

Per una critica dell'economia politica della potenza creatrice (dello spirito)

di VINCENZO CUOMO

La macchina e l'Aufhebung dello spirito

Il Settecento europeo è l'epoca da cui partire per cercare le ragioni della teoria della *creatività* dello spirito che si affermerà nell'idealismo tedesco e che, in seguito a significative metamorfosi, si riproporrà con forza a partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo.

Tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, accade qualcosa di profondo, e in parte ancora da comprendere. Come ha mostrato Michel Foucault¹, in questi anni si passa da un regime discorsivo ad un altro: ci si lascia alle spalle l'ordine "classico" (vale a dire seicentesco) del discorso, fondato sulla misura e la tassonomia, mentre fa la sua rapida comparsa l'ordine discorsivo moderno fondato sull'antropologia e la storia. Compare così la nozione moderna di *uomo*, centro in cui si incrociano gli assi discorsivi del Linguaggio, del Lavoro e della Vita.

A questa triade discorsiva bisogna aggiungere, tuttavia, non un altro "discorso", ma un'altra parola-chiave: la *macchina* termica.

La macchina termica di James Watt, la prima macchina a "motore", gioca, a mio avviso, un ruolo fondamentale in quest'epoca. Essa è, da un lato, il vero spartiacque tecnico-teorico tra l'economia classica e la nuova economia industriale². Per un altro verso funziona da riferimento costante, per quanto nascosto, della teoria della *creatività* dello spirito che si impone in anni cruciali della modernità europea, tra la fine del Settecento e i primi vent'anni dell'Ottocento, all'interno di ciò che è chiamato "idealismo tedesco".

La macchina termica funziona producendo, autonomamente, *movimento* che può essere trasmesso alle macchine meccaniche. Il movimento auto-prodotto dalla macchina termica è reso possibile da un preventivo immagazzinamento di energia (in questo caso di combustibile fossile). Come sostengono tutti gli storici delle tecniche, con l'invenzione della macchina a vapore la tecnica umana non ha dovuto più dipendere dagli autonomi

¹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 1978.

² Tra l'affermazione di François Quesnais, secondo cui «la terra è l'unica sorgente delle ricchezze» (Id., *Tableau économique*, in *I Fisiocratici*, a cura di B. Miglio, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 54) e quella di A. Smith, secondo cui «scopo del capitale fisso [le macchine] è quello di aumentare la capacità produttiva del lavoro» (Id., *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Baglioni, Torino, UTET, 1975, p. 400) – pur lasciando cadere la questione del grado di conoscenza che Smith ha avuto delle sperimentazioni di James Watt – è evidente il capovolgimento di prospettiva che si realizzerà con l'utilizzo progressivo della macchina a vapore nei processi industriali.

movimenti della natura, non ha più dovuto sfruttare l'autonoma produzione delle energie naturali (eolica, idrica, animale), ma è stata in grado di duplicare (in scala ridotta) il movimento della natura. È solo a questo punto che effettivamente la natura smette di apparire come *physis* o come *natura naturans* e comincia ad essere concepita, nella pratica tecnica molto prima che nella teoria filosofica e scientifica, come pura e semplice *riserva* di energia da estrarre per il funzionamento delle macchine. È chiaro che qui siamo di fronte ad un cambiamento epocale che è anche profondamente aporetico e ideologico. Così come è un'ideologia nostalgica pensare che l'epoca pre-industriale, l'epoca della natura intesa come *physis*, vale a dire come auto-movimento³ e “dazione energetica”, sia stata caratterizzata da una sorta di equilibrio armonico tra la tecnica e la natura – mentre è del tutto evidente che tali equilibri, se mai si siano dati, hanno dovuto sempre fare i conti con una *physis* che, nelle sue espressioni energetiche, ha sempre mostrato una duplice faccia, benevola e distruttiva – così l'idea che, al contrario, con il macchinismo industriale e lo sviluppo tecno-scientifico si sia entrati in un'epoca in cui la natura è completamente ridotta al ruolo di *fondo* energetico infinitamente utilizzabile per gli “scopi” umani, è, come ha mostrato lo stesso Heidegger⁴, un prodotto estremo dell'ideologia umanistica. Non è un caso, a mio avviso, che in quello stesso scorcio di anni, tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, la (stra)potenza della natura sia stata (ambiguamente) riconosciuta nella teoria estetica del “sublime naturale” (Kant).

Ciò nonostante, tra la strapotenza della natura e la crescente potenza produttiva del macchinismo industriale, quel che, nella filosofia del periodo, appare essere come la nuova e parzialmente inesplorata regione da pensare è lo *spirito*, nella sua intrinseca “creatività”.

Il “nuovo” da pensare, per la nuova filosofia idealista, non è la macchina funzionante, che appare il “fuori” dal pensiero, non è l'indomabilità della natura, ma la creatività dello spirito. La tesi si fonda su una *petitio principii* esibita a fondamento inconcusso: lo spirito si *auto-produce*. Dietro questa roboante petizione di principio si nasconde, tuttavia, a mio avviso, da un lato la difficoltà a pensare l'insensatezza della macchina, dall'altro una difesa dalla sua inumana e “innaturale” produttività.

