

Il fattore opacità. Stupidità e indeterminazione in Gilles Deleuze

Ubaldo Fadini

English title The opacity factor. Stupidity and indeterminacy in Gilles Deleuze

Abstract The contribution identifies in the motif of stupidity in Deleuze the paradoxical driving force of articulation of a series of conceptual couples still significant for its critical impact. “Critical” in relation to blocks of research which can perhaps be bypassed through a recovery of the problem of stupidity in philosophical terms, that is, as matter of the relation between stupidity itself and thought.

Key-words thought, stupidity, difference, determination.

Nelle pagine conclusive di *Differenza e ripetizione*, Gilles Deleuze ritorna sul «problema della stupidità», richiamando quelle osservazioni di Flaubert che riguardano un essere pensante duplice, meglio: sdoppiato/ripetuto, che mette in gioco insieme «la stupidità come *facoltà* e la *facoltà* di non sopportare la stupidità». Il contesto della riflessione del filosofo francese è quello delineato da una concezione della fondazione come determinazione dell’indeterminato, una operazione niente affatto semplice, che non consiste nel mettere in forma, nell’in/formare o nel formare materie a partire dalla condizione categoriale:

Qualcosa dal fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma. Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti i volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente adeguata all’indeterminato,

come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all'oscurità intera: il mostro. (Una determinazione che non si oppone all'indeterminato, e non lo limita.)¹

Rispetto al meccanismo della determinazione, la coppia materia-forma appare inadeguata a restituirne la peculiarità, in quanto «la materia è già informata» e la forma è inseparabile dal modellato/modellamento di valenza categoriale. Già si fa un passo in avanti allorché si invoca «la complementarità della forza e del fondo», ponendola come ragione sufficiente dell'unione di forma e materia, ma ancora più importante – in effetti «più profonda e minacciosa» – è la relazione («la coppia») di linea astratta e senza fondo, ciò che sprofonda materia e modellato. È su questo snodo che il pensiero si mette alla prova, affrontando come linea astratta, pura determinazione, il senza fondo, l'indeterminato. Ed è sempre in riferimento a *Differenza e ripetizione* che si può osservare come il “fondo” risalga alla superficie, si muova in essa, senza però perdere sé stesso, riuscendo infine a tra-dirsi in termini che sono indiscutibilmente «crudeli»:

C'è qualcosa di crudele, e anche di mostruoso, da una parte e dall'altra, in questa lotta contro un avversario inafferrabile, in cui il distinto si oppone a qualcosa che non può da esso distinguersi e che continua a coniugarsi con ciò che da esso si separa. La differenza è questo stato della determinazione come distinzione unilaterale. Della differenza, si deve dunque dire che la si fa, come nell'espressione “fare la differenza”. Questa differenza, o LA determinazione, è dopo tutto la crudeltà.²

È così che si testimonia ancora la fedeltà di Deleuze alla lezione arcaudiana, all'idea che la crudeltà sia il determinato che conserva il suo rapporto costitutivo con l'indeterminato, in un senso che si allontana da quello specifico di coloro che hanno interesse a “male-dire” la differenza stessa, ciò che fa salire il fondo nella dissoluzione della forma. A tutto questo si può aggiungere la considerazione critica nei confronti di

¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997, p. 353.

² Ivi, p. 43.

uno svolgimento del discorso della filosofia che si pretende “ben” ordinato, fortemente tentato dallo strappo della differenza stessa da una sua condizione di “fondo” vista come irrimediabilmente “peccaminosa”, colpevole: a supporto di ciò, in una prospettiva di rifiuto netto di qualsiasi annullamento della mostruosità della differenza, si delinea l’attenzione deleuziana al filosofo “benedetto/maledetto” per eccellenza, vale a dire Spinoza (incontrato, non a caso, dopo l’attraversamento della stra/vagante opera nietzscheana), con la sua tesi-chiave dell’essere intimamente “espressivo”, che richiede un dire l’essere stesso – ma mai così uguale – mediante la regola singolare del “divenire”, di un considerare l’identità come “principio secondo”, “principio *divenuto*” (come provvisoria e revocabile “identità della differenza”), che «gira attorno al differente», a ciò che appunto ritorna incessantemente, in termini nietzscheani, come “ripetizione” di divenire e sua figurazione – quindi – mostruosa.

