



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio estetico

ISSN 2499-8729

Chiara Agagiù
Lucilla Albano
Daniela Angelucci
Nicola Copetti
Claudio D'Aurizio
Guy-Félix Duportail
Giulio Forleo
Giulia Guadagni
Federico Leoni
Chiara Mangiarotti
Caterina Marino
Fernando Muraca
Fabio Domenico Palumbo
Jacques Rancière
Grazia Ripepi
Rosamaria Salvatore
Valentina Sirangelo
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 3 - L'inconscio estetico
Giugno 2017

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 3 - L'inconscio estetico

Giugno 2017

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

La contemporaneità tra inconscio estetico ed estetica dell'inconscio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio estetico

L'inconscient esthétique: une interview à Jacques Rancière

Fabrizio Palombi.....p. 18

“The Unconscious is structured as Yugoslavia”: appunti sulle intersezioni filosofiche, artistiche e politiche nella Slovenia pre-indipendente

Chiara Agagiù.....p. 28

Il corpo Unheimlich di Almodovar

Lucilla Albano.....p. 34

Tra la mano e il metallo. Freud, Benjamin e l'inconscio ottico

Daniela Angelucci.....p. 47

Il cinema parla la lingua del corpo

Chiara Mangiarotti.....p. 58

L'inconscio potere delle immagini digitali

Fernando Muraca.....p. 67

Risvolti inconsci. Arte e psicoanalisi nell'opera di Hermann Hesse

Grazia Ripepi.....p. 85

L'inconscio e lo sguardo nell'epoca della trasparenza

Rosamaria Salvatorep. 96

Mito e alchimia. Il gioco dello smeraldo di Ioan Petru Culianu

Valentina Sirangelo.....p. 106

Inconscio, arte e utopia. Da Marcuse a Baudrillard

Giovambattista Vaccaro.....p. 121

Inconsci

<i>Lacan et L'Anti-Œdipe, une tentative de rapprochement</i> Nicola Copetti.....	p. 140
<i>Kant et Eichmann, fascisme et bonne volonté de jouissance</i> Guy-Félix Duportail.....	p. 148
<i>La Cosa, le cose, gli oggetti.</i> <i>Riflessioni critiche intorno allo statuto freudiano di «das Ding»</i> Giulio Forleo.....	p. 165
<i>Anti-Oedipus and Lacan. The question about the Real</i> Giulia Guadagni.....	p. 179
<i>Edipo e gli insetti</i> Federico Leoni.....	p. 191
<i>La Alice di Deleuze: estetica dei simulacri e logica dei paradossi</i> Fabio Domenico Palumbo.....	p. 200

Recensioni

Rancière, J. (2001), <i>L'inconscio estetico</i> , tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2016. Claudio D'Aurizio.....	p. 226
Ciaramelli, F. (2017), <i>Il dilemma di Antigone</i> , Giappichelli, Torino. Giulia Guadagni.....	p. 231
Žižek, S. (1997), <i>Che cos'è l'immaginario</i> , tr. it., il Saggiatore, Milano 2016. Caterina Marino	p. 236

Notizie biobibliografiche degli autori.....	p. 241
--	---------------

La Alice di Deleuze: estetica dei simulacri e logica dei paradossi.

Fabio Domenico Palumbo

1. I paradossi di Alice

Logica del senso (Deleuze, 1969), ultimo dei capolavori deleuziani degli anni Sessanta, sembra trarre le conseguenze della sua logica paradossale e straniante, vagando come Alice nel bosco di Tulgey Wood, o come il protagonista tipico dei grandi romanzi russi dell'Ottocento, che, uscito di casa per fare qualcosa, dimentica puntualmente di cosa si tratti. La prima serie di paradossi di *Logica del senso* mette subito in tavola la portata principale del tè pomeridiano di Alice: il divenire puro. Per servirlo, Deleuze ha bisogno di un piatto piano, 'superficiale', uno specchio sulla cui superficie levigata possa scivolare il senso. Ecco dunque venire a galla un nesso fondamentale tra la dimensione del divenire e quella della struttura, tra l'evento e il linguaggio¹. Per Deleuze, il senso-evento rende conto del rapporto tra parole e cose, senza tuttavia confondersi né con le prime né con le seconde.

In altri termini, il linguaggio ci rende capaci di accedere al registro degli eventi, infatti: «Il linguaggio è ciò che si dice delle cose» (Deleuze, 1969, p. 27). Se «in Carroll tutto ciò che accade, accade nel linguaggio» (*ibidem*), l'alternativa per il soggetto sarà dunque tra parole o cose, tra «mangiare o parlare» (ivi, p. 29). La dualità dei corpi e delle proposizioni obbliga a parlare di cibo o a mangiare le parole: da un lato, la *gaffe*, dall'altro, la balbuzie; da una parte, l'avidità orale, dall'altra, l'anoressia. Il senso, per Deleuze, affiora al limite di questa duplice *impasse*.

L'evento nel suo rapporto con il linguaggio è dunque questa 'cosa di cui si dice', o, meglio, ciò che si dice di una cosa. Cosa accade allora ad Alice quando mangia qualcosa, e che cosa ne dice?

“Be', io lo mangio”, disse Alice, “così se mi fa crescere, arrivo a prendere la chiave; e se mi fa diminuire, potrò strisciare sotto la porta. In un modo o nell'altro riuscirò a entrare nel giardino, perciò non m'importa di quello che potrà accadere!”

Ne mangiò un pezzetto e si disse con ansia: “Su o giù? Su o giù?” tenendosi una mano sulla testa per sentire se cresceva o diminuiva; e restò sorpresissima trovando che rimaneva delle stesse dimensioni (Carroll, 1865, p. 12).

¹ Sulle accezioni di evento in Deleuze si vedano Bartlett, Clemens e Roffe, 2014.

Dobbiamo domandare al linguaggio cosa sia capitato ad Alice. Bisogna andare in cerca del senso di un evento — a caccia dello Snark. A costo di finire spinti in circostanze fuori dalla logica ordinaria, di andare ‘fuori strada’, «*out-of-the-way*», o di fare a pugni col buonsenso e col senso comune. Ora, i verbi che descrivono cosa sta accadendo alla bambina sono «crescere» e «diminuire» — nel testo di Carroll, rispettivamente, «*grow larger*» e «*grow smaller*», letteralmente ‘crescere più grande’ e ‘crescere più piccola’. In effetti nella traduzione perdiamo il senso di quanto sta accadendo, poiché non cogliamo immediatamente il paradosso di qualcosa che avviene nei due sensi allo stesso tempo. Nell’orizzonte di un presente congelato, nella dimensione statica dell’essere, si può essere solo più grandi o più piccoli: Alice è più grande dell’istante precedente e più piccola di quello successivo. Ma l’atto di crescere non ricade sotto il dominio della stasi, è piuttosto un qualcosa in divenire.

Le cose-in-divenire si sottraggono alla misura ad ogni istante, poiché schivano il presente. Dunque, l’evento deleziano ha a che fare con un genere di cose peculiari, che sfuggono senza requie alla presa del cronometro, saltando gli ostacoli immobili di un tempo statico. Alice acquisisce uno statuto ontologico *evenemenziale*: diventa più grande di quanto non fosse, ma è più piccola di quanto non stia diventando. In definitiva, alla domanda *In quale direzione?* la bambina non può rispondere, e a nulla le vale tenersi una mano sulla testa per capire se stia crescendo o rimpicciolendo:

Quando dico “Alice cresce”, voglio dire che diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto non sia ora. Senza dubbio, non è nello stesso tempo che Alice sia più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa (Deleuze, 1969, p. 9).

Alice non può dire cosa è diventata, perché diventa sempre diversa da sé stessa. Ad ogni istante può solo affermare di essere la stessa Alice di quel preciso momento. Non può dire *sono cresciuta*, difatti «restò sorpresissima trovando che rimaneva delle stesse dimensioni» (Carroll, 1865, p. 12); piuttosto deve dire *sto crescendo*, perché diventa più e meno grande allo stesso tempo.

Ora, se si cresce e si rimpicciolisce al contempo, vuol dire che si sta diventando qualcosa... e il suo contrario. Questa evenienza incommensurabile è senza dubbio un terreno fertile per la fioritura dei paradossi, di cui abbondano il Paese delle Meraviglie e il mondo al di là dello Specchio. A proposito dell’altezza di Alice, dicevamo che essa va in tutt’e due le direzioni, dunque va «in su» e «in giù»:

È proprio dell’essenza del divenire l’andare, lo spingere nei due sensi contemporaneamente: Alice non cresce senza rimpicciolire, e viceversa. Il buon senso è l’affermazione che, in ogni cosa, vi è un senso determinabile;

ma il paradosso è l'affermazione dei due sensi nello stesso tempo (Deleuze, 1969, p. 9).

È già il momento per Deleuze di evocare il 'convitato di pietra' al tè dei matti: si tratta del fantasma di Platone, che si aggira costantemente tra le pagine della *Logica*, dalla prima serie *Sul puro divenire*, dove viene presentata la distinzione tra le quantità misurabili e il senza-misura, alla 'rivisitazione psicoanalitica' dell'ontologia platonica, con l'accostamento tra dimensione iperurania ed istanza superegoica, fino all'appendice su *Simulacro e filosofia antica*. È in particolare al concetto di simulacro che rivolgeremo adesso la nostra attenzione.