La figura concettuale chiave che la filosofia ha allora messo in campo per pensare la creatività dello spirito è quella hegeliana dell'*Auf-hebung*, la figura del superamento assorbente, del *superamento* che, insignorendosi sull'altro-natura e su di sé, *conserva*. Si tratta di una figura centrale dell'idealismo tedesco in quanto tale.

Lo spirito di auto-produce attraverso un processo di rilevamento di *senso* non da ciò che non ha senso ma da una dimensione di senso che non è ancora consapevole di sé. Ciò

³ Nel pensiero greco arcaico, scrive Pierre Hadot «*physis* indica tanto l'azione espressa dal verbo *phyesthai* – nascere, crescere, spingere – quanto il suo risultato [...]. L'idea di fondo espressa dalla parola è quella dell'insorgenza spontanea delle cose, di un'apparizione, di una manifestazione delle cose, frutto di questa spontaneità» (Id., *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2006, pp. 15-16).

⁴ Vedi M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 5-27.

che in questo modo si produce è una spiritualizzazione che è un insignorimento sia sulla natura che sui momenti “bassi” dello spirito, come quelli puramente *aisthetici* e/o passionali.

«Nella natura ciò che viene conosciuto non è altro che l'Idea, ma essa è nella forma dell'alienazione», scrive Hegel nell'*Enciclopedia*⁵. E, in un altro noto paragrafo:

la natura è in sé un tutto vivente, il movimento attraverso la sua serie di gradi consiste, più precisamente, nel *porsi* dell'idea come ciò che essa è *in sé*. O, il che è il medesimo, l'idea dalla sua immediatezza ed exteriorità, che è la *morte*, torna in sé per essere dapprima il *vivente*, e poi supera anche questa determinatezza nella quale è soltanto vita e produce se stessa nell'esistenza dello spirito – *che è la verità e lo scopo finale della natura ed è la vera realtà dell'idea*⁶.

Che cosa *crea* quindi lo spirito? Crea il *sensu*, vale a dire il significato umano “di ciò che è”; lo spirito crea il mondo del senso, crea il mondo “dello spirito”. Per farlo, quindi, ha bisogno solo di sé. Tuttavia, come accade per ogni lavoro, il lavoro dello spirito produce scarti, scarti di *non-sensu*. In termini fichtiani, lo spirito (l'io) produce *strutturalmente* non-io, altrimenti non potrebbe neanche *porsi* in quanto io (anche se in Fichte il non-io, come si sa, assume due aspetti opposti; c'è il non-io *empirico*, che è sempre *dato*, non dedotto dall'io; e c'è il non-io *logico* che è, ripeto, “strutturalmente” prodotto dall'io)⁷. Lo spirito, per produrre senso, deve produrre non-sensu. Ma, in fondo, non è di questo non-sensu logico che dovrà davvero preoccuparsi, per quanto esso lo tormenti strutturalmente.

C'è dell'altro. C'è quel che lo spirito non può vedere, c'è quel che lo spirito deve presupporre. Il lavoro dello spirito ha bisogno di *energia* (ne è stato consapevole Schelling, anche se è dalla sua filosofia della natura come spirito *inconscio* che parte Hegel⁸). Implica un utilizzo e uno spreco di energia. La fatica del concetto, cioè, non è mai una fatica solo metaforica.

L'energia, intesa come forza *reale* della natura, è in buona parte misconosciuta in quanto tale all'interno del lavoro dello spirito, che appare, agli occhi della filosofia speculativa, del tutto *a-economico*.

⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Bari, Laterza, 1984, § 18, p. 27.

⁶ Ivi, § 251, p. 226 (corsivo mio).

⁷ Su Fichte resta imprescindibile il classico studio di Luigi Pareyson (*Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976); cfr. anche le pagine che a Fichte ha dedicato Massimo Cacciari nel suo *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 89-101.

⁸ Su Schelling e sulla relazione natura-spirito (ragione) cfr. utilmente la sintesi contenuta nel classico studio di Nicolai Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, edizione italiana a cura di V. Verra, trad. di B. Bianco, Milano, Mursia, 1972, pp. 125-144. La questione del legame tra l'*energia* della natura e quella dello spirito, centrale in Schelling – per quanto risolta nella prospettiva di trovare lo spirito all'opera nella stessa natura – non è stata estranea allo stesso Fichte, che ha lungamente riflettuto sulla relazione tra le *forze* della materia e lo *sforzo* connaturato all'attività dell'io (cfr. F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano, Mursia, 1979, in particolare la parte terza, capitolo quinto).

