

LA STUPIDA GENESI DEL PENSIERO. TRASCENDENTALE E SINTOMATOLOGIA IN G. DELEUZE

Paolo Vignola

ABSTRACT

In this paper I address the issue of the transcendental in Deleuze's thought, with particular emphasis on his reading of Nietzsche, Proust, and Artaud. Deleuze's core argument is that the practice of genealogy allows for a reconsideration of violence, power, *décadence*, geniality, foolishness, and even stupidity as transcendental components of thought. Indeed, from Deleuze's perspective of transcendental empiricism, thought is generated by the violence of signs, namely those forces which may determine its creative strength or its weakness. Notably, in Deleuze's reading of Nietzsche there emerges how stupidity is in a position of deconstructing the logical locks of the metaphysical conception of truth.

KEYWORDS

Empiricism, Stupidity, Genealogy, Power, Symptomatology.

Uno degli aspetti più chiarificatori e incisivi dell'interpretazione che Deleuze ha offerto del pensiero di Nietzsche risiede nella critica radicale della teoria della conoscenza, e in particolare del principio della verità, in favore dell'originarietà e della superiorità filosofica del senso e del valore. Tale è del resto la portata anti-metafisica, agli occhi di Deleuze, della genealogia nicciana. Un elemento invece più propriamente originale della lettura deleuziana è rappresentato dall'intenzione di promuovere gli oggetti e le qualità, a prima vista morali, della genealogia e della teoria delle forze attive e reattive, sul piano trascendentale: violenza, crudeltà, potenza, forza, genialità, bassezza, *décadence*, follia e persino stupidità raggiungono lo statuto trascendentale, poiché concorrono tutte alla genesi del pensiero – almeno nella teoria deleuziana dell'empirismo trascendentale, centrata sull'eterogenesi del pensiero, ossia sulla violenza del segno che letteralmente spinge a pensare.

È in tal senso che il pensiero, per Nietzsche e ancor più per Deleuze, ha sempre e *di diritto* a che fare con la stupidità e la ragione risiede nelle forze che, necessariamente e in continuazione, lo plasmano e che possono determinarne l'altezza o la bassezza, vale a dire la potenza plastica, creatrice, o la debolezza intrinseca; in altre parole, il pensiero creativo, affermativo, o quello stupido e meschino. Si tratta di forze, forze attive – dunque plastiche e propositive – e forze reattive – ossia decadenti e ammorbanti –, in antitesi tra loro che, pur esterne al pensiero, lo spingono e lo indirizzano verso il raggiungimento delle verità che a loro competono: i valori vitali, da un lato, e gli ideali ascetici e trascendenti, dall'altro lato. A questo proposito, in un passaggio di *Differenza e ripetizione* (1997a), Deleuze ci offre l'estrinsecazione più chiara della stupidità come bersaglio critico della filosofia nicciana e, al tempo stesso, grimaldello per scardinare le serrature logiche della verità:

La stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso del 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, grave 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 del trionfo dello schiavo, del regno dei valori meschini o della potenza di un ordine consolidato (157).

La stupidità, allora, piuttosto che essere un modo di ingannarsi, il segno di un errore esterno al pensiero che invece vorrebbe dirigersi verso il Vero, fa parte integrante del pensare e rappresenta la debolezza del senso che un pensiero basso, dominato cioè dalle forze reattive, può veicolare. La stupidità, in sostanza, è il *sintomo* di un modo basso di pensare e descrive la situazione in cui il pensiero non raggiunge o perde la propria individuazione, in cui, per dirla con Bernard Stiegler (2013), si dis-individua, ossia fallisce, regredisce o, comunque, resta in ritardo rispetto a quel che accade.

Se, per il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, il pensiero filosofico pensa in termini di differenza e a partire da essa, il pensiero stupido letteralmente non sa che farsene della differenza o, addirittura, non riesce nemmeno a coglierla: «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» (198). Come avverte Eleonora de Conciliis (2008, 160), che da diversi anni riflette su tale argomento, «la stupidità indica il modo in cui un individuo umano fallisce nel proprio sforzo di dare forma – di differenziare – il fondo opaco dell'essere».

