

BRUNO MORONCINI

SCHIZOFRENIA E PARANOIA: DUE PARADIGMI PER LE SCIENZE UMANE

1) Michel Foucault: le scienze umane, la psicoanalisi e la follia.

Prima di tutto grazie per avermi voluto qui con voi: il vostro invito a partecipare al ciclo di lezioni dell'Irpa è un ulteriore esempio della benevolenza che gli psicoanalisti di scuola lacaniana testimoniano nei miei confronti pur non essendo io un clinico, ma anzi vestendo i panni del filosofo, ragion per cui dovrei piuttosto essere guardato con sospetto. Da sempre la filosofia ha assunto nei confronti della psicoanalisi un certo tono di superiorità come se soltanto attraverso l'esame filosofico questa strana tecnica inaugurata da Freud potesse sperare di assurgere al rango di un sapere legittimo perché fondato trascendentalmente. Forse per il fatto di aver avuto accesso alla filosofia in un momento storico - oggi già le cose sono un po' cambiate - in cui massimo era il bisogno di sottoporre la tradizione del pensiero filosofico ad una radicale e ultimativa decostruzione dei suoi presupposti metafisici e dei suoi esiti politicamente conservatori se non del tutto reazionari, ho da subito pensato che la psicoanalisi facesse parte di diritto di questo movimento di sovversione della posizione filosofica fino al punto di considerarla forse la sua leva principale. Se per me era quindi la psicoanalisi a poter chiamare in giudizio la filosofia e non l'opposto, la conseguenza è stata quella di pormi in ascolto - un ascolto non fluttuante, ma costante e attento - della parola della clinica giacché se la psicoanalisi è anche una teoria scientifica ciò lo deve però al fatto di essere in primo luogo una tecnica di cura, anche se poi clinica e critica, tecnica e teoria, si ritrovano in ultima analisi superate nella sintesi etica, in quel punto cioè in cui la psicoanalisi invade e sconvolge le forme della cultura e della vita e indica la direzione da dare all'esistenza umana: non cedere sul desiderio costi quel che costi, fossero libbre o quintali di carne.

Come spesso accade il tema della lezione di stamattina è stato deciso molto tempo fa e deve molto se non tutto all'improvvisazione e al caso. Esso è il frutto di una immediata e irriflessa reazione alla perentoria ingiunzione di Massimo Recalcati che al momento dell'invito, di fronte ad una mia ipotesi di cui ora non ricordo più il

tenore, dichiarò, non ammettendo repliche, che l'Irpa quest'anno si sarebbe occupato di psicosi, decidendo in tal modo almeno l'ambito in cui avrei dovuto necessariamente muovermi. Poiché accettò le sfide e non mi scoraggio facilmente, gli risposi d'istinto che avrei affrontato un aspetto che forse sarebbe potuto apparire secondario, ma che per me costituiva invece motivo d'interesse, vale a dire il fatto che, mentre per Lacan la forma di psicosi più studiata e di conseguenza più intrigante era sempre stata quella paranoica, per altre, altrettanto importanti, correnti insieme filosofiche e psicopatologiche - da Jaspers a Minkowski, da Foucault a Deleuze - questo posto era stato occupato da quella schizofrenica. Da qui lo strano titolo che leggete sulle locandine: 'Schizofrenia e paranoia: il diverso approccio alla follia tra Foucault e Lacan'.

Ripensandoci nell'imminenza dell'incontro, pur non rinnegando l'intuizione di partenza, ho provato ad aggiustare il tiro, costellando però il cammino che ho intenzione di percorrere di un numero di handicap di gran lunga superiore a quelli che mi ero già procurato dall'inizio. Adesso l'obiettivo è più elevato e anche più difficile: non si tratta più infatti di far vedere la centralità nell'insegnamento di Lacan della psicosi paranoica ricostruendo un percorso che va dalla tesi di dottorato al seminario sulle psicosi, dallo scritto su *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* all'altro seminario, quello sul *sinthome*, ossia su Joyce, da un lato e dall'altro l'importanza della schizofrenia per esempio nel pensiero di Deleuze e Guattari, limitandosi a contrapporre senza ulteriori approfondimenti (e dando alla fine ragione a Lacan non foss'altro che per buona educazione visto il luogo in cui ci troviamo). A partire da ciò su cui si discuteva ieri sera prendendo le mosse dal mio libro *L'autobiografia della vita malata*, e cioè dalla centralità che nella modernità assume la patologia psichica che non è più un accidente che colpisce l'esistenza umana senza tuttavia scalfirla più di tanto in quel che è la sua natura che resta al contrario intatta e continua a far da canone della vita in generale, ma diventa una vera e propria forma-di-vita, un'"anormale normalità" per parafrasare un detto celebre di Kant, si tratta di vedere nelle due grandi famiglie in cui si divide quel che da sempre si chiama la follia - paranoia e schizofrenia - due paradigmi, due forme ideali, due fonti assiomatiche, delle scienze umane, cioè di quei saperi scientifici che nella modernità hanno sostituito le vecchie metafisiche e le antiche morali nella determinazione di che cos'è l'uomo.

C'è un momento che non esiterei a definire 'mirabile' della nostra storia recente ed è quello in cui escono a breve distanza uno dall'altro *Le parole e le cose* di Foucault, gli *Scritti* di Lacan e *La scrittura e la differenza* di Derrida: tutti e tre questi libri che negli ultimi due casi ricapitolano e stabilizzano una ricerca iniziata negli anni precedenti, ruotano però intorno ad un unico tema: il ruolo e lo statuto delle scienze umane all'interno del campo complessivo del sapere. Da questo punto di vista le discussioni sullo strutturalismo, sul linguaggio, sulla scrittura e sulle rotture epistemiche sono tutti modi di circoscrivere teoreticamente e storicamente la costituzione, tutto sommato recente, di un campo del sapere denominato 'scienze umane' sia per determinarne la consistenza e la potenza euristica sia per annunciarne le eventuali metamorfosi se non addirittura la scomparsa. Anticipando che questa problematizzazione delle scienze umane incrocia fino a confondersi del tutto il problema dello statuto scientifico, posto che ce l'abbia, della psicoanalisi, vorrei prendere le mosse dal libro di Foucault: vi si potrà vedere in modo impressionante l'intreccio fra scienze umane, loro tramonto, psicoanalisi e follia.

In base ad una periodizzazione che si ritrova in tutta la prima produzione di Foucault, il ritmo delle rotture epistemologiche e della riformulazione degli archivi del dicibile, vale a dire del pensabile, si snoda pressappoco così: ad un medioevo fatto di corrispondenze e analogie, buffe classificazioni che parificano animali reali e immaginari e pratiche discorsive in cui follia e ragione tendono a scambiarsi i ruoli (un medioevo che giunge fino a Erasmo), segue prima un'età che Foucault chiama classica e che coincide con i trionfi del dispositivo della rappresentazione governato da un cogito dotato di chiarezza e distinzione, poi un'età moderna caratterizzata invece dalla coppia costituita dai saperi dell'uomo e dal soggetto trascendentale kantiano e infine una non meglio precisata contemporaneità la cui cifra specifica è costituita dalla follia - una follia finalmente liberata dalla costrizione della ragione - e dalla finzione - una scrittura letteraria senza la funzione costrittiva dell'autore, impersonale e anonima¹.

Prenderò in considerazione in questa sede solo le ultime due 'età'. Tra il settecento e l'ottocento si assiste ad una svolta decisiva: al posto della tradizione umanistico-letteraria (che ricomparirà nell'ambiente

¹ Mi permetto di rinviare ad un mio saggio in cui affronto questi temi: *Foucault e il pensiero del fuori*, in AA. VV., *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno* (a cura di E. de Conciliis), Mimesis, Milano 2007.

geofilosofico tedesco sotto la dizione 'scienze dello spirito') e dei saperi dell'ontologia moderna (il modello cartesiano della metafisica come radice e tronco e delle scienze particolari come rami) emergono quasi in ordine sparso ma richiamandosi l'un l'altra delle forme di sapere che si declineranno di lì a poco come scienze dell'uomo. Ciò che caratterizza questi saperi è da un lato il tentativo di trattare esperienze e costruzioni specificamente umane con lo stesso rigore scientifico con cui vengono affrontati da Galileo in poi gli oggetti naturali - esiste un'equivalente nel campo dei saperi dell'uomo di quello che è la matematica in quelli della natura? Dall'altro di porre a fondamento di questi saperi un soggetto conoscente che a differenza del cogito cartesiano non debba liberarsi di tutti i contrassegni dell'umano - l'immaginazione, i desideri e addirittura il corpo -, ma al contrario riconosca in essi la base necessaria per diventare un soggetto epistemico degno di questo nome. È qui che si annida il paradosso delle scienze umane: perché dove il soggetto conoscitivo potrà attingere quella conoscenza di sé come di un vivente alle prese con le urgenze del corpo, gli inganni del linguaggio e le necessità della sopravvivenza in un mondo ostile, se non da quegli stessi saperi di cui si accinge a diventare il principio dell'intelligibilità scientifica? Insomma noi potremo conoscerci come soggetti trascendentali del sapere solo attraverso la conoscenza che sapremo ricavare da quei saperi nella cui trama è iscritto ciò che siamo e ciò che possiamo diventare: i saperi della vita, quelli del linguaggio e quelli della produzione, accumulazione e crescita della ricchezza - biologia, linguistica e economia, i nomi propri delle scienze umane.

