freudismo tradizionale.

L'anti-Edipo è un'opera teoricamente relativamente complessa con una forte capacità di invenzione semantica e di metaforizzazione di lessici che appartengono ad altre discipline culturali dominanti nello stesso periodo. Quindi, oggi, con qualche difficoltà di lettura. Dal punto di vista degli effetti Deleuze e Guattari radicalizzano la dimensione libertaria di *Eros e Civiltà*: il corpo senza organi è la catastrofe immanente ad ogni normalizzazione sociale. Il marxismo viene considerato come il sapere concluso del capitalismo come forma produttiva che ha una propria struttura indefinitamente ripetibile. La psicoanalisi di tradizione freudiana è imputata di circoscrivere la relazione che vi è sempre tra le macchine desideranti, il corpo, il desiderio e le forme sociali esistenti, nelle dimensioni della famiglia monogamica occidentale dominata secondo il modello freudiano dalla dimensione dell'Edipo. Cioè dall'amore del bambino per la madre in competizione con la figura paterna e, in seguito, l'accettazione della figura paterna come dimensione di una legalità che è l'anticipazione nel quadro familiare della repressione sociale. Freud, sostengono gli autori, circoscrive quello che è il drammatico impatto tra la struttura sociale e il corpo degli uomini come insieme complesso di desideri in quello che viene chiamato il «segreto familiare». In questo senso la teoria psicoanalitica diviene un elemento di normalizzazione sociale, si terapizzano le figure umane in crisi – cioè devastate da una nevrosi – di modo da ricreare loro nella terapia la ripetizione di un loro possibile re-ingresso positivo nel mondo. Il fatto è che – scrivono gli autori –: «Non crediamo più in una totalità originaria né in una totalità di destinazione. Non crediamo più nel grigiore d'una scipita dialettica evolutiva [...]». Cioè non credono più alla elaborazione freudiana del desiderio e alla necessità della sua addomesticazione (l'Edipo) per raggiungere felicemente un equilibrio sociale: «Non c'è evoluzione delle pulsioni che le faccia progredire, coi loro oggetti, verso un tutto d'integrazione [...]».

Il desiderio del bambino può essere detto nel sintagma delle macchine desideranti, cioè di un corpo che, nel suo insieme, è in una relazione di desiderio con gli «oggetti parziali», cioè in una pluralità di direzioni. È la psicanalisi che compie un processo riduttivo delle pulsioni rappresentando in ogni oggetto del desiderio la ripetizione del rapporto tra il bambino, la madre e il padre: «Il bambino, sin dalla più tenera età, ha tutta una vita desiderante, tutto un insieme di relazioni non familiari con gli oggetti e le macchine del desiderio, che non si riconduce ai genitori dal punto di vista della produzione immediata [...]». C'è dunque una «produzione desiderante» che costituisce nella storia degli uomini una «invariante» cui corrisponde «una repressione interminabile» di cui la figura dell'Edipo è solo l'ultima forma adeguata al ruolo umano nella società capitalistica. Se si considera l'Edipo come struttura normalizzante il desiderio, «l'inconscio produttivo» (cioè la modalità desiderante dei corpi) diventerà un inconscio derivato, culturalizzato, che si esprime nel sogno o nel mito. L'Edipo privatizza (nello schema ovvio della famiglia borghese dell'epoca capitalista) quello che è un conflitto strutturale, ineliminabile, tra il desiderio e la forma legalizzata dal mondo quale che essa sia: «Edipo – dicono gli autori – è la svolta idealistica». Freud, riconducendo il problema della sessualità e del desiderio nell'ambito familiare, e quindi circoscrivendo l'ambito della analisi, ha stabilito una temporalizzazione del processo dell'adeguazione del desiderio alla forma sociale o simbolica. Ha cioè tolto la conflittualità che è destinata a ripetersi sempre creando nella «vita» una destinazione necessariamente schizofrenica. Al contrario: «Nell'insieme, le connessioni dalle macchine-organismi proprie alla produzione desiderante fanno posto ad una coniugazione delle persone sotto le regole della riproduzione familiare». I due autori rivendicano per il loro lavoro il senso di «una svolta materialistica» che è la stessa critica all'Edipo e alla neutralizzazione dell'inconscio che ne toglie la produttività indefinita, il che non richiede come terapia la normalizzante forma dell'analisi ma «una pratica corrispondente a una schizoanalisi».