2. Rovesciare Platone

In *Logica del senso* è espresso a chiare lettere l'intento deleuziano di rovesciare il platonismo, destituendo l'*èidos* o essenza eidetica a vantaggio dei *phántasmata* o simulacri (Deleuze, 1966, pp. 426-438)². Il 'posto a tavola' di Platone è ribaltato, capovolto, sovvertito dalla natura indocile, ribelle, perversa dei simulacri. In questa sede sarà posta particolare enfasi proprio sul carattere 'perverso' del simulacro.

Michel Foucault mette in evidenza come il rovesciamento del platonismo assuma in Deleuze i tratti della sovversione (e della perversione), dello scivolamento laterale rispetto alla logica dell'Identico e del Modello, del traghettamento verso la regione impalpabile e spettrale dei fantasmi simulacrali. Attraverso un 'saltello' laterale prende vita con Deleuze un «para-platonismo scoronato», indotto a «maggiore pietà per il reale, per il mondo e per il tempo. Pervertire il platonismo [...] significa decentrarsi rispetto ad esso per mettere in moto (come in ogni perversione) delle superfici laterali» (Foucault, 1970, p. 56). La modalità con cui avviene questo rovesciamento prende le mosse in Deleuze dalla lezione nietzschiana, ma il 'crepuscolo degli idoli' (*èidola*) e la trasformazione del 'mondo vero in favola' non vanno confusi con la semplice detronizzazione delle essenze e delle apparenze, già messa in atto da Hegel e Kant (Deleuze, 1969, p. 223). Si tratta piuttosto di seguire Platone fin nelle pieghe del suo pensiero, per giungere alla conclusione che è lo stesso filosofo ateniese ad indicare «la direzione del rovesciamento del platonismo» (*ivi*, p. 225). Platone richiama alla necessità di sceverare le 'buone immagini' dalle 'false immagini', ponendo il problema dell'identificazione del pretendente che a ragion veduta accampi i propri 'diritti regali', smascherando il *pretender* ('colui che finge'), il simulatore, la copia spuria, o, ancor peggio, il dissimulatore, la copia della copia. La filosofia platonica è una sorta di «ricerca dell'oro», una «selezione dei rivali», una

² Per una panoramica del rapporto tra Deleuze e Platone alla luce dell'ontologia dei simulacri, si rimanda all'eccellente sintesi proposta in Smith, 2012.

messa alla prova degli ‘spasimanti’; si tratta di un procedimento per ἀμφισβήτησις (*amphisbētēsis*), ossia dell’atto di reclamare un’eredità, che obbliga l’Idea — ed è questo «il solo problema della filosofia di Platone» — a «selezionare i pretendenti» e «distinguere *la cosa e i suoi simulacri*», stabilendo ciò che *fa la differenza*, operando nell’immediato ed esponendosi alle incertezze del ‘giudizio di Dio’, una vera ordalia in cui «i falsi pretendenti devono morire» (Deleuze, 1968, pp. 82-85).

Per il problema platonico della divisione o selezione tra contendenti, Deleuze pensa in particolare al caso del ‘buon pastore di uomini’ e del ‘buon delirio amoroso’ (cfr. *Politico* 303d-e e *Fedro* 265a-b). L’impresa platonica di ‘separare il grano dal loglio’ è assimilabile alla ricerca paterna del ‘buon partito’ per la propria figlia, o a quella principesca della ragazza cui calzi a pennello la scarpina di cristallo smarrita fuggendo dal ballo... ma che fare se è Cenerentola la candidata perfetta? È il problema dell’affinità elettiva del simulacro con l’Idea, del pretendente spurio (il ‘bastardo’) che si rivela legittimo erede del regnante iperurano: con l’avvento del regno dei simulacri, i sentimenti di contrabbando (copie delle copie) non solo valgono più di quelli di seconda mano (copie dell’Idea), ma sono gli unici disponibili sulla piazza. Il simulacro attesta nei confronti dell’Idea non una semplice differenza di grado, ma una differenza di natura: la parvenza non è la versione degradata dell’essenza, ma qualcosa di completamente diverso, talmente difforme da mettere radicalmente in discussione la stessa necessità e opportunità di presupporre un fondamento.

Ed è lo stesso problema del *Sofista* (236b e 264c), dialogo in cui Platone, utilizzando il metodo del vaglio in maniera paradossale, finisce intrappolato: come volevasi dimostrare, perché a giocare con un perverso al gioco della perversione ci si rimette sempre qualcosa. Nell’occorrenza, Platone perde la bussola e si accorge dell’impossibilità di distinguere la copia autentica da quella contraffatta, di riconoscere il genere ideale mettendo a nudo il furfante. Il misconoscimento è la situazione in cui non si può più dire chi sia chi:

Ma in questo senso può darsi che la fine del *Sofista* contenga l’avventura più straordinaria del platonismo; a forza di cercare sul versante del simulacro e affacciarsi sul suo abisso, Platone, nel lampo di un istante, scopre che non è soltanto una falsa copia, ma che mette in questione le nozioni stesse di copia... e di modello. La definizione finale del sofista ci porta al punto in cui non possiamo più distinguerlo dallo stesso Socrate (Deleuze, 1969, p. 225).

Il *Sofista* risulta in un certo modo profetico rispetto allo statuto della copia nell’era della circolazione digitale delle immagini e dei contenuti multimediali; una copia originale di una traccia musicale *master* è indistinguibile dalla copia contraffatta, ma non solo: è lo stesso concetto di traccia originale o primigenia che perde di significato. Il simulacro è perverso in quanto si ‘spaccia’ per autentico, e la sua impostura spoglia

di significato la verità, poiché nel registro della perversità conta solo essere credibili, riuscire a farsi passare per veritieri e insinuarsi dappertutto:

Le *copie* posseggono in secondo grado, sono pretendenti ben fondati, garantiti dalla somiglianza [*ressemblance*]; i *simulacri* sono come i falsi pretendenti, costruiti su una dissimilitudine, implicante la perversione. [...] Platone divide in due il campo delle immagini-idoli: da una parte le *copie-icone*, dall'altra i *simulacri-fantasmii* (*ivi*, p. 226).

Le immagini (*eidōla*) si presentano dunque in due forme: copie (*eikōnes*) e simulacri (*phántasmata*), ossia versioni rispettivamente di seconda e terza mano degli originali. I simulacri sono perciò *eidōla eidōlon*, 'apparenze di apparenze' (*Sofista* 236c). Non ci si può perciò stupire se Platone «affronta la sofistica come proprio nemico, ma anche come proprio limite e doppio: poiché pretende tutto o qualsiasi cosa, il sofista rischia seriamente di scompigliare la selezione, di pervertire il giudizio» (Deleuze, 1993, p. 177). Nell'Odissea filosofica del platonismo i simulacri sofistici sono come i Proci scacciati da Ulisse, al cui ritorno risuona per le stanze del palazzo di Itaca l'*extra omnes* rivolto a tutti i falsi pretendenti (Foucault, 1970, p. 55). Il simulacro agisce come il maligno, insinuandosi in maniera flessuosa tra le pieghe del discernimento, e dando luogo alla disorganizzazione del pensiero, che è l'obiettivo designato della manovra perversa, essenzialmente volta a confondere il giudizio dell'altro.

La sostituzione del principio diabolico a quello divino è attuata attraverso la mistificazione, la messinscena imbastita dalla «grande potenza del falso» (Deleuze, 1962, p. 143). Se i pretendenti sono degni rappresentanti dell'Idea, il simulacro è l'«impresentabile», ciò che appare sommamente mostruoso e crudele (Deleuze, 1968, p. 92). Esso è di natura talmente differente rispetto all'ordine ideale, da mettere quest'ultimo in discussione: i simulacri non sono a immagine e somiglianza di Dio, perché si tratta di «un'immagine senza somiglianza» (Deleuze, 1969, 226), di una mera parvenza – nient'altro che un inganno. I simulacri sono dunque dei *caduti*, simili all'uomo macchiato dal peccato dopo avere assaporato il frutto proibito nei giardini dell'Eden: un uomo che può dirsi solamente 'a sua immagine', ma non più somigliante al divino – ridotto ad essere l'ombra di sé stesso (un fantasma!).

L'affinità tra doppio e copia (della copia) o fantasma è espressa brillantemente in forma letteraria da Charlotte Brontë nel suo *Shirley*. Due processioni, una di fedeli anglicani e l'altra di scismatici, si incrociano su una stretta stradina di campagna, al che la bella ereditiera Shirley Keeldar non può fare a meno di notare la paradossalità della situazione: «È il nostro doppio?», chiese Shirley. «O è la nostra copia fantasma? Qui c'è una carta rivolta!» (Brontë, 1849, p. 312). Non a caso si fa qui riferimento a una carta, creatura di superficie per eccellenza.