L'uomo - questa invenzione recente - è contemporaneamente il soggetto e l'oggetto delle scienze umane, è, come dice Foucault, un allotropo sensibile-trascendentale: sensibile perché del tutto oggettivato in una realtà empirica e conoscibile quindi alla stregua di qualsiasi altro fenomeno, ma trascendentale allo stesso tempo perché unico titolare legittimo dei dispositivi - idee, categorie e forme della sensibilità per restare in un lessico kantiano - che abilitano a conoscere. Dallo statuto paradossale delle scienze umane derivano due conseguenze capitali riguardanti l'uomo - l'uomo quale queste stesse scienze contribuiscono a formare: il suo essere in rapporto strutturale con un impensato e il suo cadere sotto la condizione della finitudine. Le scienze umane pongono l'uomo di fronte all'impensato: ma l'impensato non è più Dio o la natura o, come nell'età classica, la follia, l'altro assoluto dalla ragione e dal cogito. L'impensato è tutto ciò

che è umano, costitutivo dell'uomo, ma non ancora trasformato in un contenuto coscienziale. L'impensato è il la vita, il bios propriamente umano, la sfera del linguaggio che ci precede e ci comanda, i modi della produzione della ricchezza che determinano i nostri rapporti sociali, le nostre abitudini e i nostri costumi. L'impensato dell'uomo è l'uomo stesso, il che vuol dire che esso non costituisce più l'ostacolo da togliere al più presto in vista della conoscenza di noi stessi, ma la condizione necessaria per raggiungerla. L'impensato non va dunque prosciugato, ma accresciuto: più si amplia, si differenzia e si parcelizza l'impensato, più aumenta la conoscenza e il controllo di noi stessi, più si raffina l'autodisciplina.

Contemporaneamente però l'accrescimento della conoscenza di noi stessi ci fa cogliere i limiti che ci costituiscono, ci espone alla nostra radicale finitudine. Con questo termine non si vuole intendere da parte di Foucault una generica limitatezza del soggetto umano, una sua carenza o bisognosità originarie alla maniera dell'antropologia filosofica moderna, ma una totale estroflessione di sé nel fuori, vale a dire nell'esperienza selvaggia del linguaggio che confina in questo caso con quella della non ragione. A partire dalla scoperta della finitudine si assiste al prodursi di un doppio movimento: da un lato al formarsi nell'alveo stesso delle scienze umane di due pratiche discorsive che ne comportano il tramonto e con esso anche la fine del loro soggetto-oggetto, cioè dell'uomo. Esse sono l'etnologia e la psicoanalisi, ma al di là di queste generiche etichette Foucault intende propriamente l'antropologia strutturale di Levi-Strauss e la psicoanalisi lacaniana. Dall'altro, se l'inconscio è il nome freudiano della finitudine, al cambiamento di direzione verso di esso che caratterizza le scienze umane e la psicoanalisi: mentre le prime si muovono verso l'inconscio come i gamberi, ossia volgendo ad esso le spalle e producendone lo svelamento come a ritroso, a mano a mano cioè che si procede nell'analisi della coscienza, la psicoanalisi al contrario punta verso la regione dell'inconscio direttamente e deliberatamente. Puntare verso l'inconscio non significa tuttavia limitarsi a scandagliare le tre figure in cui la finitudine secondo Foucault s'incarna nelle scienze umane e che la psicoanalisi permette di chiamare con il loro nome: il Desiderio, la Morte e la Legge-del-Linguaggio, ma più propriamente a oltrepassarle in vista della follia vera e propria, di quella follia che è, come scrive Foucault, «il tormento più invincibile della psicoanalisi» dal momento che è in essa che si danno in un modo insieme manifesto e sottratto, visibile e fuori di

ogni possibilità di conoscenza e di controllo, le forme stesse della finitudine. Ora la follia di cui si parla non è altro che la schizofrenia e quindi l'esperienza schizofrenica, posto che la si possa definire tale implicando il concetto di esperienza necessariamente quello di un soggetto che se ne possa dire titolare - la follia come schizofrenia rappresenta il collasso definitivo di qualcosa come la soggettività moderna -, chiude l'età delle scienze umane, liquida definitivamente l'uomo e si svela *à rebours* come il loro paradigma, ciò che, fosse anche per scongiurarne l'esito, era fin dall'inizio la loro ragion d'essere.

2) Jacques Lacan: la scienza, la psicoanalisi e la psicosi paranoica

Occupiamoci ora di Lacan. In un saggio coevo all'apparizione de *Le parole e le cose* e che s'intitola *La scienza e la verità*, Lacan ha parole di fuoco nei confronti delle cosiddette scienze umane: l'appellativo di scienza umana applicato alla psicoanalisi o anche all'antropologia strutturale di Levi-Strauss gli risuona addirittura come un vero e proprio appello alla servitù, alla ricaduta da parte del soggetto in una sottomissione alla natura da cui si era, d'altronde soltanto in tempi recenti, emancipato. Facendo riferimento al concetto di mentalità primitiva di Lévy-Bruhl e a quello di pensiero prelogico di Piaget, Lacan denuncia in loro la presenza di quello che chiama l'illusione arcaica, vale a dire la volontà di subordinare il soggetto della scienza all'uomo quale lo forma l'evoluzione naturale. In questo senso quella declinazione tutta particolare della psicologia che è la psicoanalisi non è un'antropologia: non lo è perché non stabilisce alcuna relazione fra il pensiero presunto prelogico del bambino e la mentalità presunta animistica del cosiddetto primitivo. Al contrario come il pensiero selvaggio di cui parla Levi-Strauss è un pensiero ultralogico, sebbene di una logica non aristotelica, così l'inconscio è costituito di pensieri e non di affetti disordinati e magmatiche pulsioni, senza tener conto anche del fatto che il bambino, come Freud diceva del piccolo Hans, è già un piccolo filosofo e passa gran parte del suo tempo a produrre teorie che nulla hanno da invidiare a quelle formulate dagli adulti.

In effetti per Lacan, qui del tutto solidale con Foucault, l'uomo della scienza non esiste e non esiste perché per Lacan a non esistere in quanto tali, ossia come scienze, sono proprio le scienze umane stesse. Si dà scienza, sia essa esatta o congetturale, cioè probabilistica - una distinzione che lo sviluppo recente delle scienze fisiche tende a rendere obsoleta -, solo laddove si sia in grado di produrre l'algoritmo, cioè la formula che lega attraverso una funzione

grandezze altrimenti incommensurabili. Si dà scienza insomma ogni qual volta si riesca a ridurre un campo d'esperienza alla combinatoria di un numero discreto di significanti o, come dice Lacan, di 'piccole lettere'. Ora, se c'è bisogno di un soggetto, ossia di un fondamento, di questi tipi di sapere che sono i saperi scientifici moderni, l'unico che si mostrerà adeguato alla loro totale estraneità al mondo della vita a cui peraltro continuiamo ad appartenere, potrà essere solo un soggetto del tutto formalizzato, privato di ogni ancoraggio naturale, ridotto ad una pura capacità rappresentativa. Una tale modalità del soggetto è il cogito quale lo costruisce la riflessione di Cartesio così come si offre soprattutto nelle *Meditazione metafisiche*. Da qui la tesi di Lacan che l'uomo della scienza non esiste giacché ad esistere è solo il suo soggetto - soggetto della scienza o cogito che d'altronde è il soggetto della psicoanalisi nel doppio senso di esserne da un lato l'affare, ciò di cui tratta e di cui si occupa, e dall'altro l'istanza psicologica del cui desiderio essa si fa carico. Il soggetto della psicoanalisi è lo stesso soggetto della scienza ma sovvertito, decentrato e destituito dalla posizione *Maître* che ancora Cartesio gli accordava, dalla dialettica del desiderio.

