

Nel mondo di Alice di Pier Aldo Rovatti

(da "aut aut" 276, novembre-dicembre 1996, pp- 79-87)

E' il 'mondo' nel quale Gilles Deleuze contro-effettua la sua idea di senso (cfr. *Logica del senso*, 1969). Alice è il notissimo personaggio di Lewis Carroll, e per spiazzare ancora di più il lettore Deleuze presenta il mondo di Alice come il doppio dell'antica filosofia stoica. Sembra *solo* una questione di superfici, ma questa poi si rivela la questione più ardua. Se Nietzsche l'aveva compreso, e aveva capito che proprio a ciò miravano i Greci, si tratta però di andare al di là di Nietzsche stesso... Fermiamoci un momento. Ce ne è già abbastanza per molte domande: vediamole, cercando un filo. La domanda sul *senso*, innanzi tutto: senso, per Deleuze, non corrisponde a nessuna delle ovvietà che accompagnano questa parola nel linguaggio ordinario, che anzi lo tradiscono rendendolo buono o comune. Di solito il senso viene pensato e adoperato servendosi di una filosofia implicita che ricava la propria verità dalla coppia profondità/altezza. In *Logica del senso* Deleuze vuole detronizzare queste due immagini accoppiate di filosofia e cerca di inventare un'immagine terza in cui il senso diventi il pensiero della superficie: non ci dovrebbe più essere fondo, né fondo senza fondo, ma non ci dovrebbe essere neanche più altezza, un 'oggetto' del sopra o un super-oggetto che dia al senso la buona direzione. Ma se si annullano, con un medesimo gesto, la follia delle profondità e l'apparente salute mentale delle altezze, le quali bloccano il senso in una ordinata catena di significati e insomma ci impediscono di capire cosa ci sta accadendo, che resta? Alla superficie, una volta che vi risalissimo, tutto potrebbe apparirci appiattito o senza spessore, appunto come il mondo di carte da gioco che Alice incontra nelle sue avventure. Ma qui, in questo 'mondo' all'apparenza piatto, Deleuze, dopo Nietzsche, gioca tutta la sua partita, inscena il proprio colpo di teatro filosofico. Solo nelle condizioni della superficie riguadagnata possono infatti prender vita i suoi personaggi concettuali: l'evento, la singolarità, il fantasma, il tempo senza presente, il concatenamento. Personaggi che ci hanno affascinato e ancora ci prendono, quando leggiamo le pagine di Deleuze, ma che - dobbiamo pure confessarlo - restano per noi esotici, come certe parole che usa Carroll, o almeno poco maneggevoli. Che cosa è dunque questo mondo delle superfici, e a che ci può servire Alice? Il meno che si possa dire è che il mondo superficiale lungo il quale corre il senso non è appiattibile su un'idea semplice di superficie: è, viceversa, il mondo del non-senso, del paradosso, in cui la duplicità precede il senso (inteso come direzione), in cui non ci sono cause, in cui

non c'è mai il *nunc stans* di un presente. Potremmo dire: è un mondo topologicamente complesso in cui nessun elemento va da solo, ma c'è sempre una doppia serie, e le serie non sono convergenti, o almeno, se convergono, lo fanno nell'ambito di una 'logica' della divergenza. Ma ancora: che significa questo? Di che 'serie' si tratta e perché chiamarle in causa? Deleuze è martellante su questo punto: in *Alice* sono le due serie del mangiare e del parlare, per noi potrebbe essere, più semplicemente (!), la serie delle cose e degli stati di cose e la serie di quelle che di solito chiamiamo idee; di là i corpi e le loro mescolanze (come suggerivano gli stoici), di qua l'incorporeità delle parole e delle immagini. Attenzione, perché è proprio qui che Deleuze lancia la sua sfida filosofica. Possiamo accettarla oppure rifiutarla, ma questa sfida consiste nel farci riflettere al fatto che normalmente noi tendiamo a far convergere le due serie in modo che si avvicinino il più possibile, e che magari si sovrappongano: i corpi potrebbero mangiarsi le parole, le parole sciogliere i corpi, e questo è successo tante volte nella storia del pensiero, ma poi noi vorremmo una sintesi a metà, una mediazione, una buona commistione di corpi e parole. C'è però un'altra