3. Simulacri e perversione

L'immagine perversa è dunque elemento demoniaco o luciferino, essendo dotata di una somiglianza meramente esteriore con il divino; essa è costruita «su una disparità, su una differenza, interiorizza una dissimilitudine» (Deleuze, 1969, p. 227). Si capisce bene come il simulacro sia nient'altro che il doppio, il *Doppelgänger*, l'ingannatore che esternalizza la somiglianza, facendo credere anche a ciò che non è vero, mentre interiorizza la differenza, imponendo la perversità del doppio legame, dell'ambiguità e della contraddizione. Come noto, nell'ottica di Gregory Bateson e della scuola di Palo Alto, la pratica del doppio legame o delle ingiunzioni paradossali, del tipo “Devi disobbedirmi”, può avere effetti schizofrenizzanti (Bateson, 1972). In Deleuze e Guattari, l'incidenza del *double bind* sulla schizofrenia è contestata, dal momento che il doppio legame è visto piuttosto come utilizzo negativo (del tipo “o... oppure”) della sintesi disgiuntiva, funzionale al carattere repressivo dell'Edipo (o ti identifichi con il padre, o continui a desiderare incestuosamente la madre); l'esperienza ‘schizo’, dal canto suo, prevede invece l'utilizzo inclusivo della sintesi disgiuntiva (Ronchi, 2015), il “sia... sia” (Deleuze e Guattari 1972, in part. pp. 87-88). Nell'Edipo o ci si identifica col padre e si entra nell'ordine simbolico, o si desidera la madre e si rifiuta la castrazione. Alla logica “o questo oppure quello”, l'uso affermativo della sintesi disgiuntiva sostituisce il “né questo né quello, ma sia questo sia quello... sia quest'altro ancora”: «“Sia... sia”, invece di “oppure”. [...] Schreber è uomo e donna, genitore e bambino, morto e vivo» (ivi, pp. 83-84). Alice è (diventa) bambina e bambino e donna e uomo e gatto e nuvola...³

Va però fatto presente come Bateson consideri il potere creativo del *double bind*, che si avvicina a una versione inclusiva e illimitativa del paradosso, del genere “sia... sia”, e riconosca il carattere aperto della sintesi disgiuntiva, all'interno della cornice del gioco e della fantasia⁴:

Il paradosso è doppiamente presente nei segnali che vengono scambiati nel contesto di gioco, fantasia, minaccia, ecc. Non solo il mordicchiare giocoso non denota ciò che denoterebbe il morso, per cui esso sta; ma, per di più, il morso stesso è finto. Non solo gli animali che giocano non vogliono affatto dire ciò che dicono; ma, inoltre, essi comunicano di solito su qualcosa che non esiste. A livello umano ciò conduce a un'ampia varietà di complicazioni e di inversioni nei campi del gioco, della fantasia e dell'arte (Bateson, 1972, p. 224).

³ Cfr. Colebrook, 2010.

⁴ In tal senso, J. A. Bell evidenzia la possibilità di un ruolo creativo per il doppio legame concettualizzato da Bateson, con cui fa il paio l'uso affermativo della sintesi disgiuntiva in *Logica del senso*. Cfr. Bell, 1995.

D'altro canto, in *Logica del senso*, l'uso creativo del doppio senso paradossale e il carattere affermativo della sintesi disgiuntiva (il diventare più grande e più piccolo allo stesso tempo), implica un utilizzo 'perverso', dunque né schizofrenico né repressivo, del doppio legame. La perversità o perversione morale, in quanto dimensione più ampia della perversione sessuale, esprime a mio avviso tutta la forza del paradosso nel campo intersoggettivo. La disparità e la dissimilitudine interiorizzate corrispondono al processo psichico della scissione: le due parti scisse vengono poi giocate all'interno della relazione perversa.

Nel momento in cui ogni copia (della copia) è originale, l'Idea non si può più distinguere dal simulacro, l'elemento divino da quello diabolico, il sincero dall'ingannatore. Se l'Idea (il Medesimo) diventa differenziale e risulta attraversata dalla contraddizione, l'identità delle cose perde di stabilità e diventa fluida, soggetta al divenire-illimitato. Ciò perché «soltanto le differenze si somigliano» [...] la similitudine e anche l'identità [vanno pensati] come prodotto di una disparità di fondo» (Deleuze, 1969, p. 230).

A conti fatti l'ontologia del simulacro trasforma l'iconologia platonica in una pseudologia, in un passaggio di consegne dal registro della simulazione, proprio della copia, a quello della dissimulazione, confacente ai *simulacra*: il grande ingannatore è colui che finge di fingere, perché, se sotto il vestito non si trova niente, non v'è altra verità che la stessa parvenza. L'illusione massima è quella dello smascheramento, perché non c'è un mondo originale sotto la favola, non c'è un volto sotto la maschera: «Dietro le maschere, dunque, sussistono ancora altre maschere e la più nascosta cela a sua volta un nascondiglio, e così all'infinito. Non si dà altra illusione se non quella di smascherare qualcosa o qualcuno» (Deleuze, 1968, p. 139). L'identità-fantasma del simulacro è quella di un Dio dai Mille Volti, la divinità presente nella serie di romanzi *fantasy* di George R. R. Martin *Cronache del ghiaccio e del fuoco*. Una scena della trasposizione televisiva del quinto volume (Martin, 2011) mostra icasticamente l'impossibilità dello smascheramento: la giovane Arya Stark strappa via infinite maschere dal corpo di un cadavere che inizialmente ritiene essere quello di Jaqen H'ghar, uno degli Uomini Senza Volto adoratori del Dio dai Mille Volti; via via che le maschere vengono sfogliate, l'identità del cadavere diventa indecidibile, tanto che Arya finisce per scorgere sotto l'ennesima maschera il proprio stesso volto, come per effetto di uno sdoppiamento, mentre dietro di lei l'inserviente assume il volto di Jaqen. Nella scena sono efficacemente rappresentati l'illusorietà di qualsiasi smascheramento, la scissione, il raddoppiamento e la perdita d'identità – un'identità altrettanto illusoria che una mascherata, come bene illustra la missione stessa di Arya nella Casa del Bianco e del Nero: “diventare nessuno”, ossia diventare ciò che si è.

Dovrebbe a questo punto essere chiaro cosa voglia dire rovesciare il platonismo e cosa comporti l'ontologia del simulacro. Se il sovvertimento della dottrina delle Idee intende «negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine»

(Deleuze, 1968, p. 91), ciò è per «glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi» (*ibidem*), del Doppio riflesso allo specchio. L'approfondimento della natura del simulacro, del suo carattere effimero di sogno e ombra, «dimostra l'impossibilità di distinguerlo dall'originale e dal modello» (ivi, p. 93). Non esiste nessun punto di vista privilegiato, né un'essenza condivisa da tutti i punti di vista; dietro ogni cambio d'abito non v'è traccia alcuna di un indossatore:

Tutto è divenuto simulacro. In effetti, per simulacro, non si deve intendere una semplice imitazione, ma piuttosto l'atto attraverso cui l'idea stessa di un modello o di una posizione privilegiata si trova contestata e rovesciata. Il simulacro è l'istanza che comprende una differenza in sé, come (almeno) due serie divergenti sulle quali gioca, essendo abolita ogni somiglianza, senza che si possa perciò indicare l'esistenza di un originale e di una copia (ivi, p. 94).

Se il platonismo rovesciato incarna il concetto puro della differenza, è perché la differenza è divenuta interna all'Idea; si intende qui un'Idea immanentizzata, rifiutasi nel dominio delle parvenze o simulacri. L'essenza, presa nel suo carattere differenziale, non può essere distinta dall'evento e dal divenire.

Deleuze presenta dunque all'Idea un conto salato, mostrando come lo stesso Platone insegnasse nel *Filebo* e nel *Parmenide* a distinguere due dimensioni: da una parte, il limitato, il misurabile, la quiete, ciò che può essere detto di un soggetto in un dato momento; dall'altra, lo smisurato, il «divenire-folle che non si arresta mai, nei due sensi contemporaneamente, che schiva sempre il presente, che fa coincidere futuro e passato, il più e il meno, il troppo e il non abbastanza» (Deleuze, 1969, p. 9; cfr. *Filebo* 24d e *Parmenide* 155a). Platone è preso decisamente in contropiede, perché non si tratta di opporre, come accade di solito, l'essenza eidetica all'apparenza fenomenica: il dissidio trova infatti posto in seno alla stessa apparenza, e alberga in ciò che si sottrae all'azione dell'Idea. Ma come si effettua questo cambio di passo? I corpi materiali, in quanto copie dei modelli sovrasensibili, resterebbero comunque sotto il regime del modello. Cos'è allora che si allontana dal modello fino a farlo vacillare? È appunto la risalita in superficie del simulacro, il contrabbando di riproduzioni non autorizzate dell'originale. Lo scartamento laterale della contraffazione rispetto alla 'copia certificata' fa scivolare le apparenze in direzioni imprevedibili, propriamente folli, liberando la potenza sovversiva del divenire-folle: *incipit simulacrum*⁵.