Tutto questo ha un senso perché ovviamente per Lacan la psicoanalisi ha uno statuto scientifico², è scienza esattamente nel senso in cui si usa questo termine a partire dalla rivoluzione galileiana. Se per Freud la scientificità della psicoanalisi era ancora da riporre nella sua appartenenza alla sfera delle scienze naturali, in particolare la neurologia, nonostante tutte le incongruenze e le difficoltà che tale assimilazione comportava, per Lacan la questione si risolve affidando la scientificità della psicoanalisi alla linguistica strutturale saussuriana. Se quest'ultima riesce nell'impresa di individuare l'algoritmo che

² Probabilmente questa affermazione va smussata: già ne *La scienza e la verità* il problema non è tanto se la psicoanalisi sia una scienza ma quale il suo rapporto con la scienza e la risposta è appunto che l'unico legame sta nel fatto che, come abbiamo visto, il soggetto della psicoanalisi è quello della scienza. Ma se ci riferisce ai seminari tardi la questione cambia ancor più radicalmente. Si veda per esempio questo passo de *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, ossia *L'insaputo che una vista sa va alla morra* e che per il gioco della lettera significante si può anche leggere *L'insuccés de l'Unbewusste est l'amour*, cioè *L'insuccesso dell'inconscio è l'amore*: «La psicoanalisi non è una scienza. Non ha uno statuto di scienza, può solo attenderlo, sperarlo. È un delirio - un delirio da cui ci si aspetta - che rechi una scienza. Campa cavallo! Progresso non c'è, e quel che ci si attende non è necessariamente quel che si raccoglie. È un delirio scientifico, ma non vuol dire che la pratica analitica non debba mai recare ad una scienza. Questa scienza ha tanto minori possibilità di maturare in quanto è antinomica e dall'uso che ne facciamo sappiamo che ci sono rapporti fra la scienza e la logica» (Cfr. *Ornicar?4 La trasmissione della psicoanalisi*, Marsilio, Venezia 1979, pp. 26-27). Dove si ribadisce tuttavia il rapporto che intercorre fra il delirio - paranoico? - e la scienza.

rende intellegibile il linguaggio - la formula del segno che al di là di ogni ipotesi metafisica e/o naturalistica pone in rapporto la serie dei significati o rappresentazioni mentali e quella dei significanti o fenomeni sonori -, e se la psicoanalisi è una cura che avviene attraverso la parola e i suoi oggetti - le formazioni dell'inconscio - sono delle costruzioni linguistico-simboliche, allora questa teoria della lingua trasforma una tecnica di cura delle malattie psichiche in una vera e propria scienza psicologica, evitando allo stesso tempo che la psicoanalisi sia risucchiata nell'ambito delle discipline ermeneutico-letterarie.

Tralascierò tutte le modifiche, anche rilevanti, cui Lacan sottopone la teoria di de Saussure per renderla compatibile con i dati dell'esperienza clinica. Ciò che conta adesso è far vedere come, proprio per il fatto di essere una scienza, la psicoanalisi, in nome del campo di esperienza che in tal modo riesce a disboscare o a prosciugare per utilizzare l'immagine freudiana che paragona l'inconscio ai paesi bassi, si rovesci nella destituzione del discorso della scienza e nella sovversione del suo soggetto - che è esattamente quanto si definisce con il nome di 'etica analitica'. Due sono gli effetti della psicoanalisi che alterano dall'interno il discorso della scienza e comportano una revisione della funzione del soggetto: il primo, all'apparenza ovvio ma in realtà non ancora digerito dall'epistemologia scientifica, è la scoperta/invenzione dell'inconscio. Ma dell'inconscio freudiano, ovverossia dell'inconscio come integralmente psichico, fatto di pensieri, cioè di rappresentazioni, esattamente come il campo di cui il cogito cartesiano era il signore - cogitare, per Cartesio, vuol dire pensare, desiderare, volere, sentire, etc. Il pensiero è inconscio e il soggetto quindi è là dove non (si) pensa, se pensare significa qui essere coscienti di sé come di colui che sta pensando.

Il secondo è lo statuto dell'oggetto, di quell'oggetto di cui Lacan nell'ouverture degli *Écrits* dice che in nulla si compenetra con il soggetto del sapere ma semmai lo attraversa spaccandolo irreversibilmente, un oggetto che nessuna estetica trascendentale, dice ancora Lacan, sarà in grado di accomodare sul soggetto. La teoria dell'oggetto 'a' come oggetto-causa del desiderio, oggetto cioè che non sta davanti al soggetto, come un rappresentato, appunto un presentato davanti, ma dietro come un oggetto già da sempre perduto e tale quindi da scavare la mancanza intorno alla quale si costituisce la soggettività, rompe del tutto la simmetria soggetto-oggetto che rappresenta l'asse su cui ruota il rapporto conoscitivo classico - nel

caso di Cartesio e della scienza moderna quello fra il cogito e le sue rappresentazioni, il cogito e le sue *cogitationes*. In tal modo Lacan, facendo leva sulla scienza psicoanalitica, giunge ad isolare il limite del discorso della scienza, vale a dire la saturazione del soggetto: nella misura in cui anche il cogito è una rappresentazione - cogito significa 'cogito me cogitare' - il soggetto è saturato, risolto integralmente nella rappresentazione: niente più eccedenza, niente più desiderio. Ma non era questo l'esito cui nell'introduzione a *Le parole e le cose* perveniva anche Foucault analizzando il quadro di Velasquez *Las Meninas*? Anche lì il trionfo del potere della rappresentazione non era realizzato quando anche il pittore, occhio regale per il quale si squaderna il teatro del visibile, riusciva a trovare posto dentro il quadro attraverso un riflesso, divenendo rappresentazione dentro la rappresentazione, saturando lo spazio, trascinando il fuori dentro, non lasciando insomma più niente di reale al di là della cornice?

Rovesciando una leggenda metropolitana che continua ad avere corso nella cultura contemporanea, per Lacan lo strutturalismo, lungi dal cancellare la funzione soggettiva a favore dell'impersonalità di un sistema di regole formali, è l'unico dispositivo concettuale che nel momento in cui si prende carico di un campo di esperienza o anche di un sapere già costituito, fosse costituito dagli scambi linguistici o da quelli matrimoniali, è in grado di isolare l'istanza soggettiva che gli corrisponde evitando allo stesso tempo o di farla precipitare senza resti all'interno del reticolo strutturale o di situarla in una posizione del tutto esterna ad esso. La prestazione dello strutturalismo consiste per Lacan nel pensare il rapporto fra il soggetto e il sistema (altri direbbero: la sostanza) nei termini topologici di un'esclusione interna. Lo strutturalismo in altri termini evita la saturazione del soggetto cui giunge ineluttabilmente il discorso della scienza, senza essere costretto a collocarlo su di un altro registro ontologico rispetto a quello dell'oggetto di cui si istituisce come il principio di conoscibilità. Lo strutturalismo non colma la mancanza soggettiva, vale a dire quell'elemento difettivo, quel segno meno che indica una grandezza negativa, quel nulla, si potrebbe dire, che tuttavia evita che il soggetto si riduca ad uno degli elementi del sistema. Se ci si pensa lo stesso enunciato che in Lacan articola lo statuto del significante - il significante è ciò che rappresenta il soggetto presso un altro significante - indica la duplicità della funzione soggettiva che per il lato in cui è identificata con il significante fa parte integrante del sistema linguistico, ma per il fatto che il significante si limita ad

esserne il rappresentante ne incarna anche lo scarto, il resto. Il soggetto occupa il bordo del sistema, ne è il dentro-fuori.

Tutta questa elaborazione sulla posizione occupata dal soggetto è il modo con cui Lacan cerca di rendere intellegibile il tema freudiano della *spaltung*, della divisione del soggetto. Una divisione che per il fatto che il soggetto in questione è, come si è visto, quello della scienza si articola come scissione fra le due modalità con cui a partire dal moderno ci si può rapportare alla sfera del sapere: il registro della certezza da un lato e quello della verità dall'altro. D'altronde la prestazione più importante del saggio *La scienza e la verità* consiste esattamente nel mettere in rilievo il carattere causale della verità, cioè il fatto che la verità, in psicoanalisi, fa da causa della posizione soggettiva, non essendo il soggetto nient'altro che l'effetto della combinatoria inconscia del gioco dei significanti. Se ciò mette Lacan in contrasto con quanti, oggi e dall'interno stesso del campo analitico, ritengono obsoleto il concetto della causalità e giudicano pertanto del tutto antiscientifico il continuare a riferirsi ad esso, tuttavia il mantenere ferma la distinzione fra il livello della verità e quello della certezza evita il pericolo cui ancora sottostiamo di veder saturata dal discorso della scienza l'istanza soggettiva, vale a dire il desiderio - un esito da cui non ci proteggono né la trasformazione di tutta la materia in energia né tantomeno i principi di indeterminazione e di azione reciproca o d'interazione.

È a questo punto che entra in campo - ma sarebbe più giusto dire che vi rientra - la questione della psicosi paranoica, giacché Lacan mette in evidenza come il discorso della scienza rigetti proprio la possibilità che la verità funga da causa. Ma rifiutare la verità come causa è la causa - si perdoni il bisticcio di parole - della psicosi paranoica. La conclusione è inevitabile per quanto scomoda e per i tempi che corrono apparentemente reazionaria: il discorso della scienza è paranoico e di conseguenza satura il soggetto esattamente come nella paranoia la *Verwerfung* di un significante fondamentale impedisce al soggetto di assumere quella posizione dentro-fuori che lo costituisce: il soggetto non ha più un significante che lo rappresenti e di conseguenza scade a segno della lingua fondamentale, della lingua di Dio.