La situazione problematica che si delinea tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento potrebbe essere sintetizzata in questi termini: da un lato abbiamo il lavoro delle macchine termiche che *estraggono* energia dalla natura e la *conservano* per “funzionare” e operare all'interno della natura; dall'altro abbiamo il lavoro dello spirito che *estrae* senso dalla natura, dopo avercelo messo, e lo *conserva* in una sintesi superiore sia alla natura che ai suoi stessi gradi *iniziali* aisthetico-passionali. La vicinanza di struttura tra queste due forme di *Auf-hebung* è illuminante a mio avviso. Ma le differenze sono anch'esse molto evidenti: le macchine immagazzinano energia che esse non producono; lo spirito immagazzina *senso* che è esso stesso a creare. Il lavoro dello spirito *assorbe*, dalla natura, un senso “che non sa di sé” e lo conserva trasformandolo in un senso “che è consapevole di sé”.

Che lo spirito, nel suo lavoro, abbia tuttavia bisogno di immagazzinare *energia*, che il lavoro del concetto sia faticoso, al di là della metafora, è, come dicevo, una verità misconosciuta all'interno della filosofia idealista ottocentesca, nonché nelle sue riprese e metamorfosi novecentesche. Tuttavia, è nello stesso idealismo tedesco, con Schelling, Hölderlin e Novalis, che la questione comincia ad essere posta, per poi deflagrare nella filosofia anti-idealista di Schopenhauer e di Nietzsche. Forse dovremmo dire che tutto il romanticismo europeo sia stato percorso da una linea di ricerca che, esponendo le ragioni del *corpo* contro le (presunte) altezze dello spirito, ha lavorato sulla questione dell'energia delle pulsioni. Energia pulsionale che sarà al centro della psicoanalisi freudiana già alla fine dell'Ottocento.

Tuttavia, prima di dire qualcosa sulla psicoanalisi, c'è da ricordare uno snodo teorico-politico di grande importanza per il discorso che sto cercando di fare.

Si tratta della teoria, qui assolutamente cruciale, di Karl Marx.

Attraverso Marx, infatti, l'idealismo tedesco fa i conti non solo con la materia degli interessi economici, ma soprattutto con la *materia* dell'energia.

La *forza lavoro* è anche, soprattutto, forza vitale che deve essere innanzitutto quotidianamente reintegrata. È un'energia che *finisce* e deve essere *ricaricata*. Il capitalista lo sa bene ed è a questo fine che, sostiene Marx, elargisce un salario all'operaio. Si comporta con gli operai così come si comporta con le macchine termiche, che hanno bisogno di ricarica energetica per funzionare. Tuttavia, e questo è lo snodo essenziale, l'operaio non è una macchina, è un essere umano e, in quanto tale, è in grado di creare un *valore aggiunto* che la macchina non è capace di produrre. Non è una cosa semplice capire in che cosa consista questo valore aggiunto. La questione del *plus-valore*, potremmo dire, è l'aporìa marxiana. Il plus-valore è prodotto unicamente da uno sfruttamento energetico dell'operaio che fatica ore in più di quelle che gli vengono pagate per ricaricare la sua energia? (e già qui c'è qualcosa che non “quadra” poiché, secondo Marx, il tempo di lavoro non pagato è strutturale al modo di produzione capitalistico; ma, allora, questo assunto non confligge con la tesi secondo la quale il salario serve a ricostituire la forza lavoro nell'operaio?); oppure il plus-valore è un valore aggiunto *spirituale* (o *genericamente*

umano, seguendo il lessico marxiano)? Sta difatti che il lavoro “morto” delle macchine non produce valore mentre il lavoro “vivo” dell'operaio sì. E ciò varrebbe anche per le macchine informatiche e robotiche di oggi, anche a dispetto dell'evidenza. È una questione ontologica: la macchina è morta (al senso), solo lo spirito è *vivo* perché crea senso.

È con Marx, quindi, che nasce la vera e propria *economia dello spirito*. Nel *lavoro* lo spirito si sporca le mani con la materia dell'energia e ne esce vincitore: nella “produzione” l'energia è trasformata secondo il *senso*; nella produzione delle merci (mi si perdoni l'apparente paradosso) l'energia, per davvero, è *superata e mantenuta*. È trasformata *spiritualmente*; è assorbita, immagazzinata e trasfigurata dallo spirito.

A questo punto, l'apporto della psicoanalisi freudiana acquista un significato inedito. Anche la psicoanalisi scopre che le pulsioni, per quanto “parlino”, hanno bisogno di energia, e sono “anche” *energia*. C'è un'energetica dello spirito che comprende un'economica, come è noto, con i suoi investimenti, le sue omeostasi e i suoi sprechi pericolosi. Ma tale energetica, è sempre la psicoanalisi ad affermarlo, non è mai *senza* il linguaggio e il senso. È questa una inaggrabile conseguenza della clinica psicoanalitica, soprattutto quando essa si confronta con l'enigma della *pulsione di morte*. Tuttavia, nella psicoanalisi la questione dell'*energia* continuerà a far problema.