Sono pagine interessanti dell'opera quelle relative all'analisi della repressione del «corpo senza organi e produzione desiderante» nelle società non dominate dalla struttura edipica. Il punto di vista teorico è tuttavia quello di una filosofia della storia dove «il capitalismo è la verità universale nel senso che è il *negativo* di tutte le formazioni sociali: è la cosa, l'innominabile, la decodificazione generalizzata dei flussi che fa capire *a contrario* il segreto di tutte queste formazioni [...]». È un pensiero che riproduce quello celebre di Marx secondo cui la conoscenza della struttura capitalista consente di comprendere tutti gli altri modi di produzione (negli studi preparatori del *Capitale* questo tema è sviluppato storicamente, ma i *Gründrisse* non vi sono citati). L'effetto di questa prospettiva è il giudizio che viene portato agli psicoanalisti che «cercano» la struttura edipica in altre culture come quelle indiane o africane (Ortigues, Parin). Il problema passa per la classica proibizione dell'incesto, che secondo Deleuze e Guattari non è riducibile a una situazione edipica, così che «Edipo, è ancora un modo per codificare l'incodificabile, per codificare ciò che sfugge ai codici, o per spostare il desiderio e il suo oggetto, per tender loro una trappola». L'Edipo è una trappola se viene indagato in altre società come presenza o assenza del modello del desiderio nella forma della famiglia occidentale. In realtà può avere una sua vera reinterpretazione se viene configurato come «lo spostamento del limite che assilla tutte le società, il rappresentante spostato che deforma ciò che tutte le società temono assolutamente come il loro negativo più profondo, cioè i flussi decodificati del desiderio». È però solo la colonizzazione che ha portato nelle società altre l'Edipo occidentale. Al di là di questa costruzione «idealistica» c'è sempre una relazione tra desiderio e campo sociale, irriducibile all'Edipo occidentale: «Sotto gli investimenti consci delle formazioni economiche, politiche, religiose ecc., operano investimenti sessuali inconsci, microinvestimenti che mostrano come il desiderio sia presente in campo sociale [...]». Dal

punto di vista di una riscrittura dell'inconscio rispetto a quello freudiano, siamo prossimi alla concezione di Althusser secondo cui l'ideologia come modalità dell'immaginario è ineliminabile, tesi che a sua volta (oltre la dialettica tra vera e falsa coscienza di Marx) ricorda la dimensione dell'immaginario di Spinoza.

Il tema della interpretazione marxista della società occidentale contemporanea occupa a lungo l'ultima parte del libro. Le fonti essenziali, oltre alcuni studi contemporanei francesi, sono la *Introduzione alla critica della economia politica*, il primo libro del *Capitale* (con accenni al terzo libro) di Marx, e l'analisi del capitalismo monopolistico di Baran-Sweezy. La definizione più sintetica che troviamo è senz'altro questa: «Il capitale è lavoro morto che, simile al vampiro, si anima solo succhiando il lavoro vivente [...]». Dal punto di vista antropologico ci troviamo di fronte a un pensiero totalizzante. Tuttavia il «campo antropologico» sarà abbandonato subito dai due autori che cercheranno di mostrare il funzionamento totalizzante di un sistema che decodifica qualsiasi altra forma di rapporto produttivo-sociale per inserirlo nel proprio «infinito processo di assiomaticizzazione». Con un altro linguaggio potremmo dire che il capitalismo riesce sempre a produrre, anche attraverso le proprie crisi, una storia di se stesso. Va valorizzato nel testo proprio un punto centrale della storia del capitalismo, già accaduto, ma ora la finanziarizzazione della economia ha assunto una dimensione straordinaria e potenzialmente catastrofica. Deleuze e Guattari osservano acutamente: «[...] è un peccato che gli economisti marxisti si limitino troppo spesso a considerazioni sul modo di produzione, e sulla teoria della moneta come equivalente generale così come si presenta nella prima sezione del *Capitale*, senza accordare sufficiente importanza alla pratica bancaria, alle operazioni finanziarie e alla circolazione specifica della moneta di credito [...]». Temi, fra l'altro, che invece erano ben noti ad Hilferding all'inizio del '900.