Arrivati a questo punto ci sarebbero da chiarire molte cose sulle quali per motivi di tempo non possiamo soffermarci quanto sarebbe necessario: per esempio la strana rilettura che Lacan opera della teoria aristotelica delle quattro cause ciascuna delle quali sovrintenderebbe

ad un campo specifico del sapere o, per dirlo meglio, dei modi del sapere, ciò che una volta avremmo chiamato una visione del mondo. Secondo Lacan la causa efficiente rinvierebbe all'ambito della magia, sostanzialmente alla credenza nell'azione a distanza in cui rientrano ad esempio sintomi come il furto e l'onnipotenza dei pensieri, la telepatia, etc; la causa finale alla religione, quella formale alla scienza vera e propria - algoritmi e formule - e infine quella materiale alla psicoanalisi. Ma materiale in che senso? Che cos'è materiale in psicoanalisi? Come Lacan ha sempre ripetuto materiale è la lettera come luogo reale del significante la cui combinatoria del tutto slegata dagli ordini del senso, ossia dall'immaginario, produce la verità che marchia il soggetto a sua insaputa. E il fatto che sia sempre una lettera, una a minuscola, a designare l'oggetto-causa del desiderio, conferma la tesi generale: la verità legata al gioco del significante o della sua lettera, è causa. Una causa zoppicante ed erratica quanto si voglia - basta vedere le contorsioni e le acrobazie cui costringe il soggetto perché riesca a tenersi in equilibrio sulla corda della vita - ma causa, non mitopoiesi immaginaria.

Nonostante siano passati quasi dieci anni *La scienza e la verità* sembra ancora far tesoro delle tesi esposte nel seminario sulle psicosi: lì la coincidenza concettuale della figura cartesiana di un dio non ingannatore cui ancorare una verità altrimenti irreperibile con quella del dio del presidente Schreber in cui non si può avere più fiducia visto che gli è venuto il desiderio di sodomizzarci è apertamente dichiarata così come è lampante il rapporto del delirio paranoico con quello che è sotteso nel discorso della scienza. Il problema di Schreber è simile a quello di Cartesio: se al primo è capitato di trovarsi a pensare che sarebbe stato bello occupare la posizione della donna nel rapporto sessuale e poi per giustificare un desiderio tanto incongruo a convincersi che era dio che lo voleva costringere ad uno scambio omosessuale, ottenendo in tal modo il tornaconto di non dover attribuire al suo desiderio la voglia di essere una donna ma appunto al desiderio dell'altro e pagando però il prezzo di dover mettere dal lato del torto la fonte di ogni verità e di ogni bene, così al secondo era accaduto di non poter più riconoscere per tali tutte quelle verità cui era abituato a dar fiducia, ma di più a non poter più credere alle autorità, religiose, filosofiche e civili, che di quelle verità si facevano garanti, e aveva attribuito questo desiderio libertino alla volontà perversa di un demone ingannatore, di un genio maligno che aveva preso il posto del dio benevolo dei padri.

Perché è diventato impossibile credere alla verità nei termini con cui essa ci giunge dal passato? Perché nel passato, prima cioè di Bruno e Galilei, prima di Copernico e Keplero, la verità riposava nel reale: risiedeva nelle stelle fisse, incastonate nella volta celeste, e negli astri che, pur muovendosi, disegnavano in cielo una linea circolare, riapparendo, come il sole, sempre allo stesso posto. Reale è - Lacan l'ha ripetuto fino allo sfinimento - ciò che torna sempre nello stesso posto e che quindi risulta inemendabile da qualunque operazione simbolica, che sfugge cioè alla combinatoria significante, ciò che è sempre lì qualunque cosa voi facciate per modificarlo. Il moderno invece ha sfondato l'universo, l'ha infinitizzato: anche la terra, dopo la scoperta dell'America, ha perso definitivamente la sua figura piatta né occupa più il centro del sistema cosmico; gira intorno al sole e il suo moto, come quello dei pianeti, non è più nemmeno circolare, ma ellittico; ogni distinzione fra la terra e il cielo è abolita. A partire da questo è un precipizio: i sensi ingannano, le categorie girano a vuoto, le morali sono provvisorie, gli altri potrebbero essere delle macchine perfette, noi stessi niente più di un sogno, forse sogniamo credendo di esser desti, forse deliriamo e siamo folli, forse siamo nelle mani di un dio crudele che gode ad ingannarci, a farci credere in cose che neppure esistono. Tutto è un imbroglio, tutto è inganno.

Ma se facciamo diventare un simile sgomento metodo, se trasformiamo il dubbio che ci prende sulla falsità di ogni cosa in una meditazione rigorosa, condotta secondo tutti i crismi dell'esame di sé e del proprio pensiero, se disponiamo la sequenza delle *cogitationes* secondo un ordine preciso e regolare, smettendo di fare confusione, distinguendo le rappresentazioni una dall'altra nel modo più accurato, rendendole completamente diafane, se insomma ci ricorderemo che anche nel delirio c'è del metodo e che al suo fondo giace in ogni caso un nucleo di verità anche se nascosto, allora potremo fare fronte al collasso della verità e tentarne la ricostruzione su una base più sicura, su qualcosa di cui, pur non potendone dimostrare immediatamente la verità, siamo tuttavia certi e certi di una certezza indubitabile. Potrà anche apparire poca cosa, ma è moltissimo, è l'unica cosa che può sfuggire al dubbio.

E cos'è? È il fatto che anche se ci rappresentiamo che tutto ciò che pensiamo e percepiamo è frutto di un inganno, che niente è come è, c'è un'istanza che si rappresenta tutto questo. Senza quest'istanza, senza questo qualcosa che rappresenta a sé l'inganno generalizzato e di cui io, in questo momento stesso, attesto, per il solo fatto di pensarlo,

l'esistenza, non potrei rappresentarmi niente, neppure che tutto ciò che vedo e penso è niente: anche per pensare il niente o che tutto è niente, c'è bisogno di qualcosa che pensa e quel qualcosa sono io che lo sta pensando. Del fatto che io penso sono certo al di là d'ogni dubbio, dal momento che dubitare non è altro che pensare. Ma che sia vero quel che sto pensando, vale a dire, e secondo la più tradizionale nozione della verità che sia pensabile, quella dell'adeguazione fra intelletto e cosa, che alla mia rappresentazione corrisponda un oggetto là fuori, per affermare questo ho bisogno di dio. Ma dio per il momento non si distingue ancora dal demone ingannatore, dal genio maligno. Potrò dire che la rappresentazione è vera solo quando a partire dall'unica certezza che ho raggiunto, di essere un essere che pensa, avrò reintegrato dio come un essere benevolo, un essere di cui poter aver fiducia. Fiducia soprattutto sul fatto che, essendo d'ora in poi la verità affidata al suo volere, un volere per me del tutto imperscrutabile perché non più fondato sul reale, egli non abbia più voglia di ingannarmi. Ma a difendermi da questa possibilità sempre in agguato ho adesso un fondamento certo contro cui dio non può più niente: io penso.

Da questa ricostruzione dell'itinerario cartesiano balza agli occhi la distinzione fra una certezza a prova d'illusione e di inganno che il cogito può legittimamente avere sulla saldezza delle proprie rappresentazioni e una verità mai esente dal dubbio sui propri fondamenti poiché del tutto dipendente dal capriccio di dio. Mi è impossibile qui analizzare uno per uno tutti i passi rievocati da Lacan in cui Cartesio contro la tesi che dio sarebbe vincolato alle leggi che egli stesso ha dato alla natura nell'atto di crearla - una tesi che verrà sostenuta a spada tratta da Spinoza -, insiste invece sulla radicale dipendenza delle leggi naturali, quelle della fisica non solo ma addirittura anche quelle della matematica, dalla volontà divina che è come dire dall'arbitrio più assoluto. Non solo dio potrebbe averci dato leggi false facendoci credere illusoriamente alla loro verità, ma potrebbe cambiarle a piacimento da un momento all'altro. Si comprende allora perché da questa causa che solo impropriamente per Lacan si definisce *causa sui*, ma che in realtà indica soltanto che dio stesso, il dio garante della verità e del patto, ha la sua causa in un'altra cosa, in qualcosa di selvaggio e di crudele, il cogito non possa che difendersi, che di questa verità che causa non voglia saper nulla. E come può riuscirci? Eliminando da sé lungo l'esercizio meditativo del dubbio metodico ogni elemento che possa stuzzicare il desiderio di

dio: solo se il cogito sarà privo di corpo, ossia di immaginazione e desiderio, potrà sperare che dio lo lasci in pace. Il processo di scorporazione - che non viene smentito dal tentativo perseguito da Cartesio nelle *Passioni dell'anima* di ricostituire un rapporto corpo-anima - mette al sicuro preventivamente il soggetto dal desiderio dell'altro, evita, per dirla con Pascal, che l'uomo cada nelle mani del dio vivente.