Non sono in grado qui di svolgere con la dovuta attenzione un'analisi critica di tale questione, d'altronde molto dibattuta all'interno delle diverse scuole psicoanalitiche, ma un dato mi sembra possa essere dato per acquisito: la congiunzione di marxismo e freudismo definisce i contorni di una *psico-economia*. L'economia marxiana dello spirito, unita all'economia psichica descritta da Freud, produce una *psico-economia* le cui strutture esplicative e il cui lessico saranno il risultato di una contaminazione profonda tra psicoanalisi ed economia capitalistica.

Dalla psico-economia del simbolico a quella del macchinico

Due regimi psico-economici si sono succeduti nel Novecento fino a coesistere e a confondersi in parte.

Il primo regime è quello “classico” fondato, dal lato della *psiche*, sull'inconscio *metaforico e linguistico* (per dirla con Lacan), mentre, dal lato dell'economia, sulla *produzione* delle merci. Il secondo regime è quello che chiamerò “macchinico” e a-metaforico, fondato, dal lato della *psiche*, sull'inconscio pulsionale non linguistico e, dal lato economico, sulla prevalenza della *circolazione* monetaria sulla produzione.

Per distinguere i due regimi psico-economici è utile compararli a partire dal posto che in essi trovano gli *scarti* e i *rifiuti*.

Nella psico-economia “classica”, freudiano-metaforica, la produzione degli scarti è strutturale. Come ha mostrato Lacan, il “taglio simbolico” operato dal significante produ-

ce scarti strutturali. Questi sono prodotti della scissione, all'interno del soggetto umano, tra ciò che *del* soggetto può essere rappresentato dalla parola e dalla domanda rivolte all'Altro, e ciò che *resta* non rappresentato nel rimando significante. Questo resto, questo scarto *reale*, che Lacan ad un certo punto chiama l'*oggetto a*, è il corrispettivo di quel soggetto *je* che non riesce ad identificarsi né nel *moi* immaginario né in quello simbolico prodotto dalla dialettica del riconoscimento. Il taglio simbolico è certo la condizione dell'esistenza umana, è ciò che rende possibile al soggetto l'accesso al mondo simbolico, ma è anche, nello stesso tempo, ciò che ne lascia fuori una parte, ciò che ne taglia una parte che *cade*, scartata⁹.

In tale regime psico-economico, che potremmo definire il regime *standard* della “produzione dello spirito”, troviamo, quindi, da un lato l'universale linguistico dall'altro l'irriducibile differire del *singolare*, dello *scarto*. Anche se, riferendoci alla teoria lacaniana, la nozione di “significante” subisce con gli anni una evidente de-linguisticizzazione¹⁰ e una sorta di indebolimento, è proprio in Lacan (che rilegge Saussure e Jakobson) che possiamo trovare la perfetta definizione della natura del “significante linguistico”, come ciò che può essere rappresentato-scambiato infinitamente con altri significanti (con altri “universali linguistici” per dirla con un'espressione filosofica classica). Come si sa, il significato di un significante è un altro significante. Questa definizione trova in Lacan la sua paradigmatica applicazione (e annodamento-complicazione) nella relazione tra le soggettività umane e il linguaggio: si è soggetti-*moi* in quanto rappresentati da un significante presso altri significanti¹¹. L'apparente *trasparenza* (a sé e agli altri) dello spirito, attestata in questa definizione, implica però uno scarto strutturale *reale* – vale a dire il soggetto *je* – che, da un lato, resta nascosto, caduto nell'altra scena, dall'altro – per usare una frase di Lacan – “non cessa di *non* scriversi” nella catena significante, mostrando l'inconsistenza di qualsiasi ideologia di trasparenza nella comunicazione.

Si potrebbe dire che ogni *oiko-nomia* dello spirito implichi un'ideologia, nel senso di una falsa coscienza di sé. Il regime classico (metaforico-linguistico) comporta l'ideologia della infinita e trasparente scambiabilità dell'universale linguistico, contraddetta, però, dall'inciampo strutturale della produzione di continui *scarti reali* (esclusi dallo scambio). Da un lato troviamo così una sorta di *merce simbolica* infinitamente scambiabile con altre merci simboliche, dall'altro una continua produzione di rifiuti reali inservibili perché in-scambiabili. E in mezzo troviamo, secondo lo schema freudiano classico, la produzio-

⁹ Scrive a tal proposito Recalcati: «l'oggetto *a* è dunque, per un verso, il risultato dell'azione dell'Altro sulla Cosa e, per un altro verso, il residuo reale di questa operazione che segnala l'impossibilità del simbolico di sussumere integralmente nella sua rete il carattere spigoloso del trauma reale. In questo senso l'esistenza di piccolo (*a*) non differisce da quella del soggetto nella sua singolarità insostituibile e impossibile da rappresentare nella funzione rappresentativa del significante» (M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012, pp. 309-310).