Questo divenire-folle accade alle cose e alle parole, e non senza conseguenze. Queste ultime, invece di indicare i fatti, li rendono esprimibili, e fluiscono lateralmente in mille rivoli, in una sorta di *stream of consciousness*; quando il linguaggio oltrepassa i propri limiti, fa delirare il senso, riproponendolo sotto le vesti

⁵ Cfr. Boundas, 1991, p. 19.

ambigue e perverse del *nonsense*. Il rovesciamento del platonismo è in verità una forma di perversione; è un feticismo del pensiero e del linguaggio, che non si accontenta di investire su una mera copia, cioè un'immagine speculare ancora improntata al concetto, ma pretende di abolire ogni gerarchia prestabilita tra modelli e riproduzioni: ogni riproduzione è già sempre produzione creatrice. Al divenire puro dei *simulacra* non può che fare da complemento un linguaggio 'impazzito', che non si arresta sui nomi e gli stati di quiete, ma si ribella attraverso un movimento sovversivo e incessante (cfr. Deleuze, 1969, p. 10).

Primo guadagno di questa preliminare ricognizione teorica di *Logica del senso* è la promozione della logica del paradosso a forma del legame tra puro divenire e linguaggio, legame già sospettato da Platone nel *Cratilo* (437 e sgg.). Vale a dire, il rapporto tra evento e senso chiama in causa una logica paradossale. Ad Alice *sta accadendo* di diventare più grande e più piccola, di essere sospinta in due direzioni allo stesso tempo, in maniera indecidibile; ora, l'indecidibilità è l'essenza del legame perverso: ciò che fa 'divenire folli', contestando la logica ordinaria, è il puro e semplice divenire-folle. Il linguaggio appropriato al divenire folli è appunto il paradosso. Ma il rapporto tra piano logico ed ontologico permette di mettere in luce anche un'altra correlazione: se il paradosso sovverte la logica ordinaria, d'altra parte, il divenire illimitato, 'materia' del simulacro, si sottrae all'azione formatrice dell'Idea, mettendo dunque in discussione lo statuto dell'Idea stessa unitamente a quello della copia. Il simulacro è la ribellione all'ordine imposto dall'Idea, così come il *nonsense* è il sovvertimento del buonsenso e del senso comune.

L'intreccio tra parole e cose appare dunque fin dall'inizio il filo conduttore dell'opera deleuziana. Questo intreccio fa sì che ciò che 'accade' sul piano ontologico si ripercuota sul piano logico e viceversa, in una cornice di monismo radicale. La complicazione tra cose e segni è filtrata, però, attraverso un'interfaccia superficiale, la pellicola del senso-evento, che non si confonde né con i corpi né con le Idee, ma attesta la doppiezza paradossale del divenire, da intendersi al contempo come evento generativo della realtà ed evento impassibile. Il senso non si appiattisce infatti sulla sua espressione attuale, poiché l'evento opera attraverso sintesi disgiuntive, che connettono le due facce della realtà, affermandole come differenti: da un lato il divenire come produzione, diretta dalle parole alle cose, dall'altro il divenire come effetto di superficie e contro-attualizzazione, diretta dai corpi ai segni. Così le due serie delle parole e delle cose possono sussistere nella loro differenza, venendo a contatto nel punto in cui divergono. Il rapporto tra corpi e incorporeo non si risolve in una mediazione dialettica o in una frettolosa commistione: l'evento-effetto è il doppio spettrale del corpo, è il non senso che permette al senso di non appiattirsi sulle cose, di non essere il mero riferimento di un referente (cfr. in proposito Rovatti, 1996 e Žižek 2003, p. 85). Solo un pensiero paradossale può affermare pienamente

la differenza, accogliendo la contraddizione insita nel reale senza pretendere di risolverla dialetticamente (cfr. Foucault, 1970, p. 67).

L'identità infinita dei due sensi e il capovolgimento di un senso nell'altro operano, nel flusso stesso del divenire, il sovvertimento del senso unico e del buonsenso. Inoltre, quest'opera di ribaltamento non avviene al di fuori del linguaggio, dunque in un ambito che lo trascenda: il *nonsense* affiora piuttosto dall'interno del linguaggio, travolgendo gli 'steccati' identitari e mettendo in tensione l'eccesso e la mancanza, col trasformare la presenza dell'adesso nel posto vuoto del non-più e del non-ancora. Il senso è dunque il 'morto' al tavolo da bridge, l'invitato che non si presenta ma di cui bisogna tener conto nel discorso: del resto, quello a cui viene invitato è sempre un non-compleanno. Il capovolgimento del platonismo è l'altra faccia della medaglia metafisica: ciò che si rifugia nel dominio del divenire puro è l'idealità in incognito — *in disguise*, ossia camuffata sotto altre guise o travestimenti —, e all'Idea non resta che dissimularsi nel simulacro. Se la copia è la simulazione, quindi non è l'Idea, il simulacro non è ciò che l'Idea non è, dunque finge di non essere un'Idea.

4. Il bosco delle cose senza nome

Prima di affrontare più da vicino le vicende paradossali del senso, occorre però mettere in luce un aspetto centrale. Siamo ancora all'interno del registro della dissimulazione e dell'ontologia del simulacro; per chiarire la natura del senso-evento è però necessario affiancare all'accezione evenemenziale del divenire quella seriale della struttura: non a caso, il senso-evento si affaccia da un lato sul *chaos* dei corpi e dall'altro sul *cosmos* degli incorporei, da una parte sulla realtà materiale come piano informale del differentemente differente, dall'altro sul campo trascendentale in quanto inconscio virtuale, 'partecipando' della natura di entrambi pur senza confondersi con essa (cfr. Godani, 2009, p. 89). La superficie si situa laddove profondità (dei corpi, dell'inconscio...) e linguaggio mancano all'appuntamento, in un non-luogo che è anche un non-tempo — o, meglio, in uno spazio non preconstituito rispetto agli eventi e in un tempo non-lineare (cfr. Williams, 2008, pp. 2-3). Ciò che 'risiede' in un non-luogo è privo di segnali d'indicazione; entriamo adesso in un diverso regime di segni, perché la dimensione del senso non coincide con quella della designazione. È il bosco in cui le cose non hanno nome, cioè il mondo prima che le creature simboliche affibbino delle etichette alle cose, prima che Adamo chiami 'tigre' la tigre per il fatto che essa sembra una tigre (cfr. Gardner, 2000, p. 178, n. 19).

Il dominio del divenire-folle è sprovvisto di segnaletica o di piazzole di sosta, perché non possono esservi segnaposto laddove non ci si può fermare. Anzi, in un simile mondo, per restare nello stesso posto, bisogna correre a più non posso, come insegna la Regina Rossa (Carroll, 1871, p. 171). Sovvertiti lo spazio e il tempo, viene

meno anche la logica del movimento: per raggiungere un punto, bisogna allontanarsi da esso. Riassumendo, il senso va cercato all'incrocio tra evento e serie, divenire e struttura; esso varia in virtù della relazione intercorrente tra serie ed eventi e della loro influenza reciproca.

Il senso rende conto delle variazioni di intensità nelle serie (interazioni tra corpi, interconnessioni linguistiche, investimenti libidici), risultanti in *pattern* sempre cangianti all'interno di un orizzonte spazio-temporale non-lineare e non-continuo. Come per lo spazio-tempo, così per il soggetto: ci si allontana da sé, dissociandosi e allentando la presa sulla propria identità, ratificata dai nomi. Il linguaggio paradossale richiede, in ultima analisi, una dislocazione rispetto alla propria posizione soggettiva. Il capovolgimento avviene, nel linguaggio e nelle cose, anche a carico del soggetto e dell'identità personale, contestandone la proprietà, espropriando del nome Alice. In altre parole, dal momento che le cose sono indistinguibili dai simulacri, l'essere statico e l'identità personale si rivelano mere istantanee prese da una pellicola riprodotta incessantemente, degli *screenshot* estratti da un film perennemente in *play*.

Il tema della perdita di identità, associato a quello della dimenticanza o dello smarrimento del nome proprio, è un topos centrale ne *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie* ed in *Attraverso lo specchio*:

Alice illustra molto precisamente e in modalità umoristica la *differenza e ripetizione* del moderno. Ella vi interviene come una *non-persona*, meravigliata in un paese che non è altro che la somma delle sorprese [meraviglie]. Indifferente a un *me disciolto*, spodesta il dandy londinese che non si meraviglia di nulla. Il suo universo e il suo corpo sono sottomessi all'omologia del grande e del piccolo, alla simmetria del prima e del dopo, ai trasferimenti senza freccia del tempo, reversibili, ignoranza della grammatica e dell'*embrayage* proprio degli enunciati assertivi. Alice incatena traiettorie, linee e anelli, senza alcun riferimento *a priori* a mondi, orologi e categorie (Imbert, 2007, p. 502).

È tutto un lagnarsi sulle sventure del non riuscire a sapere o non ricordare più chi si è, dalle querimonie pronunciate dalla bambina nel vestibolo (Carroll, 1865, p. 15), alle insistenti domande del Bruco (*ivi*, p. 42), passando per le insinuazioni inquietanti della Zanzara (Carroll, 1871, p. 182), fino all'ingresso nel bosco 'obliterante' (*ivi*, pp. 183-185). Non è un caso che l'avvertimento della Regina Rossa alla fine della partita a scacchi sia una sorta di *gnōthi seautón*: «Parla francese quando non ti viene in mente un nome di una cosa in inglese... cammina con le punte in fuori... e ricordati chi sei!» (*ivi*, p. 173).