Stessa soluzione nel delirio del presidente Schreber: anche qui dio si sdoppia e come per l'autore anonimo del Pentateuco (e per il Freud di *Mosè e il monoteismo*) Mosè se la deve vedere con due divinità, quella solare, razionale e buona del dio egizio e quella gelosa, localistica e cattiva di Jawé, così per Schreber a un dio spinozista, il dio delle stelle e del mondo, il dio della natura eterna, si contrappone il dio vivente, un dio dalle pretese assurde, un dio che lo desidera e vuole fare l'amore con lui. E qual è la soluzione, quel che nel delirio paradossalmente indica la via di guarigione, la via di fuga, direbbe Deleuze, da questa situazione incresciosa e insopportabile? Il fatto che questo dio vivente in realtà si sbaglia, prende un abbaglio e tentando di ingannare Schreber finisce per ingannare nient'altri che se stesso: questo dio infatti non sa nulla dei viventi, ha rapporti solo con dei cadaveri e non s'accorge che a causa dell'inganno in cui è caduto tutto il mondo è entrato in una fase crepuscolare, che quelli che crede essere dei corpi vivi sono in realtà fantasmi, anime dei morti. Come l'Alcibiade platonico sbaglia nel desiderare Socrate giacché Socrate è niente e dovrebbe indirizzare il proprio desiderio verso degli oggetti meno inconsistenti di quel bagliore - da cui l'abbaglio - che crede di intravedere in Socrate - agalma che è l'antesignano dell'oggetto 'a' -, così il dio di Schreber è un poveraccio che non s'accorge di essere ingannato dai suoi luogotenenti che nel frattempo stanno distruggendo il mondo. Ed è nel momento in cui si convince, ha cioè la certezza, di essere migliore del suo dio che Schreber accetta di giacere con lui: lo farà non perché la sua natura sia perversa, bensì perché solo il suo sacrificio salverà il mondo, lo farà ritornare al suo splendore originario. Contro l'ipotesi insostenibile di un dio ingannatore Schreber farà valere quella di un dio che s'inganna e che ha bisogno di aiuto e come una donna accetta il coito non per il proprio piacere ma per ottemperare all'ordine divino della procreazione, così Schreber giacerà con dio alla maniera di una donna solo per salvare il mondo dalla distruzione.

Quale conclusione trarre da questa ricostruzione della formazione del moderno soggetto della scienza che potrebbe avere come titolo identificativo un sintagma del tipo 'Cartesio avec Schreber'? Quella per cui se il soggetto della psicoanalisi è il soggetto della scienza messo sottosopra dalla dialettica del desiderio e posto di nuovo sotto la giurisdizione della verità come causa, e se a sua volta il soggetto della scienza è istituito, installato nella sua posizione *Maître*, dal delirio di persecuzione, allora la psicosi paranoica si situa all'origine della genealogia della psicoanalisi, ne è la condizione necessaria anche se non sarà mai quella sufficiente. Non si passa in via diretta dalla psicosi paranoica alla psicoanalisi: il discorso analitico, come sappiamo, prende le sue mosse dall'isterico. Ma cos'è l'isteria se non la contestazione sistematica delle certezze del soggetto, della sicurezza che ostenta e di cui si vanta come un pavone della sua coda colorata? C'è un fondo psicotico del soggetto che precede qualunque altra sua vicissitudine, che può disattivarsi lasciando spazio alle nevrosi o alle perversioni, ma può anche, in assenza dell'iscrizione nell'inconscio di un significante fondamentale, invadere il territorio soggettivo desertificandolo fino alla catatonia. Se, per Lacan, la psicosi paranoica non è un paradigma delle scienze umane, potrebbe però esserlo, anche se in parte, di quella scienza non umana che è la psicoanalisi.

3) Gilles Deleuze: schizofrenia e capitalismo

La critica che nel *L'anti-Edipo* Deleuze conduce della psicoanalisi è nota e si può riassumere in tre punti: contro una concezione affermativa e piena della realtà del desiderio, contro la sua resa produttiva e perciò macchinica, Freud avrebbe optato per una versione difettiva e manchevole, condannando il desiderio all'impotenza e alla subordinazione; da qui due conseguenze inevitabili: 1) le forze scatenate dell'inconscio sono state imbrigliate nella triangolazione edipica e 2) il respiro cosmico-storico del delirio psicotico riterritorializzato nei confini angusti dello spazio familiare. Riferita a Freud e alla teoria psicoanalitica la critica deleuziana è in parte sbagliata e in parte ingenerosa, applicata invece all'ideologia psicoanalitica praticata dagli iscritti alla società fondata da Freud e diretta negli anni successivi dalla figlia Anna ha, sia prima che dopo il 1972, anno della pubblicazione de *L'anti-Edipo*, molte probabilità di colpire nel segno. D'altronde se qualcosa caratterizza l'insegnamento di Lacan - e Deleuze, checché ne dica, ne è perfettamente consapevole - è proprio il tentativo di andare al di là del fallo e al di là dell'Edipo di

cui in particolare verrà sempre messo in evidenza il paradosso per cui fin dal momento in cui era stato formulato come istanza di regolazione degli scambi sessuali aveva incominciato a far cilecca. Alla fine per Lacan l'Edipo è stato un mito freudiano e niente di più.

Più interessante invece è tentare di ricostruire, anche se molto brevemente alcuni elementi genealogici che accomunano Foucault e Deleuze. Parlando di Foucault io mi sono limitato a far riferimento a *Le parole e le cose* e alla questione delle scienze umane e ho del tutto ignorato gli inizi psicopatologici che caratterizzano il suo esordio pubblico. Da *Malattia mentale e psicologia* alla introduzione alla traduzione dello scritto di Biswanger *Sogno e esistenza*, fino al monumentale *Storia della follia nell'età classica* (ma anche dopo quando l'interesse per la malattia mentale s'intreccia con le ricerche sulle forme del potere), l'attenzione di Foucault si concentra sulla questione della malattia mentale; in particolare tutta la prima fase della sua ricerca è rivolta al tentativo di dar voce alla follia, di far uscire la follia dal silenzio cui l'hanno costretta di comune accordo il grande internamento che sottrae i folli allo spazio pubblico rinchiudendoli negli antichi lazzaretti diventati embrioni dei futuri manicomi, il gesto cartesiano che sancisce l'incompatibilità della follia con l'esercizio razionale, la moderna psichiatria che libera i folli ma solo per reincatenarli con mezzi più sofisticati. Un progetto esplicito nell'introduzione che Foucault scrive per la prima edizione della *Storia* e che poi cassa dalle successive perché, ostinandosi a parlare, a proposito della follia, di un'esperienza da recuperare, si mostrava eccessivamente debitrice nei confronti di tradizioni fenomenologiche-esistenziali ancora ferme all'idea di una verità e di una autenticità umane rimaste intatte sotto la coltre dell'ideologia e del potere.

Ma appunto quale follia va sottratta al silenzio, a quale dare di nuovo la voce e la parola? Come abbiamo già visto alla schizofrenia. Ma di nuovo: da dove viene questa declinazione della follia come schizofrenia? Certo da tutto un insieme di teorie, pratiche cliniche, e posizioni politiche fortemente critiche nei confronti dell'istituzione manicomiale e dei modi correnti al loro interno di trattare i malati di mente, fra le quali, un po' alla rinfusa, potremo annoverare le correnti della psichiatria e della psicopatologia fenomenologica-esistenziale - Biswanger, Minkowski, von Gebattel, Straus -, *L'io diviso* di Ronald Laing, *Il mito della malattia mentale* di Thomas Szasz, gli studi sulle istituzioni totali di Goffmann, in Italia l'opera pratica e teorica di Franco Basaglia.

Ma su tutti e prima di tutti dovremo riferirci alla psicopatologia jaspersiana e al suo interno non tanto al tema del pluralismo metodologico quanto alla distinzione concettuale fra sviluppo e processo. Questa differenza ha in Jaspers un significato preciso: si parla di sviluppo psichico ogni qual volta il mutamento repentino di comportamento o di umore, le svolte improvvise nella vita di un soggetto, siano riconducibili a motivi comprensibili, richiedano e sopportino cioè il ricorso a metodi basati sulla comprensione, sul *Verstehen*, e il percorso individuale del malato sia ricostruibile senza dover abbandonare mai il livello del vissuto soggettivo. Processo invece indica il caso in cui per tali svolte non si riesca ad accertare un motivo psicologico e si debba ricorrere allora al metodo della spiegazione, all'*Erklären*, ossia a una ricerca delle cause esterne al vissuto soggettivo che rendano ragione dei buchi altrimenti incolmabili che scandiscono il decorso della malattia.