¹⁰ Si pensi alla distanza, sottolineata dallo stesso Lacan, tra il suo scritto *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (Id., *Scritti*, trad. it. di G. Contri, Torino, Einaudi, 1974, pp. 230-316) e il testo *Lituraterre* apparso come saggio introduttivo ai suoi *Altri scritti* (edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2013, pp. 9-19).

¹¹ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 844.

ne di “formazioni di compromesso” (lapsus, atti mancati, sogni, sintomi) che rendono manifesta l'impossibilità della compiuta *Aufhebung* (rilevamento, assorbimento) degli scarti nell'ordine simbolico.

L'infinita scambiabilità dell'universale simbolico ci fa però balzare agli occhi la sua comunanza con la *moneta*. L'universale linguistico può essere inteso come una moneta che può essere scambiata con equivalenti in grado di assorbirne e metamorfosarne la significatività, vale a dire la sua scambiabilità con altri significanti. Non c'è universale linguistico che il linguaggio non possa dire. Ma, fuori dal simbolico, c'è il reale in-simbolizzabile degli *oggetti a* e delle mute *singularità*.

Tuttavia, la moneta dello spirito trova nella moneta dell'economia una forza in grado di sfuggire non solo alla sua trasparenza con se stesso ma in grado di essere scambiata con i resti, con gli scarti, con i rifiuti senza operare alcun “rilevamento” (*Aufhebung*) degli stessi sul piano del simbolico. Quando ciò è accaduto si è passati da un regime psico-economico ad un altro. Siamo transitati dal regime metaforico-linguistico, il regime “classico”, a quello libidico-macchinico e finanziario.

L'economia capitalistica, o meglio questa nuova forma di capitalismo finanziario e monetario con cui stiamo facendo i conti dagli inizi del Novecento, è in grado infatti di operare sottraendosi al regime simbolico, sottraendosi a qualsiasi classica *oiko*-nomia dello spirito. Alla psico-economia capitalistica dello spirito si affianca e si contrappone così un'economia monetaria perversa dei rifiuti, un regime economico non-simbolico che non conosce la trascendenza del simbolo né il “travaglio del negativo”. Anche quando scambia “merci simboliche” il capitalismo monetario funziona, per così dire, in modalità nonsimbolica.

La moneta del capitalismo finanziario è in grado cioè di circolare tra simboli e rifiuti producendo un unico *piano di immanenza*, un'unica *superficie libidinale*.

Non a caso utilizzo queste due famose espressioni, tratte da Deleuze-Guattari e da Lyotard. Le utilizzo perché credo che, a partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo, esse (e le teorie che le sostengono) si siano imposte come le nuove figure concettuali in grado di pensare l'evento di una nuova economia capitalistica centrata sulla potenza della moneta di circolare in modalità non simbolica e in grado di connettere su di un'unica superficie, su di un unico piano di immanenza – che come si sa non è qualcosa che c'è ma qualcosa che *deve* essere costruito – sia i “beni simbolici” che gli scarti, i rifiuti.

All'economia “metaforica” del *trasporto* (*metapherein*), della *trasposizione*, dell'*Aufhebung*, capace (ma solo attraverso le sue formazioni di compromesso) di assorbire energia e trasporta sul piano simbolico, si affianca, fin quasi a sostituirla, un'economia delle “macchine desideranti” nella quale conta solo la circolazione dei flussi di energia, o, per usare l'espressione di Lyotard, un'economia *libidinale* centrata sulla potenza della moneta di circolare producendo superfici libidiche. Deleuze e Guattari continuamente ripetono che le macchine desideranti operano e producono in modalità *non metaforica*. Le macchine desideranti non sono metafore; funzionano *senza aver bisogno del senso*, se-

condo un regime economico non metaforico.

La *superficie* libidinale, così come la descrive Lyotard, è da intendersi come un nastro di Moebius in cui il fuori e il dentro sono posti senza soluzione di continuità sullo stesso piano; la psico-economia libidinale è quella in cui la moneta circola e connette ogni cosa (davvero al di là del bene e del male), sia i beni simbolici che i loro scarti.

Il nuovo regime psico-economico capitalistico mette radicalmente in discussione il primato della “produzione” e, di conseguenza, la dialettica produzione/scarti.

Se in tale nuovo assetto psico-economico dobbiamo parlare di produzione, bisognerà farlo, sostiene (aporeticamente) Lyotard, “in senso generale”:

Occupiamoci piuttosto di questa *produzione in senso generale*, che è la metamorfosi generale di tutto quello che passa sui corpi inscrivendosi in corpo sociale, e, posseduti dall'idea di una metamorfosi generale senza residuo, o da una *produzione generale senza iscrizione*, che altro non è che la grande pellicola, chiediamoci quali siano i tratti del dispositivo dell'iscrizione che costituisce la voluminosità sociale¹².

Attraverso Lyotard potremmo parlare di *moebizzazione*, di *superficializzazione* dei processi economici, ma anche delle relazioni sociali e psichiche. E la *moneta* è l'operatore psico-economico che consente di costruire la “grande pellicola”. Lo consente poiché è in grado di circolare *tra* “produzioni di senso” e “rifiuti di senso”; consente di «riunire gli incompossibili»¹³.