Se la smemoratezza di Alice potrebbe passare per un blando diniego, o un misconoscimento di sé, ciò che la bambina dice a proposito delle creature che smarriscono il proprio nome nel bosco per vederlo attribuito ad altre richiamerebbe

piuttosto una dinamica di proiezione della propria identità e introiezione di quella altrui. Gli animali che eventualmente rispondessero all'appello, assumendo su di sé il nome e l'identità proiettata di Alice, sarebbero, come giustamente nota la bambina, 'poco furbi'. Essi, presi all'amo dall'esca del nome, si lascerebbero infatti prendere nel gioco perverso, finendo soggiogati dall'identità predatrice, sempre a caccia come il diavolo (*quaerens quem devoret*). Allo 'svuotamento' del proprio Sé, Alice tenta invece di ovviare rispecchiandosi nell'identità del Cerbiatto e avviando una relazione che le permetta di rafforzare il proprio Io indebolito: Alice, letteralmente e icasticamente, si aggrappa al Cerbiatto.

Per assoggettare qualcuno è fondamentale conoscerne il nome proprio, insegna Rumpelstiltskin: spogliato del nome, il soggetto non può più essere identico a sé stesso senza essere anche qualcun altro. Priva di un'identità, Alice non può fermarsi, è l'impermanenza (dis)fatta persona:

La perdita del nome proprio è l'avventura che si ripete attraverso tutte le avventure di Alice. Il nome proprio o singolare è garantito dalla permanenza di un sapere; tale sapere è incarnato nei nomi generali che designano soste e stati di quiete, sostantivi e aggettivi con i quali il proprio mantiene un rapporto costante. Così l'Io personale ha bisogno del Dio e del mondo in generale. Ma quando i sostantivi e gli aggettivi cominciano a fondersi, quando i nomi che designano sosta e stato di quiete sono trascinati dai verbi di puro divenire e scivolano nel linguaggio degli eventi, si perde ogni identità per l'Io, il mondo e Dio. È la prova del sapere e della narrazione, in cui le parole giungono trasversalmente, trascinate di sbieco dai verbi, e che destituisce Alice dalla sua identità (Deleuze, 1969, p. 11).

Ma il travisamento deve, come detto, passare attraverso il linguaggio. Quello che può dirsi del soggetto può dirsi col linguaggio; ma, ugualmente, quello che può dirsi del soggetto può dirsi del linguaggio: «Come se gli eventi godessero di una irrealtà che si comunica al sapere, e alle persone, attraverso il linguaggio. [...] Il paradosso è innanzitutto ciò che distrugge il buonsenso come senso unico, ma, anche, ciò che distrugge il senso comune come assegnazione di identità fisse» (*ibidem*). Nel momento in cui si rinuncia al *Self*, capitano tutte le avventure dell'incoscienza: il divenire-folle ha a che vedere con il rovesciamento del Sé e dell'altro-da-Sé, con la doppiezza che si pone al di qua della rigidità imposta dai nomi e dalle identità proprie. Ciò è possibile attraverso un'operazione di proiezione dell'oggetto interno nell'altro, mettendo in atto dinamiche di ruolo in cui sono possibili ribaltamenti delle identità personali. La vittima diventa carnefice, la passività diventa attiva e viceversa. La forma più intima di comunicazione interpersonale è dunque quella che rende

fluida l'identità personale, attraverso un meccanismo di identificazione proiettiva⁶. Un tale 'spaesamento' avviene scivolando attraverso la superficie dello specchio, per liberare il proprio doppio (senso). Lo smarrimento del doppio, del *Doppelgänger*, è una 'mislocazione': qualcosa è là dove non potrebbe essere, secondo il buonsenso. Non solo: qualcosa ("Io") non è dove dovrebbe essere:

Cos'è il *Doppelgänger* se non una figura di me come oggetto che mi ossessiona?
In altre parole, non solo gli altri sono per me supposizioni [...] ma *Io stesso sono una tale supposizione*: io sono qualcosa che devo presumere [...] e che non è mai direttamente accessibile. [...] questa inaccessibilità del soggetto come oggetto è il carattere costitutivo dell'"io" (Žižek, 2012, p. 45).

Non si trova un punto fermo, perché esso diventa questo e anche quest'altro — allo stesso tempo. Il carattere per certi versi esasperante dell'opzione etica aperta dalla prospettiva del divenire-folle è ancora una volta ben colto da Alice: «Il Bruco fu il primo a parlare. "Di che proporzioni vuoi essere?" chiese. "Oh, non è che ci tenga molto", si affrettò a rispondere Alice, "è solo che non fa piacere continuare a cambiare così spesso"» (Carroll, 1865, p. 48). Le due direzioni divergenti convergono sotto il segno di una sintesi disgiuntiva, di un'identità infinita dei due sensi, come le frecce indicanti la casa di Tweedledee e Tweedledum (*ivi*, pp. 185-186). Lo specchio è luogo di inversione, dell'immagine e del senso. Il riconoscimento, proprio perché veicolato dallo specchio, è *ab origine* un misconoscimento: cadono i vincoli sintattici, insieme al rivolgimento nel contrario. Il nesso antecedenza-conseguenza è abolito dalla paradossalità dell'ingiunzione linguistica: non posso dire senza prima aver contraddetto, non posso fare prima di aver disfatto. Fare è l'annullamento retroattivo di quanto non è già stato fatto, come negare è la negazione del non-detto. Il senso linguistico di una negazione è già anche senso psicologico, il senso psicologico affonda in quello linguistico. Già in Freud il termine *Verneinung* (negazione) designa sia l'ambito grammaticale che quello psicologico della smentita, del rinnegamento (cfr. Laplanche, Pontalis, 1967, pp. 357-360).

La trasformazione nell'opposto ribalta l'attivo nel passivo: i gatti mangiano i pipistrelli? E i pipistrelli mangiano i gatti (Carroll, 1865, p. 8)?⁷ L'uno e l'altro, perché l'uno si capovolge nell'altro: vige l'identità infinita dei due sensi, purché non ci si fermi. Nel paradosso, una cosa non nega l'altra: anzi, nega di negarla. L'ambito della dissimulazione è consustanziale al simulacro, ed è la cifra dell'ambivalenza linguistica e psicologica.

⁶ Sul tema dell'identificazione proiettiva si rimanda a Ogden, 1982 e Sandler, 1987.

⁷ Il rovesciamento attivo-passivo è reso più facile nella versione originale da un gioco di parole: «*do cats eat bats?*» passa in «*do bats eat cats?*».

Dunque identità infinita e capovolgimento del più e del meno; del prima e del dopo; della causa e dell'effetto: «Essere punito prima di essere colpevole, gridare prima di pungersi» (Deleuze, 1969, p. 10). Tali stravolgimenti, a carico dei corpi, delle proposizioni e degli investimenti libidici, avvengono in un campo di forze che involge la dimensione attuale delle individuazioni esistenti e quella virtuale delle serie ideali. L'evento concerne dunque sia le parole che le cose, investendo con la sua paradossalità i rapporti proposizionali non-contraddittori e con la sua incommensurabilità le configurazioni statiche della materia. E questa distribuzione sempre mutevole di intensità avviene, come detto, al di là di una linea che proceda dal passato al futuro e al di fuori di un regime cogente di nessi causa-effetto (poiché gli effetti appartengono a un ordine differente rispetto alle cause).

L'evento-senso è inafferrabile, e in fin dei conti indecidibile, come l'ambiguità figura-sfondo di una *Gestalt*: uno zero. Il soggetto non è mai sé stesso, sempre impegnato ad essere qualcun altro che prenda il suo posto: una maschera. Non a caso il gioco preferito di Alice è il 'facciamo finta'. C'è sempre troppo e troppo poco, e quel che resta è il difetto dell'assai e lo scarto dell'eccesso, la casella vuota e il senza posto. Il soggetto non è altro che una sottrazione: fingendo di fingere di essere qualcosa, per inciso, sono quella cosa. Ma se dovessi essere qualcosa, non sarei ciò che non dico di essere. Al tè del cappellaio matto viene servita «marmellata la vigilia e l'indomani, mai oggi» (*ibidem*). Il compleanno è sempre un altro giorno, e se proprio decidessi di festeggiarlo, sarebbe soltanto un non-non-compleanno. Si badi bene, 'non-non-compleanno' non è una parola in lingua hegeliana, negazione della negazione, unità infinita degli opposti, perché la negazione è messa al bando: s'intende che oggi non è né il compleanno né un giorno qualunque, ma è il compleanno, un giorno qualunque, un mese, un anno... Il non-non-compleanno si sposta liberamente attraverso il calendario. Allo stesso modo, l'identità del soggetto è sempre indecisa, circolante, in divenire. Se proprio decidessi di essere qualcuno, in quell'istante mi chiamerei fuori dal divenire infinito di ciò che non va mai in un senso soltanto, di ciò che diventa questo e quello, l'Uno e l'Altro. La distruzione dell'identità fissa è il dissociarsi del soggetto, la *Spaltung* che lo divide dall'interno e lo reduplica all'infinito – il meccanismo schizoide del senso. Se la costruzione dell'identità è opera della tirannide del senso comune, il divenire-folle sottrae la differenza all'assoggettamento:

Ma assoggettamento a che cosa? Al senso comune, che, distogliendosi dal divenire folle e dall'anarchica differenza, sa ovunque e nello stesso modo riconoscere ciò che è identico; il senso comune ritaglia la generalità nell'oggetto, nel momento stesso in cui, per un patto di buona volontà, istituisce l'universalità del soggetto conoscente. Ma se, per l'appunto, si lasciasse muovere la volontà cattiva? Se il pensiero si liberasse dal senso comune e non volesse più pensare se non alla punta estrema della propria singolarità? Se, anziché ammettere

benevolmente la propria cittadinanza nella *doxa*, praticasse malvagiamente la scappatoia del paradosso? (Foucault, 1970, p. 65)

5. Il fantasma kleiniano attraverso lo specchio

Ripercorrendo l'ascesa dalle profondità alle superfici, Deleuze utilizza l'attrezzatura concettuale della psicoanalisi in una maniera estremamente 'eclettica', segnatamente per quel che concerne la nozione di fantasma⁸. Tuttavia, nel suo tentativo di 'addomesticare' la psicoanalisi, allocandola in superficie e ridisegnandola come 'arte delle superfici', contrae un debito cospicuo nei confronti di Melanie Klein (Cfr. Cottet, 1996). Del resto, il contributo della Klein allo studio del carattere fantasmatico della relazione d'oggetto segna senz'altro una svolta rispetto all'approccio freudiano, ed apre la nozione di fantasma a un ventaglio di riletture estremamente variegata, tra cui quella lacaniana, winnicottiana e della scuola delle relazioni oggettuali. Di lì in poi, ogni storia d'amore è una storia di fantasmi⁹. Va comunque ribadita la presa di distanza di Deleuze rispetto ad alcuni capisaldi fondamentali dell'impalcatura teorica kleiniana, quali l'identificazione con l'oggetto perduto e la stessa nozione di oggetto buono introiettato; essi non vengono tanto sconfessati da Deleuze, quanto mediati attraverso l'accezione lacaniana di oggetto perduto e soprattutto il costrutto deleuziano del corpo senza organi (Cfr. Bowden, 2011, p. 202), temi che non è possibile approfondire in questa sede.

Da un punto di vista metodologico, Deleuze utilizza la psicoanalisi *pro domo sua*, ri assemblando un modello di sviluppo del bambino che è essenzialmente un'ontogenesi della superficie e una risalita dalle profondità; nel fare ciò, *Logica del senso* sfrutta a dovere la 'retrodatazione' kleiniana dell'Edipo, ma ancor prima le intuizioni della Klein sulla fase pre-edipica, attraversata dalle posizioni schizo-paranoide e depressiva, e sull'armamentario dei meccanismi di difesa primitivi, quali la scissione, la proiezione, la negazione e l'identificazione proiettiva¹⁰. Si tratta di ripercorrere con Deleuze il cammino che dai 'rumori del senza fondo' conduce alla superficie metafisica e all'ingresso nell'orizzonte simbolico.

All'interno di *Logica del senso*, il fantasma, nelle vesti di simulacro, può fungere da cerniera tra inconscio del pensiero e corpo concepito intensivamente, tra campo

⁸ Deleuze si confronta con il problema che attanaglia la psicoanalisi a proposito della irriducibilità della sessualità umana all'aspetto corporeo-biologico. Tuttavia, a differenza della psicoanalisi, Deleuze non vede nel fantasma la rivelazione di una verità sul desiderio, piuttosto un concetto strutturante rispetto al desiderio: il fantasma orienta il desiderio dirigendolo in direzione dell'evento, emergendo all'interno del campo problematico costituito dalle singolarità e caratterizzato dalle sintesi disgiuntive. Cfr. Świątkowski, 2015, pp. 179-180.

⁹ Il riferimento è al titolo di una recente biografia di David Foster Wallace. Cfr. Max, 2012.

¹⁰ Per la visione kleiniana dell'Edipo si vedano in particolare Klein, 1928 e 1945.

transcendentale ed esperienza del CsO (corpo senza organi), tra superficie e profondità, tra parole e cose. La caratteristica ‘circolante’ del fantasma, tra fantasia a occhi aperti e reale del sogno, lo qualifica come fenomeno di superficie, ritagliando per la psicoanalisi il ruolo di scienza degli eventi puri, degli effetti di superficie, delle sublimazioni che contro-effettuano gli accadimenti. Ecco perché i fantasmi partecipano del carattere incorporeo dell’evento, e ripropongono processi difensivi primitivi quali il rivolgimento della pulsione sul soggetto, la trasformazione nel contrario, la proiezione, il rinnegamento. Nel fantasma i pipistrelli mangiano i gatti e i gatti mangiano i pipistrelli simultaneamente:

Né attivi né passivi, né interni né esterni, né immaginari né reali, i fantasmi hanno proprio l’impassibilità e l’idealità dell’evento. Di fronte a tale impassibilità ci ispirano un’attesa insopportabile, l’attesa di ciò che risulterà, di ciò che sta già risultando e che non finisce di risultare (Deleuze, 1969, p. 186).

Il fantasma dà ragione della nozione di evento ed è determinato come evento; è una messinscena dove cadono i vincoli sintattici, e il soggetto, a livello della contro-effettuazione incorporea, può occupare tutte le posizioni, essendo allo stesso tempo vittima e carnefice, pipistrello e gatto:

Il secondo carattere del fantasma è la sua situazione rispetto all’io o meglio la situazione dell’io nel fantasma stesso. Ma [...] qual è il posto dell’io nel fantasma, tenuto conto dello svolgimento e dello sviluppo che ne sono inseparabili? [...] Il fantasma originario “si caratterizzerebbe per un’assenza di soggettivazione abbinata alla presenza del soggetto nella scena”; “si ritrova abolita ogni ripartizione tra il soggetto e l’oggetto”, “il soggetto non mira all’oggetto o al suo segno, figura egli stesso preso nella sequenza di immagini... viene rappresentato come facente parte della scena senza che, nelle forme più vicine al fantasma originario, possa essergli assegnato un posto” (ivi, pp. 186-187)¹¹.

I concetti di fantasia e fantasma sono stati messi al centro dell’interesse psicoanalitico grazie all’opera di Melanie Klein, ove è esplicitamente tematizzato il fantasma come messinscena di una relazione oggettuale. Il fantasma kleiniano è il principio strutturante delle rappresentazioni psichiche afferenti alle pulsioni erotica e aggressiva, operante *ab origine* con funzioni di indirizzamento oggettuale della carica pulsionale (Cfr. Recalcati, 2003, p. 20). La cornice teorica della Klein prende le mosse dalla pratica terapeutica coi bambini (cfr. in particolare Klein, 1923 e 1932); è grazie all’osservazione precoce dei meccanismi di difesa che la Klein elabora una visione del bambino estremamente ricca e articolata. All’interno di questa cornice, viene proposta una ‘retrodatazione’ dell’Edipo, delle formazioni super-egoiche e dei

¹¹ Deleuze cita qui Laplanche e Pontalis, 1964.

meccanismi di introiezione, proiezione ed identificazione che rendono possibile la costruzione di un complesso ‘mondo dei fantasmi’ nell’interiorità del bambino.

Ma qual è il carattere dei fantasmi kleiniani? Prima di tutto essi sono dotati di un carattere quasi-personale, ossia sono rappresentazioni psichiche connesse alla percezione di un vissuto libidico: oggetti buoni e oggetti cattivi, oggetti gratificanti ed oggetti frustranti (cfr. Klein, 1929a, 1929b e 1930). Ancora, questi oggetti sono frutto di identificazione e vengono equiparati a fonti di piacere corporee, sulla base del principio della rassomiglianza delle caratteristiche piacevoli: in altri termini, il significato pulsionale inconscio prende la ‘forma’ di un oggetto interno. In seguito, il processo di identificazione, attraverso la simbolizzazione e la codificazione linguistica, sfocia nella sublimazione (Cfr. Klein, 1923, p. 103).. È lo stesso percorso, dalla carica libidica fino alla superficie linguistica, tratteggiato da Deleuze nella genesi dinamica, ma non basta, poiché in *Logica del senso* sono richiamati *en passant* gli aspetti salienti della lezione kleiniana sugli oggetti fantasmatici:

Melanie Klein infine fa un’importante osservazione, nonostante il suo uso molto estensivo della parola fantasma: le accade spesso di affermare che il simbolismo è la base di ogni fantasma e che lo sviluppo della vita fantasmatica è impedito dalla persistenza delle posizioni schizoide e depressiva. Ci sembra appunto che il fantasma propriamente detto trovi la sua origine solo nell’io del narcisismo secondario, *con* la ferita narcisistica, con la neutralizzazione, con la simbolizzazione e con la sublimazione conseguenti (Deleuze, 1969, p. 190).