Eppure, Deleuze, sviluppando in modo formidabile e a volte un po' forzato la prospettiva nicciana, offre alla stupidità uno statuto trascendentale, e precisamente quello di condizione di partenza del pensiero che, a fronte di una violenza subita dalle forze che veicolano i segni sul quale esso si poggia, e di uno sforzo sempre necessario, può giungere a pensare la differenza al tempo stesso come il suo

autentico cominciamento e come il suo orizzonte, ossia il nuovo, ciò che non può essere, alla lettera, ri-conosciuto. Per raggiungere questo obiettivo è però necessario che il pensiero si emancipi dall'immagine che la filosofia ha dato di esso e, perciò, dal suo statuto rappresentativo. Questo è il compito che Deleuze attribuisce all'empirismo trascendentale.

PENSARE AL DI LÀ DEL VERO E DEL FALSO

L'obiettivo strategico di *Differenza e ripetizione* è riuscire a pensare la differenza in sé, pura, liberandola dal giogo della rappresentazione che la costringe a subordinarsi all'identità e, dunque, ad annullare la sua potenza selvaggia e imprevedibile. Pensare la differenza, secondo Deleuze (1997a), è però ciò che la tradizione filosofica ha sempre accuratamente evitato di fare, per salvaguardare le poche certezze da cui partire per sviluppare una teoria filosofica – come il Modello, il Soggetto, l'Identità e la stessa rappresentazione:

Quando la differenza si trova subordinata dal soggetto pensante all'identità del concetto (anche se l'identità fosse sintetica), ciò che scompare è la differenza nel pensiero, la differenza di pensare col pensiero, la *genitalità* di pensare, la profonda incrinatura dell'Io che lo conduce a non pensare se non pensando la propria passione e persino la propria morte nella forma pura e vuota del tempo. Ripristinare la differenza nel pensiero, significa rimuovere la prima difficoltà che consiste nel rappresentare la differenza sotto l'identità del concetto e del soggetto pensante. (342)

Tale subordinazione della differenza è una «quadruplica gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione» (180). L'operazione di Deleuze consiste allora

nell'elaborare una forma inedita di trascendentale, fondata appunto sulla differenza e non più sull'Io o, in generale, sulla soggettività. In altre parole, se la rappresentazione è un principio della conoscenza atto a spiegare la staticità del nostro mondo, secondo Deleuze la differenza ci permette di raggiungere la realtà mobile, cangiante e vivente di questo stesso mondo, nel quale anche la soggettività è in continua trasformazione, dal momento che, humaneamente, *il soggetto si costituisce nel dato* (Deleuze 2000, 108-110) e, perciò, piuttosto che *trascendentale*, non può che essere *empirico*. In tal senso, l'empirismo trascendentale indica un nuovo rapporto tra pensiero ed esperienza, secondo il quale il primo, per innescarsi, deve essere spinto a farlo da quest'ultima. Con l'empirismo trascendentale, in continuità con la prospettiva nicciana di "decostruzione" del rapporto tra Verità e Cogito, Deleuze cerca di risolvere la questione del senso, ossia dell'elemento principe del pensiero, nella sua irriducibile appartenenza alla sensibilità e all'idea. Se il senso, per il filosofo francese, è sempre senso dell'esperienza, proprio in virtù dell'empirismo che ambisce a divenire trascendentale, esso deve essere inteso come la manifestazione dell'alterità (ossia segno, differenza, violenza) in seno all'esperienza stessa – manifestazione che fa a meno della rappresentazione, in quanto, come vedremo, letteralmente involontaria (Palazzo 2013, 376).¹

In esplicita opposizione alla "immagine del pensiero" veicolata da Kant, il quale definisce il pensiero come una facoltà che opera astrattamente, ossia autonomamente rispetto al segno, Deleuze concepisce la genesi dell'atto di pensare come il prodotto di un campo di forze, che si incarnano nel segno e determinano l'emergere del senso. È così che Deleuze (2002) sostituisce le condizioni di possibilità, a cui fa riferimento il trascendentale kantiano, con le condizioni dell'esperienza reale; "empirismo trascendentale" è perciò la formula coniata dal filosofo francese per

¹ Palazzo (2013) costituisce al presente lo studio più esaustivo sul tema del trascendentale in Deleuze. Per altre ricognizioni dell'empirismo trascendentale in Deleuze cfr. inoltre Sauvagnargues (2010), Treppiedi (2011), Vignola & Vignola (2012).

descrivere l'intenzione di cogliere le condizioni della singola esperienza reale, ossia «condizioni che non siano più larghe del condizionato» (75). Per Deleuze, il limite della concezione kantiana risiede nel rivolgersi alle condizioni di un'esperienza solamente possibile, quando le condizioni di possibilità dell'esperienza presuppongono a loro volta un'esperienza in senso stretto (Zourabichvili 2003, 35), quella che si dà nella costrizione dell'incontro con il segno che permette l'avvio del pensiero attraverso il ruolo commutatore della sensibilità – come vedremo tra poco, grazie all'apporto di Marcel Proust.