Per tale ragione Lyotard sferra una potente critica a Marx colpevole, a suo dire, di non essere stato radicale e, dopo aver compreso la perversa pericolosità del denaro, di essersi attestato su posizione di difesa della “buona” produzione contro la “cattiva” circolazione. Una difesa che Lyotard non esita a bollare come moralistica.

Per Marx – egli scrive – che il capitale faccia entrare nel suo ciclo di trasformazione indifferentemente tutte le attività e renda indiscernibili gli usi, è come se, perduta la sessualità il suo ancoraggio, la sua finalità e la sua giustificazione nella genitalità e nella riproduzione, si scatenasse l'infamia delle pulsioni parziali. [...] Il capitale non è lo snaturamento del rapporto dell'uomo con l'uomo, né quello del rapporto dell'uomo con la donna, ma è il vacillare del primato (immaginario?) della genitalità, della riproduzione e della differenza dei sessi, è lo spostamento di ciò che era a posto, è lo straripare delle pulsioni più insane, perché la sua unica giustificazione, il suo unico legame è il denaro, e poiché il denaro può giustificare tutto, esso deresponsabilizza e *sragiona* totalmente [...] e se l'*unità* che esso vuole applicare al corpo sociale fa così paura a Marx è perché possiede dei tratti *antiunitari* e *antitotalitari* che lasciano intravedere la grande pellicola effimera¹⁴.

¹² J. F. Lyotard, *Economia libidinale*, trad. it., Milano, Pgreco edizioni, 2012, p. 139.

¹³ Ivi, p. 154.

¹⁴ Ivi, pp. 154-155.

L'immagine del nastro di Moebius, utilizzata di continua da Lyotard, è particolarmente significativa. Nel nastro, il passaggio da un verso all'altro avviene senza soluzione di continuità, ma resta comunque un passaggio di *verso*. La stessa superficie può essere percorsa in un verso o nell'altro, come avevano già perfettamente compreso i surrealisti, Breton per primo, negli anni Venti-Trenta dello scorso secolo. La stessa metropoli, come mostra Breton nella *Nadja*¹⁵, può essere percorsa sia secondo l'economia del *senso* e del *lavoro*, sia secondo la dis-economia del *delirio*. Ma il passaggio tra i due sensi di percorrenza è sempre possibile e improvviso, repentino. Ne *Les vases communicantes*¹⁶ Breton insiste, distanziandosi da Freud, sulla tesi secondo la quale la vita da svegli abbia la stessa struttura dei sogni. Ma i due piani di percorrenza della metropoli appaiono scissi proprio *in quanto* posti sullo stesso piano (di Moebius); appaiono divisi proprio attraverso l'incontro fortuito, la fulminea coincidenza, l'analogia misteriosa; non c'è *simbolo* che possa tenere insieme i *dritto* e il *rovescio* della vita, non c'è "punto di capitone" che li possa legare simbolicamente¹⁷. Non c'è simbolo, ma c'è la moneta, potremmo dire, riportando il discorso sul *piano* dell'economia macchinica e libidinale.

Due regimi economici quindi coesistono e si contrappongono nel capitalismo contemporaneo. Due regimi produttivi, due regimi creativi. Da un lato abbiamo quello *metaforico*, dall'altro quello *macchinico* e *libidico*. Il primo regime è quello classico, un regime *nevrotico*. Il secondo può essere alternativamente descritto come regime psicotico (è la linea deleuziana) o anche come regime perverso (è la linea lyotardiana).

Il regime *metaforico*, come dicevo, è un'oiko-nomia dello spirito fondata sulla *rimozione* e sulla parola, sull'inconscio *linguistico*. È un'oiko-nomia che prevede la preminenza della *produzione* pulsionale (inconscia, dell'*es*),- che accade sempre in un'*altra scena* - sulla *circolazione*, secondo l'alternarsi del continuo *ritorno* del rimosso e della sua *metaforizzazione* nelle "formazioni di compromesso" (sogni, lapsus, atti mancati, sintomi). La malattia psichica appare in questa oiko-nomia sempre come una rottura anti-economica e traumatica, come ciò che inceppa e rompe la produzione del *valore* e del *senso*.

Il regime economico *macchinico-libidico* non produce attività *simbolica*, se non nella modalità del "sembiante" potremmo dire. Le macchine desideranti non producono metaforicamente, non producono metafore. La *produzione* macchinico-libidica dei flussi di energia accade sullo stesso piano della *circolazione* degli stessi. Non si dà assorbimento-simbolizzazione dell'energia in formazioni di compromesso, ma solo coaguli di energia che devono essere sciolti, secondo una visione neo-fisiocratica più che neo-liberista, affinché l'energia circoli sulla superficie libidica moebiana che non ha né esterno né interno ma che implica, proprio in quanto costruita senza *soluzione* di continuità tra un verso e il suo rovescio, l'imprevedibilità della malattia psichica, la repentinità senza mediazioni del passaggio tra verso e rovescio; indica, quindi, una paradossale "normalizzazione" del-

¹⁵ A. Breton, *Nadja*, trad. it. di G. Falzoni, Torino, Einaudi, 1972.