strada, quella che lascia sussistere le serie nella loro differenza, sempre almeno due e divergenti. Per batterla bisognerebbe convincersi che il non-senso e il paradosso non sono ostacoli sul cammino ma, tutto al contrario, ciò che segna il cammino e permette di muoversi. Una volta che siamo riusciti a risalire alla superficie, abbandonando le profondità dei corpi (una sola serie: mangiare), e abbiamo vinto l'illusione delle altezze (voci che ancora non si articolano in un linguaggio: la chiamata della coscienza con la sua corona di idealità, ancora un'unica serie), non approdiamo alla quiete di una terza dimensione, alla sintesi di un soggetto ritrovato, qui e ora. Questo ritorno fenomenologico non può ripetere il rapporto di opposizione-esclusione tra profondità e altezza. E' proprio la natura del rapporto che secondo Deleuze deve cambiare radicalmente: per superare la logica binaria (cui si sottomettono i nostri normali regimi di verità) il rapporto dovrà essere inclusivo, tenere insieme le serie divergenti senza che l'una si identifichi con l'altra. Perciò la superficie non si contrappone alla profondità né all'altezza, perciò non può essere uno spazio qualunque. Con il termine 'topologico' Deleuze intende indicarci, sfruttando ancora il senso comune di un sapere scientifico, questa diversità: non solo spazio ormai mancante di un centro soggettivo, di un orientamento a partire da un io, ma anche (e perciò) luogo della duplicità, dove la direzione è sempre almeno doppia e dove non è più possibile segnare il confine tra dentro e fuori sul modello dell'opposizione tra sopra e sotto. L'interno e l'esterno, rapporto che modifica in modo decisivo quello normale tra sopra e sotto (superficie e fondo), si coappartengono senza escludersi e senza identificarsi, ed è proprio il loro modo di stare assieme (sintesi disgiuntiva, per dirla con

Deleuze, o, più tardi, *agencement*, concatenamento) che garantisce la distinzione. Sembra allora che siamo entrati nella terra di ciò che non ha senso, appunto il mondo *nonsense* di Carroll, in cui Alice si avventura attraversando lo specchio, il mondo incorporeo e atemporale degli eventi, dice Deleuze, ma si badi che qui è ancora e proprio questione di corpi e di tempi, corpi che ingrandiscono e rimpiccioliscono, che diventano attivi e passivi, tempi che aggirano ogni volta il presente, la prima persona o la seconda o la terza del presente indicativo, sostituendole con la follia di una quarta persona singolare ('piove', 'verdeggia', 'accade') o di un infinito che taglia ogni volta il momento presente ('piovere', 'verdeggiare', 'divenire') rilasciandolo contemporaneamente nel futuro e nel passato. O addirittura sembra che ci siamo introdotti in uno di quei mondi impossibili cui solo i letterati e i sognatori prestano fede. Ora Deleuze afferma che questo non-senso è la radice di ogni senso, se siamo d'accordo che il senso non si esaurisce in qualcosa che si manifesta, in qualcosa che si designa o che si significa, come se, insomma, da una parte o dall'altra dell'atto di coscienza o conoscenza ci fossero stabili sponde alle quali appoggiarsi e rivolgersi: come se, in altri termini, tutta la questione del senso si lasciasse prendere in una scena fenomenologica assicurata, a riva, da un polo noetico, e garantita, nel mare dell'esperienza del mondo circostante, da un oggetto noematico, l'io e l'oggetto qualunque = x. Deleuze osserva che non disponiamo di questa presa, anche se ogni volta ci comportiamo come se essa fosse alla nostra portata. Il senso non è una qualche causa nascosta e manifestabile, non sta in qualche luogo, non si può smarrire e ritrovare: piuttosto dovremmo pensarlo come un effetto (un effetto senza causa!), come una linea impalpabile che corre lungo i margini mobili di ciò che a rigore non dovrebbe avere margini, o forse anche, e meglio, come un punto che percorre questa linea (e insomma la traccia), che corre anzi su di essa senza che possiamo fissarlo. Prendiamo una proposizione qualsiasi. Essa non è la cosa che