Non credo di sbagliarmi nel pensare che nella ricezione successiva di questa distinzione jasperiana si sia dato uno slittamento che ne ha in parte modificato l'interpretazione e l'uso. Se in Jaspers il ricorso al concetto di processo doveva indicare il limite con cui inevitabilmente si scontrava il tentativo di ricondurre tutta la patologia psichica all'interno della relazioni di senso evitando le spiegazioni esterne al vissuto come quelle organicistiche o energetiche, se insomma esso era il nome dello scacco, nelle riprese successive processo tende a indicare in un modo del tutto positivo ciò che nella follia è veramente folle, ciò che si situa radicalmente al di là della ragione in entrambe le forme in cui il suo potere può esplicarsi: spiegazione e comprensione, *Erklären* e *Verstehen*. È l'impossibilità di ricondurre ad un qualunque ordine di senso un comportamento a far da prova che ci si trova veramente di fronte alla follia e non ad un suo travestimento o a una sua declinazione indebolita. L'assenza di continuità, di relazione comprensibile, di nessi significativi, fra diversi momenti della vita, mostra la follia in carne ed ossa, anzi, per dirla con Deleuze, in un corpo senza organi.

In questa accezione l'uso della coppia concettuale jaspersiana sviluppo-processo è attestata lungo tutto il corso del *L'anti-Edipo* e per tutte può valere questa singola occorrenza: «Opponendo il concetto di processo a quelli di reazione o di sviluppo della personalità, egli pensa il processo come rottura, intrusione, al di fuori d'un rapporto fittizio

coll'io, per sostituirvi un rapporto col 'demonico' nella natura»³. Non so se questa e altre affermazioni di Deleuze vadano messe in relazione con la confessione resa da Lacan durante il seminario dedicato al *sinthomo* in cui dichiara che se si è opposto tanto a lungo alla riedizione de *La psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, ciò è stato dovuto al fatto che «la psicosi e la personalità non hanno in quanto tali alcun rapporto, per la semplice ragione che sono la stessa cosa. Nella misura in cui un soggetto annoda a tre l'immaginario, il simbolico e il reale, è supportato soltanto dalla loro continuità. L'immaginario, il simbolico e il reale sono una sola e medesima consistenza ed è in questo che consiste la psicosi paranoica»⁴. Forse non c'è alcun rapporto. Resta il fatto che la coincidenza affermata adesso in modo incontrovertibile fra la psicosi paranoica e la personalità lascia aperta la strada alla possibilità che la schizofrenia al contrario sia l'anti-personalità per eccellenza, la sua più radicale negazione.

In un breve testo che riassume e semplifica le tesi esposte nel *L'anti-Edipo*, anticipandone anche alcune che troveranno posto nel successivo *Mille piani*, e che s'intitola *Due regimi di folli*, Deleuze, richiamandosi a Foucault, distingue paranoia e schizofrenia in base al diverso atteggiamento che assumono davanti alla realtà dei segni. Per il primo, quello, paranoico, è come se ogni segno fosse doppiamente articolato in modo da rinviare da un lato sempre ad un altro segno, all'infinito, e dall'altro di sottoporsi insieme a tutti gli altri segni con cui si è concatenato ad un segno particolare che Deleuze chiama 'significante maggiore' e che nella misura in cui potrebbe anche essere definito 'dispotico' o 'imperiale' proietta immediatamente tale regime sul più ampio schermo della storia e della politica. Nel secondo caso, quello schizofrenico, i segni, quasi sempre in piccoli gruppi, invece di sottoporsi al comando di un significante maggiore (un altro nome del significante *Maître?*), si muovono, correndo, lungo una linea o, come è meglio dire, disegnano una linea nuova e inaspettata. Rispetto al piano d'immanenza, alla superficie originaria su cui corrono i flussi di energia deviati e rilanciati dalle macchine desideranti e che spesso Deleuze esemplifica attraverso il rinvio all'immagine della prateria del cinema western americano, si ci può comportare in due modi: o

³ G. Deleuze, e F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 27; altre occorrenze alle pp. 147 e 153.

⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006, p. 50.

attraverso la chiusura in un territorio dotato di confini certi e invalicabili e al cui interno viga una norma fondamentale cui non si può sfuggire o al contrario muovendosi al suo interno tracciando linee che permettano la fuga dai territori già costituiti o in via di costituzione. L'alternativa è secca e senza vie di mezzo: o si obbedisce all'ordine del despota oppure ci si lascia trascinare sempre altrove, seguendo direzioni selvagge e vettori folli, attivando il nomadismo contro la stanzialità.

Di questa opposizione fra paranoia e schizofrenia che nei termini in cui viene formulata può apparire semplice e addirittura elementare, non bisogna però accontentarsi di dare a propria volta un'interpretazione semplificatrice come quella secondo la quale Deleuze avrebbe una visione trionfalistica della schizofrenia di cui ignorerebbe i caratteri drammatici e dolorosi. In realtà proprio parlando del concetto del 'corpo senza organi', una nozione che, come è noto, viene dritta dall'esperienza di Antonin Artaud, Deleuze distingue la lotta degli organi contro l'organismo dalla vera e propria catatonia. Una cosa è che le macchine-organi si battano contro l'organismo, vale a dire contro un regime che imponendo agli organi collaborazione, sinergia e integrazione tende a totalizzare e a controllare il corpo per renderlo adattabile agli obblighi sociali proprio come Menenio Agrippa, usando la metafora corporea, voleva convincere la plebe a non combattere contro l'aristocrazia per non compromettere il buon funzionamento dell'intero corpo sociale; un'altra è il blocco, il non funzionamento, il fermo totale delle macchine-organi: quest'ultimo soltanto è il caso della catatonia. La schizofrenia non è un blocco compatto che si oppone tutta intera alla paranoia: a sua volta si distende fra i due poli della catatonia del corpo senza organi da un lato e l'esercizio anorganico della macchine-organi dall'altro che, se non si separano mai del tutto l'una dall'altro, possono generare però forme opposte a seconda che prevalga l'attrazione, e in questo caso si avrà la declinazione miracolante o fantastica della schizofrenia, o la repulsione e allora si virerà verso forme paranoide.

D'accordo con tutte le correnti dell'anti-psichiatria anche per Deleuze la resa catatonica non è un esito iscritto inevitabilmente nel processo schizofrenico, ma l'effetto dell'ospedalizzazione e della medicalizzazione. Da questo punto di vista bisogna distinguere fra il processo schizofrenico e la malattia mentale solo falsamente omonima: dando il massimo rilievo al termine processo per Deleuze la

schizofrenia è movimento, spaziatrice e deterritorializzazione, viaggio senza meta, alla deriva, un divenire altro che non significa realizzazione della propria essenza ma al contrario disfacimento e trasformazione irreversibile: divenire animale, divenire donna come in Schreber, divenire pianta. La malattia invece è il blocco del movimento, la sospensione del divenire, prodotti dalla medicalizzazione prima e dall'ospedalizzazione dopo che nella pretesa di 'guarire' conducono invariabilmente all'immobilità definitiva ed assoluta, alla catatonìa. Si potrebbe dire che il processo schizofrenico si distende fra gli estremi della crepa e del crollo: l'esordio è caratterizzato dall'aprirsi di una crepa nel muro, di una fessura nell'universo familiare, di una spaccatura nella dimensione storica consueta. Il movimento e il divenire che caratterizzano il processo schizofrenico originano da qui, dalla necessità improvvisa ma cogente di attraversare quella crepa, di sfondare il muro, di passare al di là, di andare fuori. Ma tale è l'effetto spaesante dell'apertura della crepa e del movimento cui costringe da potersi trasformare senza soluzione di continuità in crollo, in un cedimento definitivo, catatonico.

La critica cui Deleuze e Guattari sottopongono le concezioni di Silvano Arieti sul vissuto della malattia ci aiutano a compiere il passo decisivo di questa valorizzazione della schizofrenia, di cogliere cioè la sua dimensione storico-politica che giustifica d'altronde il sottotitolo sia del *L'anti-Edipo* sia di *Mille piani*: capitalismo e schizofrenia. Mentre Arieti punta sulle qualità sensibili per spiegare gli aspetti essenziali del vissuto schizofrenico come la sensazione di diventare donna o di diventare animale, Deleuze parla di salti intensivi, di passaggi d'essenza. Per Arieti, sembra di capire, il soggetto schizofrenico trasferirebbe, sfruttando dispositivi come le leggi della somiglianza condite con qualche spruzzo di immedesimazione, le qualità sensibili che attribuisce per esempio all'animale - la blatta di Kafka - o alla donna, su se stesso; per Deleuze invece si tratterebbe di una vera e propria trasformazione in altro: il soggetto non aggiunge alla propria sinestesia qualche altra qualità sensibile, in modo esteriore ed estrinseco, ma avverte intensamente di essere diventato un'altra cosa. Se il corpo dello schizofrenico tende ad essere vissuto come un uovo, un corpo senza organi immobilizzato, catatonico appunto, il 'senso di diventare...' è come una scossa, una vibrazione che lo rimette in movimento, un'agitazione che lo scuote.