¹⁶ A. Breton, *I vasi comunicanti*, trad. it. di A. Laserra, Roma, Lucarini, 1990.

¹⁷ Vedi il mio saggio "Cinema, città, surrealtà", in Fata Morgana, n. 11, *Territorio*, Cosenza, Pellegrini editore, 2010, pp. 57-67.

la scissione psichica, della malattia psichica, che appare non più come una rottura dell'oiko-nomia dello spirito ma come la sua stessa modalità produttiva. «Quando si dice che la schizofrenia è la nostra malattia – scrivono Deleuze e Guattari in una famosa pagina dell'*Antiedipo* – non si deve voler dire che la vita moderna rende pazzi. Non si tratta di un modo di vita, ma di un processo di produzione»¹⁸.

Queste due differenti e (in parte) coesistenti economie psico-capitalistiche sono per ciò stesso, come dicevo, due differenti economie del *rifiuto*.

Della strutturale produzione di scarti e rifiuti, secondo l'economia dello spirito (del capitalismo) ho già detto prima. Nel regime *metaforico*, nell'economia dell'*Aufhebung*, il rifiuto è strutturale; è ciò che trova collocazione nel ripostiglio delle case borghesi che, quanto più sono ordinate e linde, tanto più hanno ripostigli o cantine o soffitte stracolme di cianfrusaglie inutili, di bauletti con antiche foto e lettere d'amore, oggetti rotti e inser-vibili. L'ordine significante produce strutturalmente rifiuti.

Che ne è invece dei rifiuti nel regime economico macchinico e libidinale?

Come dicevo, in tale regime è la moneta che, sfruttando (e sottraendosi nello stesso tempo a) la sua comunanza con l'universale, funziona connettendo sullo stesso piano ogni realtà, sia i beni simbolici che i loro rifiuti. Non c'è *oggetto a* che non possa essere valorizzato tramite la moneta e per ciò stesso “positivizzato”, posto sullo stesso piano-superficie dei valori simbolici. Tutto viene messo in circolo dalla moneta. Non ci sono più scarti né rifiuti. Tuttavia, qui la valorizzazione del rifiuto mostra una paradossalità e un'aporia più profonde. Esso infatti non appare più come ciò che è escluso/rimosso e, per ciò stesso, inconsciamente incluso nell'*oikos* dello spirito (secondo la modalità del “compromesso”). Nel regime macchinico il rifiuto è posto sullo stesso piano del bene simbolico, apparentemente escluso dal meccanismo psichico della rimozione. Ed è qui che dobbiamo descrivere e fare i conti con un'oscillazione che così si produce continuamente tra un sembiante e un'incidenza di un reale muto e traumatico. Il sembiante, il sogno che questa economia produce, è, marxianamente, la sua *ideologia*: si tratta dell'ideologia *artistico-libidinale* centrata sulla forclusione del *reale* dei processi anabolici-catabolici, del *reale* della malattia, dell'invecchiamento, della perdita dell'energia, in ultima istanza della *morte*. Il sogno ideologico che il regime macchinico produce è quello dell'eterna giovinezza di una potenza creativa che circola senza subire depotenziamento, che passa da un organismo all'altro senza depauperare, come accade nel circolo metafisico neoplatonico in cui tutto l'essere deriva da un'origine (l'Uno) alla quale infinitamente torna senza perdite¹⁹; oppure come accade nelle descrizioni medioevali e rinascimentali

¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'antiedipo*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975, p. 37.

¹⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, in particolare la VI, trad. it. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992, p. 959-1373; sul mito della perfetta circolarità della natura senza residui cfr. P. Sloterdijk, *Autokoprophagie. Zum platonischen Recycling*, in Id., *Sphären. Makrosphärologie*, Band II, *Globen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 429-434; trad. it. di V. Cuomo, *Autocoprofagia platonica*, in *Annuario Kainos* n. 3, *Fame sazietà*, Milano, Punto Rosso edizioni, pp. 39-43. Il mito platonico e neoplatonico della sovrabbondanza di energia che mai depauperava ha avuto, come si sa, una lunga storia, fino a permeare alcuni aspetti della filosofia dell'arte di Nietzsche, secondo il quale «l'artista [...] è abbastanza ricco: può dissipare senza

dello stato paradisiaco dei corpi *risorti* non più soggetti ai processi anabolico-catabolici né alla morte e tra i quali circola una linfa dolce e odorosa che, intatta, non si decompone né si trasforma in rifiuti²⁰. Lo stato paradisiaco si replica nel sogno ideologico del capitalismo libidico contemporaneo.