Ciò che ora risulta importante è che, con l'empirismo trascendentale, tanto il pensiero quanto la differenza, liberati dal giogo della rappresentazione e perciò emancipati dall'Immagine del pensiero, possono essere colti nella loro genesi; la differenza nell'atto di differire, il pensiero nell'azione ancora involontaria del pensare a partire dal manifestarsi di questa stessa differenza. Il pensiero sorge perciò solo al termine di una genesi forzata, un'eterogenesi innescata da un problema in grado di sovvertire il regime pacifico del riconoscimento che sta alla base di qualsiasi rappresentazione; in questo senso il pensiero è sempre autenticamente creativo e l'arte è la manifestazione concreta di questa dimensione creatrice.

La rappresentazione, esito aristotelico e poi soggettivistico della dottrina delle Idee di Platone, il quale per Deleuze è il primo a negare risolutamente la possibilità di pensare la differenza in se stessa, guida il pensiero verso un'adeguazione al Modello, lo instrada perciò sulla "retta via", evitando a esso di scivolare nell'errore. Se il mondo della rappresentazione è incapace a pensare la differenza in sé, per giungere a pensare quest'ultima, nella sua purezza e perciò liberata dal giogo della rappresentazione che la costringe a dissolversi nell'identità, nell'analogia, nell'opposizione e nella somiglianza, è necessario distruggere "l'Immagine del pensiero" che la tradizione filosofica ha sempre legittimato, secondo la quale il pensiero filosofico è "naturale", "universale" e "ideale", vale a dire naturalmente

predisposto all'universalità e alla conoscenza del vero (Deleuze 1997a, 172-173).² In altre parole, Deleuze si è assunto il compito di mostrare che la filosofia, tranne rare eccezioni, nel descrivere cosa significa pensare, fosse sempre invischiata in una serie di pregiudizi formali che, per secoli, hanno inficiato la possibilità stessa di pensare davvero, vale a dire di creare concetti assolutamente nuovi, nonché lo stesso processo genetico del pensiero. L'immagine del pensiero sarebbe «un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti» (1997b, 37) che “anticipano” l'atto filosofico, indirizzandolo verso il Vero e rimuovendo la differenza, che per Deleuze è il vero motore del pensare. A partire da «questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare» (1997a, 172) e, perciò, l'“immagine del pensiero” designa il presupposto implicito che il pensiero si dà di se stesso come “naturale” e “universale”: naturalmente indirizzato al vero nonché universalmente giusto. In tal senso, per Deleuze risulta in definitiva irrilevante che la filosofia «cominci con l'oggetto o col soggetto, con l'essere o con l'essente, finché il pensiero resta sottoposto a questa immagine che pregiudica già tutto, tanto la distribuzione dell'oggetto e del soggetto, quanto l'essere e l'essente» (172).

Più in particolare, questa immagine, secondo Deleuze, centrata sulla Verità come ideale astratto, sarebbe supportata da tre tesi fondamentali, che riguardano: 1) *la predisposizione del pensiero nei confronti del vero*, per cui l'esercizio corretto del pensiero deve condurre alla verità; da ciò ne consegue che 2) *sono le forze estranee al pensiero, come le passioni e le percezioni fallaci, a distogliere dalla verità*: «non essendo

2 Deleuze (1997a, 216-217) individua otto postulati che reggerebbero questa immagine: il postulato I riguarda l'esistenza di un pensiero universale; il postulato II rileva il buon senso come determinazione del pensiero puro; il postulato III riguarda l'esercizio concordante di tutte le facoltà della ragione su di un oggetto supposto identico a sé; il postulato IV, che è quello che più ci interessa, è quello della rappresentazione o della subordinazione di ogni differenza all'identità mediante il quadruplice giogo dello Stesso, del Simile, dell'Analogo e dell'Opposto; il postulato V concepisce il negativo nel pensiero come l'“errore”; il postulato VI sancisce il primato della designazione, come direttamente in contatto con la verità, sull'espressione; il postulato VII prevede un *telos* implicito nel pensare, ossia l'adequazione dei problemi dati a risposte e soluzioni, così come il postulato VIII prevede il “sapere” come risultato del pensiero.