L'immagine teorica che viene data dal capitalismo è la seguente: i flussi di codice danno luogo a una decodificazione generalizzata di flussi nel capitalismo. Fuori dal linguaggio della teoria della comunicazione, questo significa che il capitalismo riduce uomini, costumi, oggetti tecnici, saperi, conoscenze, comportamenti, desideri alla regola fondamentale della propria riproduzione. Non sono le macchine che hanno interiorizzato nella propria struttura campi di forze a provocare il capitalismo. La direzione è esattamente quella opposta. Rispetto alla assiomaticizzazione di natura scientifica, la vera inevitabile assiomaticizzazione è quella della macchina sociale medesima. Scienza e tecnica come elementi innovativi della vita sociale e della produzione economica sono considerate solo sotto il profilo della redditività di impresa in una storica dimensione del mercato. L'innovazione quindi è condizionata dal saggio del profitto che va visto in considerazione della redditività globale della impresa. È una considerazione che in linea di massima è corretta poiché non c'è innovazione tecnologica sin quando la propria posizione sul mercato, cioè la garanzia della redditività, può essere supplita dal costo della forza lavoro. Un altro tema classico del marxismo, la caduta tendenziale del saggio del profitto, è affrontato con un argomento della più recente analisi marxista. (Baran-Sweezy). Un argine alla caduta del saggio di profitto è dato dall'incremento del plus-valore che si può ottenere dall'apparato «macchinico» in senso lato, poiché non solo il lavoro ma la conoscenza appartengono alla riproduzione del capitale. Il capitalismo è quindi veduto come una macromacchina che condiziona a se stessa ogni possibile flusso autocodificato. D'altro canto: «L'effusione del capitale d'antiproduzione caratterizza tutto il sistema capitalistico». È una posizione che equivale a quella di Althusser sugli «apparati ideologici di Stato» e a livello della conoscenza lo scienziato è «distuttore forzato della propria creatività». Non si può non notare tuttavia in proposizioni come questa la rinascita spuria di un'antropologia umanistica che dovrebbe essere lontana dalle analisi generali.

Una macromacchina organica agisce anche sul desiderio del salariato come del capitalista. Questa è una osservazione relativa alla economia del desiderio che richiama (come del resto avviene) posizioni del grande psicoanalista Reich negli anni Venti. Reich ricordava, anche esaminando la situazione socio-politica tedesca, che un individuo nel proprio comportamento può sbagliare completamente la valutazione del proprio interesse (per es. un operaio votare per un capitalista), ma non sbaglia mai nell'identificare il proprio desiderio, che si forma certamente nel complesso di relazioni sociali, ma è del tutto indipendente dalla propria concreta situazione sociale. Questa considerazione in Deleuze e Guattari è del tutto parallela alla considerazione di Sartre nella *Critica della ragione dialettica* secondo cui è del tutto possibile che si determini un «gruppo in fusione», cioè che un gruppo di individui si identifichi secondo una comune finalità, mentre se si pensa una «classe sociale» in realtà si individua una dimensione seriale. (Le cose tuttavia sono più complesse e in Sartre vi è la contaminazione di un soggetto di tipo fenomenologico con una classica categoria bergsoniana: il mobile – l'immobile, il profondo – il pratico ecc.).

Gli effetti sulla vita sociale di un sistema capitalistico in riproduzione sono visibili sia a livello del senso delle discipline culturali, sia a livello del comportamento. In una società che assioma tutto, la psicoanalisi e l'etnologia, che obbediscono a propri codici, appaiono come funzioni sociali folkloristiche, marginalità rispetto alla potenza determinante della riproduzione sociale. A livello del comportamento morale non esiste alcuna operazione economica e finanziaria che, tradotta nel codice dominante, non liberi il suo carattere inconfessabile (una osservazione che si applica molto bene ai manager truffatori del sistema finanziario internazionale).