Mondo rovesciato dove le malattie erano state debellate, la fame dimenticata, la corruzione della carne abolita, l'aromatico inalato perennemente invece del putrido, [questo era il paradiso]. Era il sogno dell'imbalsamazione permanente, della durata indefinita, della "impassibilità" – come si diceva – dei beati, della incorruttibilità della carne, già mortale e deperibile²¹.

In una omelia quaresimale di padre Bottalini di metà Settecento sono queste le parole usate per descrivere questo stato futuro dei corpi:

Bisogna aspettare ancora qualche poco, per cogliere il frutto della divina promessa: [...] un corpo fatto dall'impassibilità più durevole d'ogni diaspro, dalla chiarezza risplendente d'ogni sole; un corpo che vanterà tutti i pregi dell'età, il candor della puerizia, la grazia della gioventù, la fermezza della virilità, il decoro della vecchiaia; un corpo che godrà quanto sa bramare di vago la vista, quanto sa bramare d'armonico l'udito, quanto sa bramare di sapori il gusto, quanto sa bramare di muschi l'odorato, quanto sa bramare di diletto l'incontenibile tatto [...]²².

Il sogno ideologico della psico-economia macchinico-libidica sembra proprio questo: una paradossale "spiritualizzazione" dell'energia e dei corpi da essa attraversati; una spiritualizzazione che, oltre ad incarnare il sogno di un capitalismo senza merce (ma non senza profitto) e del tutto ridotto a "relazioni creativo-cognitive"²³, si fonda sulla forclusione della natura *entropica* dell'energia e, di conseguenza, sulla forclusione dei processi anabolico-catabolici dei corpi, sulla forclusione della malattia, infine sulla forclusione della *pulsione di morte*, che in fondo è la vera, enigmatica, guastafeste in quel tripudio vitalistico (e spiritualistico) e creativo-produttivistico che è il sogno di questo secondo regime psico-economico. Ciò che resta fuori sono, da un lato, i processi di degradazione dell'energia, che l'umanità condivide con l'intera natura, dall'altro è la pulsione di morte

impoverirsi» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1995, aforisma 812, p. 442). Infine, per quel che riguarda la metamorfosi economico-capitalistica del mito cfr. G. Lipovetsky, J. Serroy, *L'esthetisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013.

²⁰ Vedi i resoconti di tali descrizioni e *quaestiones* in P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*, Milano, Il Saggiatore, 1991; cfr. anche P.-A. Bernheim, G. Stavridès, *Paradiso Paradisi*, trad. it. di S. Vacca, con prefazione di G. Filoramo, Torino, Einaudi, 1994.

²¹ P. Camporesi, *Op. cit.*, p. 29.

²² Cit. in *ivi*, pp. 37-38.

²³ Su questo snodo problematico mi permetto di rinviare al mio *Startup, classe creativa e capitalismo delle "relazioni". Note per una discussione*, in *Kainos n. 13, Derive del lavoro. Il capitalismo della scommessa* (www.kainos-portale.com).

che, con molta probabilità, è propria solo dell'umano.

Ma che cosa abbiamo dimenticato in questa analisi psico-economica della creatività spirituale del capitalismo contemporaneo? Abbiamo dimenticato proprio quella macchina termica con la quale Marx aveva almeno tentato di fare i conti.

Forse la nozione di forclusione non è del tutto pertinente a spiegare l'estraneità delle macchine e della tecnica macchinica nei confronti dei processi psico-economici descritti.

Il funzionamento delle macchine, la loro operatività si situa in una dimensione dell'essere estranea al mondo umano, al mondo simbolico. La sua "potenza" non può essere ridotta alla "volontà di potenza" (nonostante il tentativo di Heidegger); il suo funzionamento non ha nulla a che fare con lo *spirito*; i suoi *scarti* non possono essere comparati ai rifiuti del corpo umano.

La macchina funzionante non crea *sensò*, trasforma senza creare senso, ma è una dimensione dell'essere con cui il mondo dell'uomo sta faticosamente imparando a fare i conti.

Lascio su questo punto la parola a Derrida, citando una sua (enigmatica) pagina che da anni mi sollecita e che ruota intorno all'estraneità tra, da un lato, il *rilevamento* filosofico (*Aufhebung*) e, dall'altro, il non-lavoro della macchina:

Ciò che Hegel, interprete che rileva tutta la storia della filosofia, *non è mai stato in grado di pensare* – egli scrive – è una macchina funzionante. Funzionante senza essere in questo regolata da un ordine di appropriazione. Tale funzionamento sarebbe impensabile in quanto iscrive in se stesso un effetto di pura perdita. Sarebbe impensabile come un non-pensiero che nessun pensiero potrebbe rilevare costituendolo come suo proprio altro. In esso la filosofia vedrebbe senza dubbio un non funzionamento, un non-lavoro ed in tal modo le sfuggirebbe ciò che tuttavia, in tale macchina, funziona. Da solo. Fuori²⁴.

²⁴ J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in Id., *Margini – della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, p. 151.