Non può mancare, a questo punto, una indicazione della quarta parte di questo grande testo filosofico della seconda metà del Novecento: «Sintesi ideale della differenza», nella quale si chiarisce l’operato del filosofo francese nel momento in cui si cerca di trattare il mostruoso come una vera e propria figura di libertà: è nell’analisi delle Idee come molteplicità pure – come «molteplicità di bagliori differenziali, come fuochi fatui che si riflettono da una facoltà all’altra, una “virtuale scia di fuochi”, senza mai avere l’omogeneità della luce naturale che caratterizza il senso comune», come ciò che non ha quale presupposto «alcuna identità in un senso comune», ma anima e descrive invece «l’esercizio disgiunto delle facoltà dal punto di vista trascendente» – che stimola a pensare la molteplicità biologica come ciò che determina la vitalità come “facoltà” e, insieme, lo stesso “oggetto trascendente” di quest’ultima, che non può essere vissuto nelle configurazioni attuali del vivente, in cui la stessa molteplicità biologica si incarna, bensì nella dinamica del sovvertimento, della metamorfosi, della corporeità, cioè in quella libertà che «si manifesta tra i resti di un antico ordine e i primi segni di uno nuovo»: in questo preciso caso, nel «mostro». Ed è ancora nelle “conclusioni” di *Differenza e ripetizione* che si indica il compito del pensiero proprio nel confronto con quell’indeterminato, senza-sfondo, che si pone come con-testo necessariamente *di* stupidità. Alla base di ciò c’è l’idea del filosofo francese che si dia pensiero soltanto a partire da qualcosa di “costretto e forzato”, che appunto lo spinge a pensa-

re, fuori-uscendo da una condizione di “ottusità” che poi è quella delineata dall’esistenza della stupidità. Quest’ultima è da assumersi come «la più grande impotenza del pensiero» e, insieme, come «la fonte del suo più alto potere», in quanto è ciò che costringe il pensiero a essere sé stesso, ad attivarsi (sempre relativamente/parzialmente), a pensare. Stupidità/pensiero, indeterminazione/determinazione, non-senso/senso (nel momento in cui non si possono non ricordare le “avventure” di Alice, richiamate nella *Logica del senso*), risultano accoppiamenti fondamentali in vista della formulazione di quello che sta a cuore al progetto “critico” di Gustave Flaubert, di ascendenza schopenhaueriana, incarnato dai personaggi di Bouvard e Pécuchet, e che Lev Šestov coglie anche in Fëdor Dostoevskij, nella veste di un compimento/esaurimento della kantiana *Critica della ragion pura*. Deleuze vede addirittura nella problematica, di segno trascendentale, della relazione di stupidità e pensiero, così come la configura Flaubert, «la via d’uscita dal *Discorso del metodo*», laddove si possa ravvisare del *cogito* la sua decisiva duplicità: infatti, da una parte «è una sciocchezza», un «nonsenso», in quanto «pretende di affermare sé stesso e il proprio senso»; dall’altra, è però anche un «controsenso», poiché la determinazione “Io penso” vuole fondarsi sull’esistenza indeterminata, sull’“Io sono”, «senza fissare la forma secondo cui l’indeterminato è determinabile»:

Il soggetto del cogito cartesiano non pensa, ha soltanto la possibilità di pensare, e resta ottuso entro tale possibilità. Gli manca la forma del determinabile: non una specificità, non una forma specifica che informa una materia, non una memoria che informa un presente, ma la forma pura e vuota del tempo. Infatti la forma vuota del tempo introduce e costituisce la Differenza nel pensiero, a partire dalla quale esso pensa, come differenza dell’indeterminato e della determinazione. Soltanto essa ripartisce, da una parte all’altra di sé stessa, un Io incrinato dalla linea astratta, un io passivo generato da un senza fondo che esso contempla. La differenza genera il pensare nel pensiero, giacché il pensiero pensa soltanto con la differenza, intorno a questo punto di sfondamento. La differenza, o la forma del determinabile, fa funzionare il pensiero, cioè l’intera macchina dell’indeterminato e della determinazione.³

³ Ivi, p. 354.