La distanza da Freud è notevole. Sebbene in Freud il fantasma abbia già una funzione strutturante, vi è pur sempre uno scarto tra ‘oggetto naturale’ e rappresentazione fantasmatica, tra dimensione somatica e accadere psichico, tra cose e parole, tra oralità e sessualità. Anche per Klein il fantasma nascerebbe retrospettivamente a seguito della ferita narcisistica e dell’angoscia di perdita dell’oggetto, ma, da questa prospettiva ripresa da Deleuze, il fantasma è anche effetto di superficie e non si dà al di fuori della sua espressione linguistica e della sua incarnazione somatica. Vale a dire, parole e cose, corpo e fantasia, sono due facce della stessa medaglia, poiché la cosa è il simulacro. La realtà infantile è per la Klein del tutto segnata dalla fantasia, tanto che la fantasia inconscia deborda nei sogni ad occhi aperti, nell’attività ludica, artistica e scientifica e nell’intera vita mentale del bambino. Il gioco diurno, così come il sogno notturno, ripropone la messinscena della relazione oggettuale: si mette qui in rilievo la funzione simbolica e di drammatizzazione dell’attività onirica e ludica rispetto al fantasma inconscio. Attraverso un sistema fantasmatico di scivolamenti (equazioni simboliche), gli oggetti piacevoli sono equiparati ad altri, permettendo le identificazioni e le sublimazioni. Si può notare come il carattere ‘di passaggio’ o circolante del fantasma, tanto utile al discorso deleuziano, sia più fluido e pervasivo nella visione kleiniana che in quella freudiana, che ancora intravede uno iato tra cosa

e segno, estraneo al monismo radicale di Deleuze. Sicuramente la variante kleiniana è più affine alla prospettiva deleuziana, in cui le pulsioni sessuali restano ‘collegate’ a quelle alimentari, e il linguaggio resta legato ai corpi, poiché il fantasma stesso è espressione al contempo proposizionale e somatica.

Per quel che concerne il nostro discorso, l’apporto a *Logica del senso* della versione dell’Edipo proposta dalla Klein consiste in primo luogo nella valorizzazione delle profondità corporee:

La storia delle profondità ha inizio con ciò che vi è di più terribile: teatro del terrore, di cui Melanie Klein ha fatto l’indimenticabile quadro in cui il lattante fin dal suo primo anno di vita è nello stesso tempo scena, attore e dramma. L’oralità, la bocca e il seno sono in primo luogo profondità senza fondo. Il seno e tutto il corpo della madre non sono soltanto divisi in oggetto buono e oggetto cattivo, bensì svuotati aggressivamente, fatti a brandelli, ridotti in briciole, in pezzi alimentari. L’introiezione di questi oggetti parziali nel corpo del lattante è accompagnata da una proiezione di aggressività rivolta a tali oggetti interni e da una riproiezione nel corpo materno: così i pezzi introiettati sono anche come sostanze velenose e persecutrici, esplosive e tossiche, che minacciano dal di dentro il corpo del bambino e non cessano di ricostituirsi nel corpo della madre. Da ciò discende la necessità di una reintroiezione perpetua. Tutto il sistema dell’introiezione e della proiezione è una comunicazione dei corpi in profondità e attraverso la profondità (*ivi*, pp. 165-166).

Il punto di vista kleiniano permette a Deleuze di ‘recuperare’ la profondità e il linguaggio del senza fondo, e di postulare una linea di sviluppo che dal caos dei rumori e delle grida dello schizofrenico o del neonato conduca all’organizzazione della parola e del linguaggio, senza soluzione di continuità, ma attraverso il gioco di prestigio di un nastro di Möbius e il movimento di risalita in superficie. L’unità fondamentale di cosa e segno trova la propria originale infernale nello stridore di denti e nei mugolii dello schizofrenico. L’articolazione cosa-segno in Deleuze passa attraverso un sistema di membrane con differente grado di porosità; il nodo sta nel determinare quanto il fantasma possa accogliere le profondità, o, in altri termini, quanto dell’esperienza ‘schizo’ trovi posto all’interno dell’etica dell’evento. La lettura kleiniana sembra stabilire un’affinità tra serie del mangiare e del parlare, tra corpo e segno. Il gioco di specchi deleuziano tra simulacro e fantasma, tra intensità corporee e inconscio del pensiero, tra elemento fisico ed elemento semiotico, sembra andare nello stesso senso.

In questo senso, il fantasma, nel ricongiungersi con l’origine dopo le ‘avventure sotterranee’ della genesi dinamica esposta nella seconda parte di *Logica del senso*, rivela il raccordo tra trascendentale ed empirico. Difatti, il «fantasma è il processo di costituzione dell’incorporeo, la macchina per estrarre un po’ di pensiero, per ripartire una differenza di potenziale ai bordi dell’incrinatura» (*ivi*, p. 193).

Siamo adesso in grado, attraverso il filtro psicoanalitico (*rectius* kleiniano), di rileggere deleuzianamente le avventure di Alice. Nella penultima serie di *Logica del senso*, *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie* è assimilato alla storia della creazione delle superfici e alle tappe della genesi dinamica (cfr. su quanto segue G. Deleuze, 1969, pp. 206-208). I primi tre capitoli della storia, fa notare Deleuze, sono immersi nelle profondità corporee, nei simulacri, nelle pulsioni parziali orali, anali e uretrali: Alice è oggetto delle profondità quando rimpicciolisce, contenitore quando ingrandisce. Nella seconda parte, corrispondente al passaggio dalla fase schizoparanoide a quella depressiva, Alice va in cerca dell'oggetto buono: anzi, si pone essa stessa come oggetto introiettato, quando ingrandisce bevendo — è il mangiare, il mischiarsi di nuovo con le cose, che la fa adesso rimpicciolire, al contrario della prima parte, fa notare con grande acutezza Deleuze. Poi è il fungo a candidarsi come oggetto buono — o il bruco che si eleva sul fungo —, e infine il gatto del Cheshire. Il gatto è oggetto delle altezze, appollaiato su un alto ramo, si dà come intero o come ferito: solo la sua testa, poi solo il sorriso, un ghigno di degnazione verso Alice, brava bambina che lo preferisce agli oggetti delle profondità. Il gatto presente-assente mette Alice di fronte a delle scelte: bambino o maiale nella cucina della Duchessa? Certo, grugnire non è cortese nei confronti del senso:

“Se non mi porto via questo bambino”, pensò, “certo entro un paio di giorni lo avranno ammazzato. Lasciarlo lì sarebbe un assassinio”. Queste ultime parole le disse ad alta voce, e il piccolo a mo' di risposta grugnì (a quel punto aveva cessato di starnutire). “Non grugnire”, disse Alice, “non è affatto un bel modo di esprimerti” (Carroll, 1865, p. 59).

O non vorrà forse Alice fare come il Ghiro, non essere né Cappellaio Matto né Leprotto Marzolino, né rintanata né con la testa per aria? Il Ghiro però è un depresso, è un altro tipo di oggetto buono, per cui, contro Deleuze, non lo lascerei tra color che son sospesi, in mezzo agli animali di superficie. Nella terza parte, Alice approda infine alla superficie, si muove tra le carte 'piatte' e distribuisce tra il Re e la Regina di Cuori le sue immagini parentali. La madre fallica rischia però di far naufragare le buone intenzioni di Elettra-Alice, perché la castrazione è sempre incombente sotto forma del notorio “Mozzatele il capo!”. Dopodiché il castello di carte va all'aria e Alice abbandona la superficie: nel ritorno dal fantasma al simulacro, dal sogno alla realtà, il Bianconiglio perde le sue vestigia superficiali, tanto che Sir John Tenniel, nella sua classica serie di illustrazioni, lo raffigura svestito per la sua ultima apparizione.

In *Attraverso lo specchio*, Alice è decisamente diventata la Voce superegoica buona o severa per le sue gattine, la bianca e la nera: «“Oh! Brutta cattiva, cattiva, cattiva!”, esclamò Alice prendendo in braccio la gattina e dandole un bacetto per farle

capire che era in disgrazia» (Carroll, 1871, p. 148). Per farle intendere quanto era stata cattiva, Alice la bacia, coniugando la duplice natura del Super-io: severo ma anche buono, purché gli si obbedisca, punitivo ma amorevole, purché lo si adori come merita. E la superficie? La superficie è lo specchio, la continuità del dritto e del rovescio, il nastro di Möbius appeso alla parete, o ancora la scacchiera, di cui Alice vuole diventare Regina, il fallo di raccordo delle zone erogene. Ma il problema non è più quello dell'oggetto buono, non è più una questione di posizione depressiva: si tratta di stabilire il prezzo delle parole, il prezzo da pagare ad Humpty Dumpty. Una parola così contratta che la si è dimenticata, nel bosco "obliterante", e si tratta nientemeno che del proprio nome; parole-cose che convergono senza poterle distinguere, al pari di Tweedledum e Tweedledee. E in effetti si tratta di una strana differenza, che poi diverge e si ramifica per ordine di Humpty Dumpty, padrone delle parole, per cui il dritto e il rovescio diventano indiscernibili: «Humpty Dumpty prese il taccuino e lo guardò con attenzione. "Mi sembra ben fatto...", cominciò. "Lo tiene alla rovescia!", lo interruppe Alice» (ivi, p. 222). Ed eccoci di nuovo sulla superficie: questa volta la Regina(-madre) Bianca è timida e ansiosa (la madre ferita!) e il Re Rosso è il padre che si ritira nel sonno, e in quel sogno non può che sognare Alice, che però è vera, come ogni fantasma kleiniano che si rispetti, e piagnucola per affermarlo: «"Se non fossi vera", disse Alice, quasi ridendo fra le lacrime (tutto sembrava talmente ridicolo), "non riuscirei a piangere"» (ivi, p. 198). Alice e il Re Rosso sono due specchi che si rispecchiano a vicenda: Alice sogna il Re che sogna Alice che sogna il Re, *ad infinitum*¹². Ma, anche questa volta, la Regina Rossa, a cavallo tra cose e parole, tenta di appiattire Alice sulla superficie, di privare la Regina Alice del fallo, o dello scettro. Tutto, come sempre, va in malora: un bello strattone alla tovaglia, e succede il parapiglia; tutto si ammuccia sul pavimento, la superficie crolla, e la Regina Rossa ridiventa una gatta. Tutto passa attraverso lo specchio, da un lato all'altro: regressione nel profondo o liberazione dell'incorporeo, vagito o voce bianca, cosciotto di montone o discorso per l'incoronazione?