Altre caratteristiche dominanti del capitalismo sono la affermazione ovunque della economia monetaria. Non c'è sistema economico sociale, quale che siano le sue origini e i suoi valori, che non si converte in una economia monetaria non appena entra in relazione con forme di capitalismo. Rispetto a quella che è stata la concezione del crollo del capitalismo (per es. in Rosa Luxemburg), Deleuze e Guattari ritengono che l'«assiomatizzazione» capitalistica non sia mai saturata. Il che significa che essi ritengono che il capitalismo sia destinato a una storia indefinita. A questo proposito si deve però fare una obiezione rigorosa. Se il capitalismo ha una storia essa non riproduce sempre la medesima struttura. Entrano storicamente delle variabili che possono avere una enorme importanza. Per esempio la riproduzione allargata del capitale è incompatibile con la conservazione della vita (così come noi la consideriamo) nel pianeta. Questo significa che la condizione del «mercato» è insuperabile storicamente, ma che gli oggetti di scambio sul mercato possono nascere da progetti produttivi ecologicamente compatibili, modificazione della produzione che può essere incentivata da interventi pubblici.

Anche la relazione capitale-forza lavoro così come viene teorizzata da Deleuze e Guattari può dare luogo a critica. Essi infatti ritengono che nella vita sociale il solo residuo che resti sia la dimensione del privato (dove ovviamente avviene la scena edipica della famiglia occidentale). Questa osservazione in linea di massima è corretta poiché noi assistiamo, più che a un processo sociale di privatizzazione, a una omologazione individualistica del sociale. Tuttavia vi è una dimensione «privata» che appartiene all'auto-percezione di se stessi e della propria vita come «proprietà» inalienabile del se stessi. Cosa che non esiste né per gli Stati autoritari né per una concezione teocratica.

Per quanto riguarda la concezione dello Stato, Deleuze e Guattari riprendono i classici temi marxiani e anche leninisti: la struttura dello Stato è omogenea ai processi di assiomatizzazione del capitale. È una situazione storica che appare senza via d'uscita poiché l'esito rivoluzionario diretto da una avanguardia produce una situazione storica in cui l'avanguardia si burocratizza e diventa una nuova e privilegiata classe sociale. Oppure la politica può produrre riforme che tuttavia sono sempre interne alla omogeneità della struttura statale con la «assiomatizzazione»

capitalistica. Anzi, Deleuze e Guattari sostengono che lo stato di tradizione democratica è destinato (in quanto assioma di flussi decodificati) a riprodurre l'*Urstaat*, cioè un regime dispotico. Sono tesi che mostrano un massimalismo intellettuale il quale deriva necessariamente dalla contaminazione dei concetti di struttura e di storia. Nella dimensione storica (anche in quella globalizzata) possono accadere eventi (per es. il crollo del capitale finanziario) che scuotono la struttura, impongono alla politica interventi che erano impensabili precedentemente nel suo ruolo marginalizzato. È, per tornare all'inizio, in questa situazione «chiusa» che si deve comprendere la riproduzione sociale dell'Edipo che non è – dicono Deleuze e Guattari – nella relazione del bambino con la madre, ma «nella testa» del padre, cioè in una idea paranoica di adulto. L'Edipo è la conseguenza di un padre paranoico che riproduce in se stesso i comandi sociali.

Le tesi di Deleuze e Guattari possono essere bene riassunte in questa proposizione: «La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione macchinica: macchina desiderante. Il desiderio è dell'ordine della *produzione*, ed ogni produzione è desiderante e sociale insieme. Noi rimproveriamo dunque alla psicoanalisi di aver schiacciato quest'ordine della produzione, di averlo ripiegato sulla *rappresentazione*». Le macchine desideranti (ovviamente la metafora delle «macchine» sta ad indicare il carattere produttivo del desiderio e la sua irriducibilità ideale che non sia il suo proprio funzionamento) sono sotto il segno della dispersione degli elementi molecolari (cioè vi è sempre desiderio che non può essere localizzato). Nella società contemporanea che (come in altre società) vede la collisione tra il desiderio e le forme sociali, gli psicoanalisti che circoscrivano la dinamica del desiderio nella scena familiare sono «come preti» che tentano idealmente una normalizzazione.

Infine che cosa dice la schizoanalisi? «Nient'altro che un po' di relazioni con l'esterno, un po' di realtà reale». E qui ci troviamo di fronte a una critica aperta alla reinterpretazione psicoanalitica di Lacan e alla sua tripartizione del reale, immaginario, simbolico. Il «reale» va reinterpretato alla luce delle «macchine desideranti». Le macchine desideranti hanno «tre pezzi: i pezzi lavorativi, il motore immobile, il pezzo adiacente; con le loro tre energie, *Libido*, *Numen*, *Voluptas*; con le loro tre sintesi: le sintesi connettive di oggetti parziali e flussi, [...]». E dal punto di vista di un progetto di analisi terapeutica, non si tratta di trovare quali siano le macchine desideranti di qualcuno: «*Non contano tanto le linee di pressione dell'inconscio, quanto al contrario le linee di fuga*. Non è l'inconscio a far pressione sulla coscienza, è la coscienza a far pressione e ad allacciare, per impedirgli di fuggire».