designa e significa. Non è l'io che vi si manifesta. Non è neanche il significato che contiene. Oppure è tutto questo, ma perché abbia *sensò* deve essere distante dalla cosa senza però sganciarsi da essa, e deve avvicinarsi il più possibile alla cosa senza però identificarsi con essa. La catena delle significazioni e dei significanti ci immette in una serie infinita di rimandi. Tra la cosa e il nome della cosa (ancora Carroll insegna) c'è sempre uno scarto e dunque un rilancio possibile: ecco un primo paradosso. Ma non è questo che interessa Deleuze. L'"espresso" non significabile di una proposizione qualsiasi, il suo senso, non si perde in un rilancio senza fine, ma si attesta, con un'altra paradossalità, nell'evento in cui la proposizione si immette, singolarità impassibile e neutra (Deleuze continua a guardare agli stoici) che congiunge l'interno della proposizione con l'esterno degli stati di cose,

rendendo così visibili le due serie e la loro divergenza. L'esempio topologico del nastro di Moebius (caro anche a Lacan), che ci dà visivamente l'idea di un correre sulla superficie passando dall'esterno all'interno o dall'interno all'esterno senza bisogno di presupporre né un sotto né un sopra, anzi neutralizzando questa verticalità, aiuta Deleuze e anche noi a capire cosa Deleuze intende per senso. Ma non basta: è un esempio ancora troppo formale e rigido. Il senso, questo "vapore che si alza alla frontiera", corrisponde all'evento, e l'evento, se pure ha da caratterizzare un inusitato campo trascendentale, per quanto neutro, impassibile, gioco puro senza vincitori né vinti, tuttavia è sempre qualcosa di singolare; per quanto assomigli all'"oggetto eterno" di cui parlava Whitehead (ecco un'altra intensa parentela di Deleuze, poco dichiarata), è sempre un evento singolo, un 'questo', e intrattiene con i corpi un legame decisivo. All'esempio topologico dobbiamo almeno accostare l'operazione più preziosa che Nietzsche, secondo Deleuze, ci suggerirebbe: il suo bisogno di riorientare il pensiero passando attraverso la biografia e la bibliografia, nel tentativo di pervenire "a un punto segreto in cui la stessa cosa sia aneddoto della vita e aforisma del pensiero" (*Logica del senso*, cit., pp. 116-117). Il senso è tutt'altro che una generalità astratta: al contrario, è lo sforzo di arrivare, ogni volta (!), a una determinata cerniera tra vita e pensiero. Se però, giunti lì, ci resterà tra le mani solo un sottile vapore, che importanza potrà avere questa affannosa ricerca (che non ci esonera, almeno in un primo tempo, dal precipitarci, come Alice, nelle profondità)? E che sapere vi si potrà collegare, quale potenza comunicativa avrà mai una simile idea di senso? Forse è a questa strana immagine di cerniera o di frontiera che bisogna affidarsi, per 'segreta' che possa essere la linea con cui Deleuze propone di rappresentarla (e vengono in mente altre 'linee' apparentate ad essa, per esempio quella intorno a cui dibattevano Heidegger e Jünger), o il punto mobile in cui sembra contrarsi. Questo punto che contrae e fa divergere la serie delle cose e la serie delle parole, è certamente una 'x', è un "punto segreto", ma ciò non significa che sia per noi qualcosa di incognito o di assolutamente sconosciuto. Intorno ad esso, infatti, può disporsi un sapere (quello che Deleuze chiama appunto "logica del senso"): il punto è segreto, fuori della nostra portata (cioè incoglibile mediante le operazioni abituali di buon senso e di senso comune), però ad esso possiamo far corrispondere un sapere del paradossale. Questo sapere, che rimette in gioco il rapporto tra interno ed esterno, ha a sua volta un gioco di esterno e di interno: è visibile come effetto o come campo di effetti (che si estende all'intero regime dei significati), e questo già sbilancia le nostre abitudini mentali in quanto siamo soliti ragionare in termini di cause; ed è inoltre 'invisibile' (come può essere invisibile un vapore) se ne esploriamo il lato interno, la segretezza, che Deleuze propone di chiamare 'quasi-causa'.