6. Conclusioni

Abbiamo dunque messo in rapporto, leggendo psicoanaliticamente Carroll attraverso Deleuze, la dimensione ontologica: identità infinita dei contrari e capovolgibilità dei due sensi vs. senso unico e buonsenso; quella linguistica: inversione del soggetto e dell'oggetto, negazione della negazione e indecidibilità del senso; quella psicologica: perdita e confusione dell'identità, trasformazione nel contrario, rovesciamento dei

¹² Il tema è quello berkeleyano (o, se si preferisce, platonico) della vita come sogno nella mente di Dio, la *mise en abyme* dell'immagine che contiene sé stessa all'infinito, ottenuta mettendo uno specchio di fronte all'altro o un sogno dentro l'altro. Cfr. Gardner, 2000, p. 189, nota 10.

ruoli, ribaltamento dell'attivo nel passivo, annullamento retroattivo, ambivalenza, relazioni fantasmatiche e psicogenesi del linguaggio.

Le intenzioni generali di *Logica del senso* sono volte a stabilire un nesso inestricabile tra senso ed evento, individuando in esso il collante fondamentale della realtà e la misura dello statuto perennemente doppio di quest'ultima. Deleuze desidera 'tenere insieme' senso ed evento, struttura e divenire, parole e cose, impassibilità e genesi, eternità e tempo. Per far ciò, definisce il senso come effetto di superficie e ne enuclea i paradossi, mostrando come i paradossi del senso sul versante linguistico siano una cosa sola con i paradossi degli eventi o del divenire. La pervasività del paradosso è l'affermazione dei due sensi nello stesso tempo, sul piano logico e ontologico. Dunque, se «l'evento è il senso stesso» (Deleuze, 1969, p. 27), ciò dipende essenzialmente dal carattere duplice o ambivalente (paradossale) dell'evento. Si è detto di come tutto ciò che accade accada nel linguaggio, ma il senso è anche un attributo degli stati di cose. Pertanto il senso-evento si trova alla frontiera tra superficie (dominio degli incorporei) e profondità (regno dei corpi):

Il duplicato è la continuità del rovescio e del dritto, l'arte d'instaurare tale continuità, in modo che il senso in superficie si distribuisca ai due lati contemporaneamente, come espresso che sussiste nelle proposizioni e come evento che sopraggiunge sugli stati di corpi (ivi, p. 115).

È a tal proposito che il senso, nella sua connessione con la vita, è l'indicatore delle variazioni di intensità del desiderio che si verificano in concomitanza con gli stati di accordo e disaccordo emotivo o l'insorgere di amore e odio (cfr. Williams, 2008, pp. 8-9). L'evento si affaccia da un lato sulle parole, dall'altro sulle cose: non esiste in quanto senso al di fuori del linguaggio o della proposizione, ma non si confonde affatto con la proposizione; il suo lato materiale, ciò di cui è attributo, sono le cose. "Le cose sono ciò di cui si dice" significa che a variare nelle serie in virtù del divenire sono i corpi, su cui l'evento in quanto senso sopraggiunge, insistendo al contempo nelle proposizioni. Lo stato dei corpi non preesiste all'azione dell'evento, e l'evento non si dà se non come espresso nella proposizione. Il senso-evento ha lo statuto del doppio, costituendo il tessuto connettivo per la duplice natura (corporea-incorporea) della realtà.

Bibliografia

Bartlett, A. J.; Clemens, J.; Roffe, J. (2014), *Lacan Deleuze Badiou*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Bateson, G. (1972), *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 2000.

- Bell, J. A. (1995), *Philosophizing the Double-Bind. Deleuze read Nietzsche*, in *Philosophy Today*, vol. 39, n.4, pp. 371-390.
- Boundas, C. V. (1991), *Deleuze, Empiricism and the Struggle for Subjectivity*, in Deleuze, G. (1953), *Empiricism and subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, eng. tr., Columbia University Press, New York 1991.
- Bowden, S. (2011), *The Priority of Events. Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Brontë, C. (1849), *Shirley*, tr. it., Fazi, Roma 2015.
- Carroll, L. (1865), *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie*, tr. it., Mondadori, Milano 2013.
- Id. (1871), *Attraverso lo specchio e quello che Alice vi trovò*, tr. it., Mondadori, Milano 2013.
- Colebrook, C. (2010), *Disjunctive Synthesis*, in Parr, A. (a cura di), *The Deleuze Dictionary Revised Edition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 79-81.
- Cottet, S. (1996), *Les machines psychanalytiques de Gilles Deleuze*, in *La cause freudienne - Revue de psychanalyse*, 32, 1996, pp. 15-19.
- Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Id. (1966), *Renverser le platonisme*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71, n. 4, pp. 426-438.
- Id. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Id. (1969), *Logica del senso*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2009.
- Id. (1993), *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 2002.
- Foucault, M. (1970), *Theatrum philosophicum*, in *aut aut*, 277-278, 1997, pp. 54-74.
- Gardner, M. (2000), *The Annotated Alice*, Norton, New York.
- Godani, P. (2009), *Deleuze*, Carocci, Roma.
- Imbert, C. (2007), *Le triangulation du sens*, in Micolet, H. (a cura di), *Deleuze et les écrivains. Littérature et Philosophie*, Éditions Cécile Defaut, Nantes.
- Klein, M. (1921-1958), *Scritti*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Klein, M. (1923), *Analisi infantile*, in Id. (1921-1958), tr. it., pp. 94-125.
- Id. (1928), *I primi stadi del conflitto edipico*, in Id. (1921-1958), pp. 214-226.
- Id. (1929a), *La personificazione nel gioco infantile*, in Id. (1921-1958), pp. 227-238.
- Id. (1929b), *Situazioni d'angoscia infantile espresse in un'opera musicale e nel racconto di un impeto creativo*, in Id. (1921-1958), pp. 239-248.
- Id. (1930), *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'io*, in Id. (1921-1958), pp. 249-264.
- Id. (1932), *La psicoanalisi dei bambini*, tr. it., Martinelli, Firenze 1969.

Id. (1945), *Il complesso edipico alla luce delle angosce primitive*, in Id. (1921-1958), pp. 355-408.

Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (1964), *Fantasma originario, fantasma des origines, origines du fantasma*, in *Le Temps Modernes*, n. 215, 1964, pp. 1861-1868.

Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (1967), *Enciclopedia della psicoanalisi* (2 voll.), tr. it., Laterza, Bari 2010.

Martin, G.R.R. (2011), *Il Trono di Spade 5. I guerrieri del ghiaccio, I fuochi di Valyria, La Danza dei Draghi: Libro quinto delle cronache del Ghiaccio e del Fuoco*, tr. it., Mondadori, Milano 2015.

Max, D.T. (2012), *Ogni storia d'amore è una storia di fantasmi. Vita di David Foster Wallace*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.

Ogden, T.H. (1982), *La identificazione proiettiva e la tecnica terapeutica*, tr. it., Astrolabio, Roma 1994.

Recalcati, M. (2003), *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano.

Ronchi, R. (2015), *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.

Rovatti, P. A. (1996), *Nel mondo di Alice*, in *aut aut*, 276, pp. 79-87.

Sandler, J. J. (1987), *Proiezione, identificazione, identificazione proiettiva*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Świątkowski, P. (2015), *Deleuze and Desire: Analysis of The Logic of Sense*, Leuven University Press, Leuven.

Williams, J. (2008), *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Žižek, S. (2003), *Organi senza corpi*, tr. it., La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Id. (2012), *Meno di niente* (2 voll), tr. it., Ponte alle Grazie, Milano 2013-2014.

Abstract

Deleuze's Alice: aesthetics of simulacra and logic of paradoxes.

Gilles Deleuze's *The Logic of Sense* (1969) is a «logical and psychoanalytic novel», according to the author's own definition. The book encompasses an ontology of simulacra, which undermines Platonism. Firstly, this paper aims to highlight the aesthetic outcomes of the reversal of Platonism in terms of a realm of simulacra and dissimulation. Secondly, Lewis Carroll's nonsensical logic and use of paradoxes are analysed according to Deleuze's theory of sense. Finally, it draws attention to a relationship among dissimulation, paradoxical logic and perversion in a psychoanalytic sense.

Keywords: Deleuze; Carroll; nonsense; aesthetics; psychoanalysis