È a questo complesso di argomentazioni che si può collegare il testo – del 1986 – su *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, nel quale, a conferma della continuità di ricerca del filosofo francese, Deleuze riprende il confronto con il *cogito* cartesiano, con quell’“io penso” afferrato come atto di determinazione immediata che implica l’“io sono” come esistenza indeterminata, appunto da determinare come esistenza di una sostanza pensante: «io sono una cosa che pensa». È rispetto alla questione che qui spontaneamente si apre, in termini proprio kantiani, vale a dire quella della fondatezza di una determinazione che a sua volta si basa sull’indeterminato nel momento in cui non si spiega in che modo sia appunto determinabile, che si indica una soluzione possibile nel tempo: è infatti sotto la forma del tempo che si può rendere determinabile l’esistenza indeterminata. Per Deleuze, è l’“io penso” ad affettare il tempo, a determinare l’esistenza di un io che muta temporalmente, presentando a ogni movimento del cambiamento un grado di coscienza. Il tempo è quindi la forma della determinabilità e non deriva dal movimento intensivo dell’anima, come in precedenza si sosteneva, ma è la produzione intensiva dei gradi di coscienza a dipendere dal tempo. L’articolazione dell’argomentazione si fa a questo punto – su questo punto – particolarmente interessante, toccando ulteriormente il tema dello sdoppiamento, della duplicità, dell’“essere pensante”, “sdoppiato” o “ripetuto”, per riprendere i termini di *Differenza e ripetizione*. Deleuze parla infatti di un “io” (*Moi*), che è nel tempo e che per la sua passività/ricettività di fondo muta/cambia incessantemente, e di un “io” (*Je*) che è da considerarsi come un atto (io penso) in grado di determinare l’esistenza (io sono), ma soltanto nel tempo, appunto perché si tratta qui di un “io” passivo e ricettivo, di una esistenza mutevole «che si rappresenta solo l’attività del suo pensiero». *Je* e *Moi* sono distinti così dalla «linea del tempo», da ciò che li relaziona «a condizione di una differenza fondamentale»:

La mia esistenza non può mai essere determinata come quella di un essere attivo e spontaneo, ma come quella di un io [*moi*] passivo che si rappresenta l’Io [*Je*], ossia la spontaneità della determinazione, come un Altro che lo affetta (“paradosso del senso interno”). Edipo secondo Nietzsche si definisce per via di un atteggiamento puramente passivo, ma al quale si ricollega una attività che si prolunga dopo la sua morte. A maggior ragione Amleto denota il suo

carattere eminentemente kantiano ogni volta che appare come un'esistenza passiva che, come l'attore o il dormiente, riceve l'attività del suo pensiero come un Altro capace tuttavia di dargli un pericoloso potere che sfida la ragione pura. È la "metabulia" di Murphy in Beckett. Amleto non è l'uomo dello scetticismo o del dubbio, ma l'uomo della Critica. Io sono separato da me stesso dalla forma del tempo, e tuttavia sono uno, perché l'Io (*Je*) affetta necessariamente questa forma operando la sua sintesi, non soltanto di una parte successiva all'altra, ma a ogni istante, e perché l'Io (*Moi*) ne è necessariamente affetto come contenuto in questa forma. La forma del determinabile fa sì che l'Io (*Moi*) determinato si rappresenti la determinazione come un Altro. Insomma, al tempo fuori dei suoi cardini corrisponde la follia del soggetto. È come una doppia deviazione dell'Io [*Je*] e dell'Io [*Moi*] nel tempo, che li collega l'uno all'altro, li cuce uno all'altro. È il filo del tempo.⁴

Il lungo "passo" riportato di Deleuze introduce quello che è il grande tema del filosofo francese, quello di un soggetto costitutivamente passivo e però, proprio perché passivo, anche e rigorosamente attivo, meglio: "parzialmente" attivo in quanto essenzialmente passivo.⁵ Anche restando all'interno del testo fin qui richiamato, senza poterne apprezzare tutti gli svolgimenti (fino alla rilevazione del motivo della dissonanza che si fa accordo, in parallelo con la visione della sregolatezza di tutti i sensi, cara a Rimbaud), mi pare opportuno sottolineare come tale passività riemerge nell'idea del tempo come relazione formale che ci restituisce «lo spirito che è affetto da sé stesso» o «il modo in cui siamo interiormente affetti da noi stessi». È a questo punto che Deleuze vede il tempo come «l'Affetto di sé e per sé, o almeno come la possibilità formale di essere affetti da sé». E, continuando nell'utilizzo della terminologia kantiana, la forma d'interiorità (senso interno) e quella di exteriorità (senso esterno) non significano soltanto che il tem-

⁴ G. Deleuze, "Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana", in Id., *Critica e clinica*, trad. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996, pp. 46-47.