Vedremo tra poco il perché di questa denominazione. Adesso importa osservare che tra il campo di effetti e il suo correlato, per così dire, interno, si stabilisce un rapporto di superficie per il quale l'effetto non è secondario o derivato e il senso è la distribuzione aleatoria del campo di effetti. La legge di questa distribuzione (ma il termine legge già non funziona più nella "logica del senso") viene indicata da Deleuze con vari nomi: incrinatura, disparità, o appunto aleatorietà. La frontiera, o cerniera, non distribuisce secondo una misura, o in modo 'sedentario': le due facce, o serie, oltre a divergere, non sono pari o speculari, ma sempre dispari e squilibrate. Se il senso potesse essere ridotto al punto segreto o aleatorio (ma non è così, perché esso non è isolabile), dovremmo dire che si produce senso solo grazie a questo squilibrio, o al fatto che il punto (come già diceva Lacan) manca sempre al suo posto: in una serie è la casella vuota, il posto mancante, nell'altra serie è l'elemento sovranumerario, un occupante senza posto. Lo squilibrio produttore di senso è regolato da questo gioco di mancanza/eccedenza. Deleuze scova nel mondo di Alice un episodio che racconta in tutta semplicità questo gioco del senso, all'apparenza così astruso: "Ma la cosa più strana era che ogni volta che Alice fissava lo sguardo sopra uno scaffale, quello scaffale era sempre vuoto, benché gli altri tutt'intorno fossero pieni zeppi fino a traboccare. 'Ma qui le cose scorrono!' disse infine in tono accorato, dopo aver passato un paio di minuti nel vano inseguimento di un oggetto grande e luminoso, che a volte sembrava una bambola e a volte una cassetta da lavoro, e che si trovava sempre nello scaffale sopra quello che guardava. 'E' questa la cosa più indisponente... ma sai cosa faccio ora?' aggiunse come colpita da una idea improvvisa. 'La voglio seguire fino all'ultimo scaffale. Non potrà certo attraversare il soffitto!'. Ma anche questo tentativo fallì: la cosa attraversa il soffitto in tutta tranquillità, come se non avesse mai fatto altro". (*Logica del senso*, cit., p. 44; si tratta dell'episodio di Alice nella bottega della pecora che si trova nel capitolo 5 di *Attraverso lo specchio*). Un simile furetto (come si esprimerebbe Lacan) che corre lungo entrambe le serie e salta da una all'altra senza farsi mai prendere, come stupisce Alice, così disorienta anche noi. Ci fa smarrire il senso buono, la retta via o la direzione già segnata: non c'è più un là verso cui il senso ci guida a partire da un qui, ma non funziona più neanche la nostra capacità di identificazione. Quando mai si è visto "un sorriso senza gatto"? Uno dei primi effetti della risalita di Alice alla superficie è lo smarrimento della propria identità. Si chiede turbata: "chi sono io?". Perdita della direzione e perdita dell'identità: sono effetti sufficienti a caratterizzare come non-senso questo mondo che dovremmo guadagnarci. Ma qui il non-senso o i paradossi del senso non sono il limite ultimo al quale possiamo arretrare, la soglia, pur mobile, oltre la quale sprofonderemmo nell'abisso del caos o saremmo presi dal

mutismo dell'indicibile. Tutto al contrario: questo non-senso è finalmente un inizio, attorno al quale un altro pensiero deve mettersi al lavoro, e può farlo. In altre parole: questo non-senso si può (e si deve) dire, grazie ad esso possiamo (e dovremmo) agire nel mondo. Come quel vapore era tutt'altro che una nebbia, così questo smarrimento è ben diverso da una paralisi: anzi, per questa via, lungo la quale ogni senso si duplica in una disparità, un mondo (o semplicemente la nostra normale realtà d'ogni giorno) che sembrava fin lì immoto comincia a 'muoversi' o, come direbbe appunto Deleuze, a divenire. Un altro pensiero e un altro linguaggio, o almeno un altro uso del linguaggio. Ecco allora un'altra domanda: come potrà il linguaggio seguirci, o magari precederci, in un mondo senza spessore dove ogni evento ha una doppia faccia e in cui le parole e le cose non possono mai accordarsi in una sintesi che le congiunga? Tutto potrebbe cominciare con una