soltanto esseri pensanti cadiamo in errore, prendiamo per vero il falso; l'errore sarebbe dunque l'unico effetto che le forze esterne, opposte al pensiero, esercitano su di esso» (2002, 154); 3) per garantire l'efficacia di questa predisposizione del pensiero nei confronti del vero, *è necessario un metodo, in grado di evitare gli errori e le sviste del ragionamento, attraverso il quale poter raggiungere, appunto, l'ideale astratto della Verità, «ciò che è valido in ogni tempo e in ogni luogo».*³

Il filosofo presuppone che [...] il pensatore voglia il vero, ami o desideri il vero, cerchi naturalmente il vero. Egli si attribuisce in partenza la buona volontà di pensare; fonda tutta la sua ricerca, su una "decisione premeditata". Da ciò deriva il metodo della filosofia: [...] un metodo capace di vincere le influenze esterne che distolgono il pensiero dalla sua vocazione e gli fanno prendere per vero il falso. [...] Ciò perché la filosofia [...] ignora le zone oscure dove si elaborano le forze affettive che agiscono sul pensiero, le determinazioni che ci *costringono* a pensare. (1997a, 88)

Se, come vedremo, per distruggere "definitivamente" questa "Immagine dogmatica del pensiero" Deleuze ha fatto ricorso a scrittori formidabili come Proust e Artaud, è ancora Nietzsche, da filosofo, a offrirgli il martello più pesante. Piuttosto che la negazione scettica dell'esistenza dei fatti o della verità, Deleuze (2002, 155) ha infatti saputo mostrare con grande chiarezza come, in Nietzsche, non ci sia verità che, «prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso o di un valore». In altre parole, il senso o il valore che vengono dati a una determinata cosa, a un determinato fatto potremmo dire, anticipano e in-formano il suo contenuto di verità.

3 A tal proposito, e focalizzando l'attenzione sul problema della fondazione del pensiero, risulta particolarmente efficace l'interpretazione di Palazzo (2013, 153): «Il rapporto tra postulato della retta natura, cominciamento e metodo, è tale che nessuno dei tre termini può essere pensato senza l'altro, e anzi il loro significato si comprende esclusivamente nella reciproca relazione: solo perché si pone come obiettivo il raggiungimento di un suolo fondativo indubitabile da cui prendere inizio, la filosofia esige un metodo o una critica, e solo perché il pensiero ha pensato se stesso come capace di verità, il metodo può costituire la via per una giustificazione di diritto dell'inizio; d'altra parte è soltanto in questo plesso (e nel modo con cui altri postulati vi sono implicati) che può essere compreso cosa si intenda per verità e pensiero all'interno dell'Immagine».

Di conseguenza, ciò non significa che non esistano verità o che esse non possano venir individuate, bensì che «abbiamo sempre la verità che ci meritiamo in funzione del senso che concepiamo o del valore di ciò in cui crediamo, poiché un senso – pensabile o pensato – si realizza solo nella misura in cui le forze che gli corrispondono nel pensiero si appropriano e si impadroniscono anche di qualcosa che ne sta al di fuori» (2002, 155). In sostanza, con Nietzsche, la filosofia non nega l'esistenza dei fatti o della verità, ma giunge a "trovare" qualcosa di più *importante* del Vero, di più *interessante*, perché il senso, il valore e le forze che determinano entrambi sono gli elementi necessari affinché qualsiasi verità possa darsi (2002, 155).

Piuttosto che analizzare il vero o il falso nel pensiero, Nietzsche attribuisce alla filosofia il compito di descrivere e diagnosticare le altezze e le bassezze del pensare. Si tratta di un compito che travalica i confini dell'epistemologia e chiama in causa anche la dimensione etica, così come quella morale e politica. E in effetti, tra la bassezza e l'errore, così come tra l'altezza e la verità, cambia radicalmente l'approccio critico, in quanto il *modo* pensare, basso o alto che sia, a differenza dell'errore o della verità, deve essere visto sempre in relazione all'epoca e al *milieu* in cui si manifesta.