La terapia è in sostanza un processo di liberazione che non deve chiudere l'analisi nel sistema rappresentativo freudiano, ma tenere conto che: «Non esistono macchine desideranti al di fuori delle macchine sociali che esse formano su larga scala; né macchine sociali senza quelle desideranti che le popolano su scala ridotta». Senza entrare in giudizi per i quali mi manca la competenza e l'esperienza, credo di poter dire che la terapia in questo modo è costretta a tener conto, quasi caso per caso, di quali siano gli elementi della coscienza (come introiezione di elementi sociali) che bloccano il flusso delle macchine desideranti. In questo caso l'analisi non dispone di un quadro rappresentativo di riferimento, ma è una impresa che ogni volta deve elaborare se stessa.

Siamo già con questa osservazione nella prospettiva della valutazione dell'opera. Sul marxismo c'è il grave errore dell'appiattimento di una analisi strutturale che ha come referente la forma del capitalismo della rivoluzione industriale sulla storia del capitalismo. La storia del capitalismo ripete, amplia, ingloba nuovi elementi nella sua legge strutturale (la riproduzione allargata del capitale), ma in un processo che vede relazioni sociali, modalità identitarie, forme del desiderio in obsolescenza e altre relazioni sociali, identità, forme del desiderio in trasformazione secondo combinazioni precedentemente inesistenti. Sebbene l'uso del «modo di pensare»

marxista non sia usato in questa direzione, Deleuze e Guattari hanno ragione quando affermano che l'elemento psichico è sempre in relazione con la dimensione sociale e quindi è un problema sempre aperto. In questa prospettiva è anche merito aver considerato (proprio come effetto della loro critica radicale) l'Edipo come fatto storico, relazione psichica di un mondo sociale che è poi quello in cui è stata costruita la psicoanalisi freudiana, che è a tutti gli effetti una «teoria» elaborata con una logica abducente e quindi valida in relazione alla rete di fenomeni che prende in considerazione. È naturale pensare che nella storia delle combinazioni che derivano dalla trasformazione del capitalismo mutino gli elementi fondamentali che caratterizzano l'infanzia, le relazioni parentali, la veicolazione del desiderio, le forme della rimozione. Mutano quindi le modalità delle nevrosi che richiedono, proprio a livello delle terapie, nuove elaborazioni conoscitive, trasformazioni categoriali, nuove concettualizzazioni, e del resto quello che qui è detto in una proposizione costituisce l'immenso continente del lavoro teorico della psicoanalisi contemporanea.

La teoria delle macchine desideranti, della schizoanalisi, ha probabilmente contribuito ad aprire orizzonti che vanno al di là delle riproduzioni della teoria freudiana con al centro la figura dell'Edipo. A me stesso (che sono solo un filosofo) è capitato di sostenere, almeno trent'anni fa, che, nel quadro freudiano, stava realizzandosi un capovolgimento: non erano i bambini che dovevano assumere «la legge del padre», ma era il desiderio dei padri che era in direzione del desiderio dei bambini con un effetto di infantilizzazione sociale diffusa. Considerata nel suo insieme la concezione delle «macchine desideranti» pare molto prossima a una filosofia antropologica che ha la sua positività analitica nel mettere in chiaro che esiste sempre una relazione psichica con forme sociali esistenti (quindi è un problema di teoria sempre aperto). Ma come oggetto filosofico ha (o ha avuto) un suo effetto ideologico che deriva dalla modalità di recepimento sociale prevalente. E questo quadro era certamente dato da un individualismo sociale diffuso che è destinato a elaborare la concezione della schizoanalisi di Deleuze e Guattari come prova del proprio diritto a un anarchismo psichico. Che è una prospettiva diversa dalla concezione marcusiana della felicità come finalità antropologica nel mondo, e tuttavia, in una determinata congiuntura sociale (la massima espansione delle società affluenti nell'Occidente), ha provocato effetti sociali simili.