Se Arieti risolve il mistero del vissuto schizofrenico attraverso il rinvio alle qualità sensibili è perché agli occhi di Deleuze e Guattari

resta attardato in una posizione che equipara il pensiero del malato mentale a quello del primitivo e interpreta quest'ultimo come un pensiero mitico e prelogico, fondato quindi più sull'associazione di elementi empirici staccati - le qualità sensibili appunto -, che sul lavoro dei concetti. Quel che si rimprovera ad Arieti è un empirismo rozzo, non critico né radicale. In realtà il pensiero è una macchina astratta che macina e travolge nel suo funzionamento ogni elemento empirico, ogni contenuto particolare: proprio per questo la sua messa in movimento può avvenire solo sulla scia di veri e propri salti, rotture brusche ed improvvise, interruzioni, che possono essere registrate dalla nostra psiche solo attraverso un repentino sbalzo d'intensità.

Non mi dilungherò sulla vicinanza di queste posizioni con analoghe analisi sia di Lacan sia di Derrida (*Freud e la scena della scrittura*) sul carattere delle prime iscrizioni nell'inconscio, sul fatto che nella psiche s'iscrivano differenze e differenze di differenze, tesi cui non mi sembra estranea la lacaniana messa in evidenza del concetto freudiano di *Vorstellungsrepräsentanz* come di un rappresentante di una rappresentazione impossibile. Né insisterò su quel che a questo punto si dimostra da solo e cioè l'identità di vedute fra Foucault, Lacan e Deleuze sullo statuto del cosiddetto pensiero primitivo. Quel che mi preme invece è far vedere che se il pensiero è una macchina astratta che produce concetti e se la comprensione del reale richiede categorie astratte, concetti appunto, allora per Deleuze le più astratte di tutte cui oggi si possa far riferimento sono il capitalismo e la schizofrenia. Il cui rapporto non si fonda quindi su un preteso carattere rivoluzionario del desiderio da intendere nel senso che il desiderio è sempre e in ogni caso desiderio di rivoluzione, ma in quello per cui esso costruisce delle macchine capaci, una volta inserite nel campo storico-politico, di produrre dei salti, degli smottamenti, degli strappi nel tessuto sociale.

L'affermazione più importante è che il capitalismo è una macchina astratta la cui caratteristica, come indicato già da Marx nel *Manifesto del partito comunista*, è quella di deterritorializzare costantemente e in modo massiccio i regimi di senso e quelli economico-politici, di aprire vie di scorrimento e linee di fuga da insiemi chiusi e asfittici, di decodificare i sistemi di segni, sottraendoli al dispotismo di un significante maggiore. Da questo punto di vista e contro una tesi diffusa ancora adesso il capitalismo non è paranoico: è vero che impaurito dal suo stesso travolgente movimento che spinto all'estremo potrebbe comportare la propria autodistruzione, il capitalismo può ricorrere allo stato, al dominio cioè del significante

dispotico o imperiale che caratterizza la psicosi paranoica e in tal modo tentare di restaurare i codici e reinventare le territorialità, ma alla lunga non resisterà e riprenderà la sua deriva, il suo costitutivo e irrinunciabile trasformarsi in altro. Anche perché il processo schizofrenico avrà spinto, per la parte che gli spetta, il capitalismo ad andare al di là dei propri limiti. C'è più affinità insomma fra il capitalismo e la schizofrenia - entrambe sono macchine astratte, cioè che astraggono continuamente dall'empirico - di quanta ve ne sia fra il capitalismo e la paranoia, anche se in quanto punto limite della società capitalista lo schizofrenico sia anche sempre un limite scongiurato, represso ed abolito. Questa è la ragione per cui la schizoanalisi - nome nuovo della psicoanalisi - ha come compito precipuo quello di impedire che il progresso schizofrenico inteso nel senso del puro andare avanti non si trasformi in un regresso e che il corpo senza organi non si richiuda su se stesso divenendo imbecille e catatonico. Alla schizoanalisi spetta di non far fermare il viaggio schizofrenico, di togliere gli impedimenti ad andare oltre, a divenire altro.

Se la schizofrenia diviene per Deleuze un paradigma delle scienze umane ciò va preso alla lettera: le scienze devono schizofrenizzarsi nel senso di sviluppare la stessa capacità dello schizofrenico: spaziare sui diversi campi del sapere attraverso la deterritorializzazione e la decodificazione. Da questo punto di vista la stessa rilettura lacaniana della psicosi paranoica non sposta di un palmo la questione: anche se in negativo, come mancata iscrizione nell'inconscio, pur sempre Lacan lega la psicosi alla centralità di un significante e si impedisce di conseguenza la comprensione del processo schizofrenico. In fin dei conti non c'è la scienza dell'uomo, sia essa la linguistica, l'antropologia o la psichiatria; ma se proprio non si può fare a meno di tematizzarla, allora l'unica scienza dell'uomo degna di questo nome sarebbero gli stessi pazzi, gli stessi schizofrenici.

4) *Il lupo! Il lupo!*

Per chiudere permettetemi una scorribanda fra i lupi. Il secondo capitolo di *Mille piani* è interamente dedicato ad una critica feroce dell'interpretazione freudiana del caso dell'uomo dei lupi. Deleuze e Guattari vi affrontano questioni classiche della psicoanalisi come quella della differenza fra le nevrosi e le psicosi: citando il saggio sull'inconscio compreso nella *Metapsicologia* essi valorizzano l'osservazione freudiana secondo la quale mai il nevrotico, sia esso isterico o ossessivo, paragonerebbe la vagina con un buco piccolo come

per esempio un poro mentre la equiparerebbe facilmente ad una calza. Nonostante l'eventuale somiglianza della sintomatologia le strutture cliniche in realtà sono diverse: la relazione fra la vagina e una serie, potenzialmente infinita, di piccoli buchi è un tratto specifico delle psicosi. Si potrebbe dire che mentre nelle nevrosi il rapporto sostitutivo è di uno a uno - la calza per la vagina - e come dicono Deleuze e Guattari l'oggetto conserva il suo carattere globale nonostante sia un oggetto perduto, nelle psicosi l'uno si perde nei molti e l'oggetto totale si frantuma e si dissemina in una molteplicità innumerabile di piccoli pezzi tutti uguali.

Tuttavia Freud non si mostra fedele a questa intuizione e appena può riconduce il molteplice all'uno fosse pure un uno mancante o perduto. Freud secondo Deleuze non è capace di pensare le molteplicità e l'esempio dell'uomo dei lupi è da questo punto di vista emblematico. Che i lupi siano sei o sette e ne vengano disegnati alla fine solo cinque, per Freud il significato è sempre lo stesso, è uno: il coito dei genitori. I lupi diventano *un* lupo e di conseguenza *il* lupo. Il giudizio di Deleuze è lapidario: chi ignora che i lupi si muovono in muta? Nessuno, eccetto Freud. Si potrebbe dire: il lupo non sta mai da solo, in realtà i lupi sono sempre in molti sebbene non si possa mai dire che ci siano tutti. Quello che mi interessa in questo discorso di Deleuze non è stabilire la fondatezza o meno della critica a Freud che, come sempre, mi sembra eccessiva e ingenerosa; quello invece che mi sembra straordinario è che venga posta, in riferimento al processo schizofrenico, il problema logico-ontologico e, in verità, anche etico, delle molteplicità. Si tratta di pensare la molteplicità in quanto tale, ossia senza alcun riferimento all'uno: esiste un multiplo puro? Non possiamo ricostruire tutta la questione che risalirebbe addirittura al *Parmenide* platonico: basti dire che essa è ripresa in logica moderna e s'impone non solo nelle scienze naturali, ma anche in quelle cosiddette umane e in psicoanalisi in particolare. Faccio un accostamento che forse risulterà blasfemo per le vostre orecchie ma mi chiedo cosa sia il 'non tutte' di Lacan se non un multiplo senza uno - non esiste *La donna* -, un molteplice che non sarà mai colonizzato dal quantificatore universale 'tutti' che come è noto è all'origine di ogni regime di esclusione.