balbuzie, quella effettiva di Carroll per esempio, o quella in cui ciascuno di noi potrebbe paradossalmente esercitarsi: sì, c'è un legame importante tra il balbettare dell'autore e le "parole esoteriche" o le parole-bauli della sua opera, c'è un processo di rallentamento e condensazione, un'elaborazione dell'instabilità, un raddoppiamento del difetto, l'umorismo di un io che riesce a spiazzarsi mimando se stesso, contro-effettuandosi. Un linguaggio che si rende minore, che progetta di essere minorato anziché correggersi nell'ortopedia linguistica del senso buono. Come si vede, la saggezza stoica di Deleuze, che si realizza abitando il mondo di Alice, non ha nulla di rassegnato. Non è l'affidarsi passivo a uno stato alterato della mente, un qualche compiacimento del caos o dell'ebbrezza. E' bensì una via filosofica: ed è, come tale, faticosa e piena di rischi. Faticosa perché chiede un lungo apprendistato e non ha mai un approdo definitivo: ogni parola tenderà infatti a riprendere la propria identità normale e stabile, ogni senso si riassorbe in un tempo non lungo nel buon senso e nel senso comune, ogni quasi-causa ha già inscritta la propria mortalità e ricade nella causa. Come la metafora del vapore suggeriva, il mondo delle superfici è un mondo 'fragile' che si può solo lambire o 'sorvolare' con circospezione, e c'è allora da spendere tutta la fatica della leggerezza, e da portare tutto il peso della responsabilità che ne deriva, perché spezzare il fragile mondo delle superfici vorrebbe dire, né più né meno, mettere in gioco la nostra libertà. Ed è piena di rischi, questa via o disciplina (che Deleuze avvicina allo zen), perché comunque si tratta di un perdersi o di un *divenir-folli*. La balbuzie può produrre una circolarità convulsiva oppure qualcosa come uno spasmo, ma qui la pellicola che separa la poesia dalla follia si fa molto sottile, e la parola può regredire nel corpo, essere rimangiata dalla bocca, convergere in un'unica serie, nello spasmo inarticolato, nell'urlo, nel sospiro, come (secondo Deleuze) mostra esemplarmente Artaud (cfr. *Logica del senso*, tredicesima serie). Ci

sarebbero dunque due 'follie'? Deleuze risponde di sì. La questione è delicata, ma la risposta di Deleuze è chiaramente leggibile attraverso tutta la costruzione di *Logica del senso* (tenderà invece a cancellarsi più tardi, almeno a partire dall'*Antiedipo*): la 'perversione' della superficie si oppone (non solo, dunque, si differenzia) alla 'schizofrenia' della profondità/altezza, come se la follia regressiva si raddoppiasse in una follia progressiva. Tutto sembra giocarsi attorno al ruolo da attribuire al non-senso: esso può inghiottire il senso, farlo sparire nella notte dell'esclusione, per esempio nel regime dell'assurdo. Oppure il non-senso può essere incluso nel senso, scaffale vuoto ma nella bottega, per quanto strana ci appaia, e allora si produce un mondo che possiede una 'logica'. Lo stesso fenomeno può essere descritto anche così: se tracciamo una divisione netta tra senso e non-senso, se cerchiamo di evacuare il non-senso dal senso separandolo, da entrambe le parti di questo taglio si produce una cattiva follia, tanto dal lato del non-senso che precipita nelle profondità, quanto da quello del senso che si irrigidisce nella verità delle altezze. Sono le dimensioni complementari di un medesimo uso limitante della ragione, e non si guadagna granché scegliendo l'una o l'altra deriva. Il divenir folli di Deleuze comporta invece un'altra scelta, quella di cercare di neutralizzare il taglio che esclude: la follia consiste qui nel fatto di scegliere una via squilibrante e disordinata dove nessuna identità è più tenibile, a partire dalla propria, e dove domina l'imprevedibilità. E divenir folli è un processo di autotrasformazione per poter abitare il paradosso; e per farlo occorre costruirsi (o inventarsi) l'accesso a un presente non più vincolato da un passato-causa e da un futuro già previsto come effetto. Si potrebbe anche dire, con Deleuze, che si tratta di abolire il presente, ma altrettanto si può dire che in questione è proprio il