⁵ Sul tema della "passività" cfr. J. Organisti, *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2014. Sul filosofo francese, rinvio anche a S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013, e R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2015.

po è dentro lo spirito, da una parte, e che lo spazio è esterno, dall'altra, perché anche quest'ultimo è interno allo spirito:

Forma di exteriorità non significa neppure che lo spazio supponga "altro", poiché è lo spazio, al contrario, che rende possibile ogni rappresentazione di oggetti in quanto altri o esterni. Ma significa che l'esteriorità implica tanta immanenza (poiché lo spazio resta interno al mio spirito) quanta è la trascendenza implicata dall'interiorità (poiché il mio spirito rispetto al tempo si trova rappresentato come altro da me). Non è il tempo che è interno a noi, o almeno non particolarmente, siamo noi che siamo interni al tempo, e a questo titolo sempre separati per opera sua da ciò che ci determina attraverso l'affezione del tempo. L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga. Uno sdoppiamento che non va fino in fondo, perché il tempo non ha fine, ma *una vertigine, un'oscillazione che costituisce il tempo*, così come uno slittamento, un ondeggiamento costituisce lo spazio illimitato.⁶

Ritornando al "problema della stupidità" vale osservare quello che segue: la necessità del pensiero sta in un "fuori", cioè in un "incontro" con ciò che costringe/obbliga a pensare; la stupidità altro non è che «caotica indifferenza di validi propositi che quotidianamente sollecitano lo spirito sotto forma di "informazioni"»: uno stato negativo fondamentale del pensiero. In *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze individua il compito della filosofia proprio nel contrasto senza riserve ai miscugli di bassezza e stupidità che si concretizzano nei poteri consolidati, costretti – propria dalla filosofia che si fa critica – «ad assumere un aspetto nobile, intelligente, da pensatore». La filosofia è faticosa, intempestiva, vive nell'opposizione:

Se la fatica critica della filosofia non viene attivamente ripresa in ogni epoca la filosofia muore, e con essa l'immagine del filosofo e dell'uomo libero. La stupidità e la bassezza non cessano di dar vita a nuove alleanze, si adeguano sempre al nostro tempo, sono sempre parte di noi e dei nostri contemporanei. A differenza del concetto atemporale di errore, la bassezza è sempre

⁶ G. Deleuze, "Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana", cit., p. 48.

legata al proprio tempo, all'impeto del presente, all'attualità in cui si incarna e agisce; questo determina il rapporto essenziale tra la filosofia e il tempo e spiega perché il filosofo vada sempre contro il proprio tempo, critichi il mondo attuale, formuli concetti che non sono né eterni né storici, bensì intempestivi e inattuali. La filosofia si realizza nella opposizione tra inattuale e attuale, tra il nostro tempo e ciò che è intempestivo. Nell'intempestivo vi sono verità più durature di quanto lo siano le verità storiche ed eterne messe insieme: sono le verità dell'avvenire. (...) Nietzsche propone una nuova immagine del pensiero che si muove ora nell'elemento del senso e del valore e la cui attività è la critica della stupidità e della bassezza. Il pensare non è mai l'esercizio naturale di una facoltà e mai il pensiero pensa da solo e di per sé stesso, così come mai viene disturbato da forze che ne rimangono all'esterno. Il pensare deriva dalle forze che si impadroniscono del pensiero: finché il nostro pensiero sarà occupato da forze reattive, e in esse troverà il proprio senso, dovremo ammettere che non pensiamo ancora.⁷

Pensare vuol dire pensiero attivo: non dobbiamo però rimuovere il fatto che il pensiero può risultare inattivo in diverse maniere, può cioè dare prova di sé, impegnarsi completamente nell'inattività, impiegando tutte quelle "finzioni" (al livello "più basso" del pensare) attraverso le quali le forze reattive trionfano, restituendoci un modo di restare attivo contraddistinto da un notevole impegno a non pensare. Al di là del richiamo indiretto ai filosofi che non hanno smesso di recare danno