Ma lasciamo da parte quella che per il momento non è più di un'ipotesi e torniamo a Deleuze: ci sono due modi di trattare le molteplicità che corrispondono d'altronde a quelli con i quali si organizza il piano d'immanenza: una modalità molare che si esprime

nella massa e una molecolare che prende la forma della muta⁵. Nella misura in cui la molteplicità-massa è caratterizzata dalla grande quantità, dalla divisibilità infinita e dall'eguaglianza dei membri, dalla loro concentrazione e sociabilità, dalla spinta all'organizzazione e alla gerarchizzazione, essa tende a fare uno, a sottoporsi a un capo, a un significante dispotico e imperiale, è paranoica; la molteplicità-muta invece ha dalla sua la piccolezza, il numero ristretto, il carattere disperso, le distanze e le ineguaglianze oltre alle metamorfosi qualitative - il divenire altro: tutti tratti che indicano come essa si costituisca sempre su una linea di fuga e di deterritorializzazione, come essa sia in fin dei conti schizofrenica. Queste due modalità possono darsi separatamente o, come è più comune, insieme: un dispositivo molecolare si innesterà su o si concatenerà con un dispositivo molare. In Kafka ad esempio conviveranno un sistema dispotico-burocratico e la linea di fuga del divenir animale.

Se l'inconscio, come sostengono Deleuze e Guattari, è composto di particelle elementari - oggetti parziali? -, la questione riguarda il modo con cui esse vengono trattate e lavorate, vale a dire in che tipologia di molteplicità vengono inserite, in quali schemi logico-ontologici le si inquadra, quale etica se ne fa scaturire. Al di là di Deleuze e delle sue posizioni, siamo certi che l'ultimo Lacan non sia stato preso dalle stesse preoccupazioni e abbia tentato di rispondere a domande analoghe se non del tutto identiche? È per questo che per chiudere veramente questo intervento troppo lungo ho deciso di ricordare un punto dell'insegnamento di Lacan cui forse non si dedica la dovuta attenzione. Riguarda il momento aurorale, inaugurale, del discorso lacaniano: nel primo seminario, quello dedicato agli scritti tecnici di Freud, durante la lezione del 10 marzo del '54, Lacan, anche lui a proposito della distinzione fra le nevrosi e le psicosi, si mette a parlare di lupi, ma non sono i lupi dell'uomo omonimo e non è lui in verità a parlarne. Passa la parola a una allieva, una certa Rosine Lefort, perché illustri un suo caso cui ha dato questo titolo: 'Il lupo! Il lupo!: la storia di Roberto'.

Si tratta di un bambino particolarmente disgraziato la cui madre, ora internata come paranoica, non ha praticamente curato quando aveva pochi mesi, dimenticandosi finanche di nutrirlo. Il bambino mostra sul piano motorio un grande scoordinamento dei movimenti e una costante iperagitazione mentre per quanto riguarda il linguaggio

⁵ Tutta la concettualizzazione è ovviamente ripresa da Elias Canetti.

si registra una totale assenza della parola coordinata: si limita a gridare e a ridere in modo gutturale e stonato. Le uniche parole che pronuncia sono 'Signora!' e 'Il lupo!': quest'ultima parola è ripetuta in continuazione tanto che la psicoanalista lo ha soprannominato il bambino-lupo.

Dopo l'uomo dei lupi il bambino lupo, dopo l'ossessivo con tratti psicotici il bambino schizofrenico. Salto i passaggi e giungo al centro dell'interpretazione: il lupo è lui, il bambino, che distrugge tutto quello che gli viene dato e con cui potrebbe identificarsi per cui alla fine l'aggressività rimbalza dagli oggetti su di lui. In particolare acquista rilievo tutta una serie di comportamenti che, sia detto di striscio, assomigliano in modo impressionante a certe sequenze di azioni incessantemente ripetute sebbene siano prive di ogni senso che caratterizzano i personaggi dei romanzi beckettiani. Ad esempio: beve un po' di latte e subito dopo rovescia il resto per terra, poi getta della sabbia nella bacinella dell'acqua, riempie il biberon di sabbia e acqua, fa pipì nel vaso e vi mette la sabbia dentro, raccoglie del latte mescolato a acqua e sabbia e mette il tutto nel vaso, sopra il vaso pone un bambolotto di gomma e il biberon e consegna tutto alla psicoanalista. La quale dal suo canto interpreta così: il bambino è uno dopo l'altro e insieme tutti gli elementi che ha messo nel vaso, ossia non è altro che la serie di oggetti attraverso i quali entra in contatto con la vita quotidiana e che diventano simboli dei contenuti del suo corpo che egli deve distruggere.

Nella discussione successiva Lacan valorizza tutta questa dialettica fra il contenente - il vaso, il corpo - e il contenuto - gli oggetti parziali del *corps morcelé* - riconducendola alla propria teoria dello stadio dello specchio il quale indica, come è noto, il momento nella formazione del soggetto in cui attraverso il riconoscimento della propria immagine allo specchio legittimato dallo sguardo di conferma dell'adulto, il bambino anticipa nell'immaginario una padronanza, ossia un controllo, del proprio corpo che nella realtà è ancora lungi dall'averne e che costituisce il nucleo inaugurale della propria identità. Qui ha inizio quella distinzione fra il corpo e i propri oggetti interni - in primo luogo gli organi - che fa in modo che il corpo non sia più in balia degli oggetti indifferentemente buoni o cattivi che è costretto ad accogliere al suo interno se d'altra parte vuole continuare ad avere un rapporto con l'esterno. Vi è progresso nella formazione del soggetto solo se si riesce a sopportare che il corpo come contenente possa essere vuoto il

che significa non viverlo più come l'equivalente di se stessi ma poterlo assumere anche come un utensile staccato e indipendente.

Bisognerà allora collocare l'esperienza del bambino-lupo al di qua dello stadio dello specchio e pensare che la mancata iscrizione di un significante fondamentale intorno al quale possa orientarsi la trama simbolica dei significanti, privando in tal modo l'immaginario di un cardine al quale riferirsi, spinga quest'ultimo a riversarsi allucinatoriamente nel reale: il che non è una contraddizione perché se c'è una cosa che caratterizza il delirio allucinatorio è proprio il fortissimo sentimento di realtà che ispira mentre al nevrotico la realtà delle sue rappresentazioni psichiche sarà, come insegna Cartesio, sempre dubbia almeno fino a che non s'installi la certezza paranoica del cogito.

A questo va aggiunto, secondo Lacan, il fatto che il delirio è comandato dall'istanza del Super-io che ordina la distruzione degli oggetti e di se stessi e che per questo *fa la faccia feroce*, mostra il muso minaccioso e aggressivo dei lupi. Perché il lupo, si chiede Lacan? Il fatto che sia proprio il lupo a essere scelto per produrre tutti gli effetti descritti nel caso del bambino-lupo, ci deve rimandare direttamente secondo Lacan ad un piano d'immanenza (l'aggettivo ce l'ho messo io, Lacan non lo usa) insieme mitico, folclorico, religioso e primitivo. Il lupo, prosegue, si ricollega a tutta una filiazione attraverso la quale si arriva alle società segrete, con tutto quello che comportano d'iniziatico, sia riguardo all'adozione di un totem che all'identificazione ad un personaggio. Il lupo, i lupi, rinvia, rinviano, ai clan, alle sette, ai gruppi clandestini, alle comunità inconfessabili, alle mute.

Che cosa sarebbe accaduto se Lacan avesse seguito questa linea schizofrenica invece di incamminarsi pochi anni dopo in quella della psicosi paranoica? Non lo so e non so neppure se la domanda abbia un senso. Ma forse è il nostro destino porsi delle domande alle quali non siamo in grado di rispondere anche perché una risposta non possono averla in ogni caso.

Grazie.

Bibliografia

- G. Deleuze, *Capitalismo e schizofrenia* (1972), in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, ed. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007;
- G. Deleuze, *Due regimi di folli* (1974), in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, ed. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010;
- G. Deleuze, *Schizofrenia e società* (1975), in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, ed. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010;
- G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975;
- G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani* (1980), tr. it. di G. Passerone, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003;
- J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura* (1966), in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971;
- R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima* (1641), in Id., *Opere 1637-1649*, ed. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009;
- R. Descartes, *Méditations métaphisiques*, Flammarion, Paris 1979;
- R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, ed. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005;
- M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia* (1954), tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 1997;
- M. Foucault, *Introduzione* (1954) a L. Biswanger, *Sogno e esistenza*, tr. it. di L. Corradini e C. Giussani, SE, Milano 1993;
- M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1963), tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1984;
- M. Foucault, «Prefazione alla Storia della follia» (1963), in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, ed. it. a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005;
- M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1970;
- J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità* (1932), tr. it. di G. Ripa di Meana, Einaudi, Torino 1980;
- J. Lacan, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1978;
- J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010;

J. Lacan, *Di una questione preliminare ad ogni trattamento possibile della psicosi* (1955-1956), in Id., *Scritti* (1966), ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974;

J. Lacan, *La scienza e la verità* (1965-1966), in Id., *Scritti* (1966), ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974;

J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006.