salvataggio del presente come tempo dell'evento o degli eventi in cui diveniamo quegli individui che siamo. La condizione di imprevedibilità del mondo delle superfici, se riusciamo ad abitarvi, è un rilancio del riconoscimento del nostro essere al mondo. Riuscire ad abitare in questa follia del continuo spiazzamento prodotto da un senso che non potrà che essere doppio: come è possibile? Quest'ultima domanda è infine la domanda decisiva. Deleuze risponde con uno stile di pensiero e di vita, la sua, il suo, come d'altronde ogni filosofo o pensatore ha fatto e fa. E' l'aneddoto che lascia e che ci propone, cui si lega il suo aforisma di pensiero. Quando scrive *Logica del senso* ha l'impressione di spiazzare la sua stessa scrittura filosofica, per esempio rispetto a *Differenza e ripetizione* in cui vede ancora come un'"altezza classica" e una "profondità arcaica". Nella "Nota per l'edizione italiana" aggiunta nel 1974, nella quale leggiamo queste parole, Deleuze prende anche le distanze dal suo 'compiacimento' per la psicoanalisi: si comprende il perché di questa autocritica (che investe l'uso di suggestioni kleiniane

nella parte conclusiva del suo libro), e si può convenire con lui che il viatico per entrare nel mondo di Alice non ci viene offerto preferenzialmente da Freud e dal dopo-Freud. Prendiamo atto dell'autocorrezione, o della preoccupazione di Deleuze che si pensi che un blocco di pensiero organizzato come la psicoanalisi sia la risposta che cerchiamo. Tuttavia sembra una preoccupazione poco motivata perché l'"aforisma di pensiero" che passa in *Logica del senso* si colloca su un terreno assai poco freudiano (magari in parte lacaniano, ma questa è un'altra storia): questo 'aforisma', per continuare a chiamarlo così, guarda proprio al mondo di Alice - Carroll non è certo un semplice pretesto - e ha di mira, in un gesto abissale che forse è quello di ogni autentica filosofia, la strana frontiera mobile a due facce dispari e reversibili che concatena ogni aforisma di pensiero a ogni aneddoto di vita. Carroll, in definitiva, suggerisce a Deleuze un dispositivo di parola che tiene paradossalmente il luogo sempre sfuggente della casella vuota. Si tratta, in particolare, delle cosiddette "parole esoteriche", e delle 'parole-bauli' che ne sarebbero la punta più penetrante. Esempi che sembrano concretizzare la capacità infinitiva del verbo (*divenir* folli) di immettersi nella singolarità anonima dell'evento in cui ogni proposizione insiste: condensazione, e dunque sintesi, ma insieme condensazione e dunque disgiunzione. Lo *snark* né pescecane (*shark*) né serpente (*snake*), oppure l'altro esempio, su cui torna più volte Deleuze, che reso in italiano suona 'fumioso', contrazione di 'fumante' e 'furioso'. Qui la balbuzie di Carroll raggiunge il risultato di uno spasmo, o magari di un inceppo della lingua, che si raddoppia o si contro-effettua in una parola instabile in cui le serie si congiungono per trovarvi, però, l'operatore squilibrante. 'Fumioso' è una parola-cerniera, un'altalena che apre e chiude al tempo stesso le serie: che può sbilanciarsi verso la serie del 'fumante', ma si sbilancia anche verso la serie del 'furioso'. E che, *in realtà*, la realtà del paradosso e del senso, si sbilancia da entrambe le parti, facendo divergere le serie nel momento in cui le concatena. Ma allora cosa dovremmo fare? Metterci a imitare Carroll, cercare di inventarci parole-bauli e chiamare tale esercizio filosofia? Ma non è questo che Deleuze sta facendo. Deleuze sta pensando il carattere doppio e paradossale del senso, e per far ciò *raddoppia* e *contro-effettua* il suo discorso nel mondo di Alice. Là le parole-bauli possono stare al posto della casella vuota. Nel mondo della filosofia, e cioè qui, niente può sostituirsi al punto aleatorio che muovendosi sulla linea di frontiera tra cose e parole produce il senso, e c'è solo la possibilità di una supplezza, di un supplemento, di un raddoppiamento mimetico, di un sorvolo che ha qualcosa di teatrale. Il mondo di Alice è questo doppio umoristico, di cui la filosofia non può fare a meno.