⁷ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, trad. a cura di F. Polidori, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 135-136. E a p. 133 si legge: «Il pensiero adulto e scrupoloso ha ben altri nemici e condizioni negative di ben altra profondità: la stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso nel pensiero; essa quindi non è né un errore né un ordito di errori. Vi sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli che sono costituiti per intero da verità: ma si tratta di verità basse che provengono da un'anima bassa, greve e pesante come il piombo. *Un modo di pensare basso è ciò che sta al fondo, ciò di cui la stupidità è sintomo*, ed esprime di diritto la condizione di uno spirito dominato da forze reattive. Nella verità, come nell'errore, il pensiero stupido rivela soltanto la più grande bassezza, le basse verità e i bassi errori quali effetti dal trionfo dello schiavo, del regno dei valori meschini o della potenza di un ordine consolidato. Nietzsche, in lotta contro la sua epoca, non si stanca di denunciare la grande bassezza di ciò che si dice e di ciò che si pensa».

alla “stoltezza” (per riprendere *La gaia scienza*), togliendo a quest’ultima la “buona coscienza”, vorrei sottolineare un “doppio passo” della ricerca deleuziana: la stupidità ci appartiene, va apprezzata *nella e per la sua* funzione basilare all’interno dell’avventura del pensare, nel momento in cui ci avverte che per poter pensare è condizione necessaria l’incontro (il “fuori”), ciò che concretamente *obbliga* a non riproporre l’ovvio, lo scontato, l’abituale, ma a realizzare una sorta di «sperimentazione a tentoni». Osserva a questo proposito François Zourabichvili:

Un tale incontro ha per criterio il fatto che il pensiero si vede forzato a pensare ciò che pur non può ancora pensare, non possedendo alcun schema pronto per riconoscerlo, né disponendo della forma che gli permetterebbe *a priori* di porlo come *oggetto*. A tale riguardo, la filosofia si rivela inseparabile non solo da una credenza propriamente immanente, ma anche da una parte di comprensione *non-concettuale*, che è anche il varco preciso attraverso il quale la filosofia può pretendere di rivolgersi a tutti.⁸

È attraverso l’apprezzamento della stupidità che la filosofia può pensare di preservarsi da essa, nel momento in cui ne fa l’oggetto di una domanda trascendentale (com’è possibile la stupidità?) e riconosce nel “meccanismo” stesso della stupidità la «più alta finalità del pensiero», quella di mettere alla prova, in gioco, «la *facoltà* di non sopportare la stupidità», cioè l’altro passo di un movimento critico, che rattrista i poteri/potenti perché non favorisce l’incremento della stupidità e il rafforzamento delle “bassezze”.

Con questo, con la qualifica costitutivamente e praticamente critica della filosofia, si è ritornati a *Differenza e ripetizione*, in cui si afferma infine, rispetto alla domanda trascendentale, che la stupidità è da considerarsi possibile «in virtù del nesso del pensiero con l’individuazione». È all’interno della sezione dedicata all’“immagine del pensiero” che ritrovo osservazioni per me decisive sulla singolare realtà del soggetto pensante, il quale si qualifica per una sensibilità costituita da un “campo d’intensità” nel quale si intreccia il legame del pensiero appunto

⁸ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, introduzione e traduzione di Cristina Zaltieri, Negretto, Mantova 2012, pp. 66-67.

con l'individuazione. Gli stessi *Je* e *Moi* (qui presi sotto la veste di "Io" e "Me") rientrano in gioco ma a indicare semplicemente degli «indici di specie»: «l'umanità come specie e come parti», nel senso che l'"Io" come forma si presenta come «principio universale per il riconoscimento e la rappresentazione», cioè come divenire rappresentato dalla forma di tutto quello che i generi e le specie sviluppano. L'individuazione non è la stessa cosa o una cosa simile alla specificazione, anche se di fatto «la rende possibile e la precede», perché essa «consiste in campi di fattori intensivi fluenti» che non acquisiscono la loro forma dall'"Io" o dal "Me". L'individuazione – e qui si potrebbe rinviare all'opera complessiva di Gilbert Simondon, così rilevante per Deleuze – opera sotto tutte le forme ed è coniugata con ciò che da essa scaturisce e che porta con sé, vale a dire quel fondo che viene così a essere smosso (questa sarebbe «l'occupazione più pericolosa»), in un modo che può risultare particolarmente «allettante nei momenti di stupore di una volontà ottusa» in quanto il fondo risale con l'individuo alla superficie, senza però acquistare «forma o figura»:

L'individuo se ne distingue, ma il fondo no, poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa. Il fondo è l'indeterminato solo in quanto continua a combaciare con la determinazione, come il terreno con la scarpa. Ma se gli animali sono in certo senso premuniti contro questo fondo dalle loro forme esplicite, non si può dire lo stesso per l'Io e per il Me, insidiati come sono dai campi di individuazione che li travagliano, e senza difesa contro l'emersione del fondo che tende loro il suo specchio difforme e deformante, dove si dissolvono tutte le forme pensate.⁹

Ritornero su questo motivo del deforme, in conclusione del mio testo, ma quello che mi preme qui evidenziare è il seguito della riflessione deleuziana, che ci dice infine che cosa sia la stupidità, in termini tali da restituirla, a me sembra e comunque così piace ricapitolare, quale parzialità – insuperabile e così produttiva – dell'in/dicibile e dell'in/visibile. Scrive Deleuze:

⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 197-198.

La stupidità non è il fondo né l'individuo, ma proprio il rapporto in cui l'individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma (il fondo sale attraverso l'Io, penetrando quanto più profondamente nella possibilità del pensiero, e costituendo il non-riconosciuto di ogni riconoscimento). Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvagie, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo. Tutto diviene violenza in questo fondo passivo, razzia su questo fondo digestivo. Qui si compie il sabba della stupidità e della malvagità.¹⁰

È a partire da un punto di vista di “filosofia della natura” che si possono cogliere gli effetti del riflettersi dell'individuo in questo “libero fondo”. L'effetto principe è quello del sorgere della follia – così come si può dire, allo stesso modo, della “stupidità nella stupidità” o della “crudeltà nella crudeltà” – fino al limite della insopportabilità e oltre esso. Riflettersi nel fondo: la riflessione nella follia, sotto veste di presentimento, è proprio ciò che può flettersi al punto da poter essere pensato. Una sorta di diminuzione, di flessione – appunto – che può spingere oltre... sono le parole di Flaubert (ancora in *Bouvard e Pécuchet*) a illuminare questo passaggio quando osserva il delinarsi, nello “spirito”, di quella “penosa facoltà” che fa infine vedere la stupidità e così porta a non tollerarla:

È vero che questa facoltà tanto penosa diviene anche la facoltà imperante quando essa informa la filosofia come filosofia dello spirito, cioè quando induce tutte le altre facoltà all'esercizio trascendente che rende possibile una violenta riconciliazione dell'individuo, del fondo e del pensiero. Allora i fattori di individuazione intensiva si assumono come oggetti, in modo da costituire l'elemento più alto di una sensibilità trascendente, il *sentendum*, talché di facoltà in facoltà, il fondo si trova portato nel pensiero, ancora come non-pensato e non-pensante, ma il non-pensato è divenuto la forma empirica necessaria grazie alla quale il pensiero nell'Io incrinato (*Bouvard e Pécuchet*) pensa infine il *cogitandum*, cioè l'elemento trascendente che può essere soltanto pensato (“Il fatto che non pensiamo ancora” o Che cos'è la stupidità?).¹¹

¹⁰ Ivi, p. 198.

¹¹ Ivi, pp. 198-199.

Se il fondo, l'indeterminato, *vale* come stupidità, allora si può apprezzare quest'ultima soprattutto laddove "risale": nel pensiero, in quel momento della determinazione, sempre parziale a causa del non-pensato che rimane, si ripete, che «"fa" la differenza». Ma la differenza, precisa Deleuze, è appunto il mostro. Il fondo che risale non può che dissolvere le forme proprio perché appunto non sta al fondo, in quella purezza di indeterminazione rispetto alla quale si determinano le forme, con la loro condizione base di coesistenza e complementarità. È nella prima parte di *Differenza e ripetizione* ("La differenza in sé") che si insiste sull'esistenza *autonoma* del fondo in risalita, che «non è più al fondo», e si esprime/emerge non tanto nella forma, quanto in una "linea astratta" di grande forza e partecipe «del fondo con tanta maggiore violenza quanto più se ne distingue senza che tale fondo si distingua da essa». Il rinvio è qui ai procedimenti di Goya e Odilon Redon, a ciò che anticipa una rinuncia al "modellato" («al simbolo plastico della forma»). Ma ciò che conta è il fatto che per produrre un mostro, il fondo deve emergere dissolvendo la forma. È il rapporto indeterminazione-determinazione ci restituisce una figura del pensiero capace di tanto proprio perché restituita alla sua precarietà di "fondo":

(...) non è detto che sia soltanto il sonno della Ragione a generare mostri: esiste anche la veglia, l'insonnia del pensiero. Il pensiero è quel momento in cui la determinazione si fa una, a forza di sostenere un rapporto unilaterale e preciso con l'indeterminato. Il pensiero "fa" la differenza, ma la differenza è il mostro. Non ci si deve stupire che la differenza appaia maledetta, colpa o peccato, figura del Male promessa all'espiazione. Non si dà altro peccato che quello di far salire il fondo e dissolvere la forma. Chi ricordi l'idea di Artaud, sa che la crudeltà è soltanto LA determinazione, quel punto preciso in cui il determinato mantiene il suo rapporto essenziale con l'indeterminato, quella linea rigorosa astratta che trova alimento nel chiaroscuro.¹²

È lo studio su Francis Bacon ad articolare ancora, rispetto pure alla determinazione come linea astratta «che agisce direttamente sull'anima», l'avvicinamento – con il suo portato di emozioni che non

¹² Ivi, p. 44.

sono «dell'ordine dell'io, ma dell'evento» – al fondo, a ciò che è comune alle parole, linee, colori, suoni (come si afferma in una conversazione del 1981 su *La pittura infiamma la scrittura*, a proposito della pubblicazione di *Francis Bacon. Logica della sensazione*, avvenuta nello stesso anno). Il movimento è quello di una figura che è nel tempo («siamo noi che siamo interni al tempo»), costitutivamente stravolta, “sfigurata”, deformata, mostrificata, per via di quelle forze che incessantemente si compongono e si scompongono, affettando il fuori e il dentro, il fuori-dentro del tempo. Ma al di là degli sviluppi della ricerca deleuziana sulla «differenza che è il mostro», a me pare di poter dire così – forse provvisoriamente – rispetto al tema della stupidità: quest'ultima è un non prendere parte che ci restituisce però la nostra parzialità di fondo (il nostro effettivo essere parte di), dandoci “facoltà” di riflettere su ciò, insieme a quell'altra “facoltà” che si può concretizzare nel non sopportare il dato presente – e ritenuto da molti imm modificabile – della nostra parzialità, certamente insuperabile ma anche trasformabile nei suoi assetti e nelle sue configurazioni.

Un passo del libro su Bacon, per concludere:

Rendere visibile il Tempo, la forza del Tempo, Bacon sembra averlo fatto due volte: la forza del tempo mutevole, tramite la variazione allotropica dei corpi “alla frazione di secondo”, che appartiene alla deformazione; la forza del tempo eterno, l'eternità del tempo, tramite la Riunione-separazione che regna tra i tritici, pura luce. Rendere il Tempo sensibile in sé stesso è il compito comune al pittore, al musicista, talora anche allo scrittore. È un compito smisurato, fuori da ogni tempo o cadenza.¹³

¹³ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995, p. 125. *La pittura infiamma la scrittura* (trad. di G. Morosato) è contenuto in G. Deleuze, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, introduzione e cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 1999 (nuova edizione accresciuta rispetto alla prima, del 1996). Sul Bacon di Deleuze, sia consentito il rinvio al mio *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre corte, Verona 2003.

Riassunto Il testo individua nel motivo della stupidità in Deleuze il paradossale centro motore della articolazione di una serie di coppie concettuali ancora oggi rilevante per la sua portata critica. Critica rispetto a blocchi della ricerca forse aggirabili attraverso una ripresa del problema della stupidità in termini filosofici, vale a dire come questione del rapporto stesso della stupidità con il pensare.

Parole-chiave pensiero, stupidità, differenza, determinazione.

Ubaldo Fadini Insegna Filosofia morale presso l'Università di Firenze. Fa parte dei comitati di redazione e dei comitati scientifici di numerose riviste, tra le quali «Aisthesis», «Iride», «Officine filosofiche». È autore di numerosi saggi, tra i più recenti: *Le mappe del possibile. Per una estetica della salute* (Firenze 2007); *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete* (Bari 2009); *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, con S. Berni (Firenze 2010); *Lessico Virilio. L'accelerazione della conoscenza*, con S. Cacciari (Pisa 2012); *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo* (Verona 2013); *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche* (Verona 2015).