La ricerca del vero non è una determinazione necessaria del pensiero, nemmeno un suo orientamento originario, bensì soltanto una sua possibilità contingente, causata in una particolare epoca da una momentanea disposizione di forze sociali, culturali, naturali o psichiche. Sono queste forze, che come abbiamo visto possono essere attive o reattive, ad abitare il fuori del pensiero, ma anche, di conseguenza, il fuori della filosofia. Si tratta di forze che, per essere diagnosticate, devono essere colte nel loro incarnarsi nei soggetti, nelle istituzioni, nei saperi di una determinata società e, perciò, nel loro esprimersi attraverso i sintomi di un'intera epoca del pensiero. Cogliere queste forze attraverso i sintomi da loro prodotti è quello che Nietzsche riesce a fare in qualità di sintomatologo, *poiché* scrittore e non soltanto filosofo. Per Deleuze, infatti, l'attitudine propriamente nicciana a esprimere

filosoficamente il dolore dipende dal fatto che il filosofo di Röcken è riuscito, più di qualsiasi altro pensatore, a portare la filosofia verso il proprio fuori, riuscendo così a mostrare i sintomi della *décadence* della civiltà (Nietzsche 1964, 16 [86]), senza rinunciare a sviluppare il suo logos sopraffino, bensì componendolo con il *pathos* dell'esistenza, con la sofferenza, il riso e l'*amor fati* (Deleuze 2002, 316-319).

Ora, se la filosofia ha sempre avuto problemi a pensare il fuori, in particolare il suo fuori, il "fuori" della filosofia è spesso colto dalla letteratura e, in particolare, da quella letteratura che, attraverso i suoi scrittori, si espone stoicamente a sofferenze, lacerazioni, situazioni e fenomeni al confine con il disagio o la follia. Del resto, lo stesso Deleuze descrive "l'impresa" più ardua e formidabile della letteratura come *un'autentica avventura*, quella della salute, che nello scrittore assume spesso la forma di «un'irresistibile salute precaria che deriva dall'aver visto e sentito cose troppo grandi, troppo forti per lui, irrespirabili» (318). Lo scrittore, quando è grande, è un sintomatologo, un clinico della civiltà (Vignola 2013, 17-34), poiché, cogliendo e persino abitando il *pathos* come il cuore pulsante della vita sofferente oppure gioiosa, egli gioca con la propria salute personale, dunque anche con i propri sintomi di malessere, cercando di raggiungere un piano impersonale, di tutti e di nessuno, attraverso l'espressione e lo stile della propria scrittura. In altre parole, la scrittura è per Deleuze sperimentazione di nuove forme di salute, di nuove modalità di esistenza, tanto rischiose quanto indispensabili. Questo perché la letteratura traccia una linea più folle e più sublime di quella della filosofia, portandosi ai margini del pensabile, oltre il limite della ragione o i confini del concetto, dove i confini tra il normale e il patologico si confondono nell'anomalia – della vita così come del pensiero.

Per cogliere il fuori della filosofia, che è poi il *pathos* dell'esistenza attraverso il quale la salute può essere conquistata o perduta per sempre, il filosofo deve allora diventare scrittore, sviluppando quello che Artaud (1964, 54) ha definito un

“atletismo affettivo” che ecceda «gli stati percettivi e i passaggi affettivi del vissuto» esperiti quotidianamente di persona, e giungendo così a descrivere i sintomi impersonali e collettivi del disagio, ma anche a individuare i segni di una salute a venire.

LETTERATURA E MISOSOFIA

Come anticipato, la critica deleuziana dell'immagine del pensiero non è circoscritta alla storia della filosofia, bensì rinvia al rapporto tra la filosofia e il suo “fuori”, poiché è proprio grazie a ciò che è esterno allo statuto disciplinare di quest'ultima che si rende possibile una critica eminentemente filosofica alla filosofia stessa.

In quest'ottica, risulta fuorviante considerare le centinaia di opere letterarie citate da Deleuze come semplici strumenti, utili al lavoro filosofico, a patto che esso mantenga una piena padronanza della tecnica di utilizzo (Gelas & Micolet 2007).⁴ Piuttosto che a una *relazione*, per quanto profonda e complessa, in cui alla fine sarebbe comunque il filosofo ad avere l'ultima parola, è più verosimile pensare a una *contaminazione* che penetra il *corpus* deleuziano, generando zone di indiscernibilità tra filosofia e letteratura. Scrittura letteraria e creazione filosofica, per Deleuze e nei suoi testi, si fondono infatti in un magma incandescente e strabordante di *pathos*, che trasporta concetti, affetti e percetti e produce nientemeno che il pensiero attraverso innumerevoli sperimentazioni.

È grazie alla sperimentazione, la quale è in definitiva l'esperienza reale dell'arte, che uno scrittore come Proust fa della sensibilità la facoltà in grado di trasformare l'immagine del pensiero. L'esperienza della *Recherche*, che è a tutti gli effetti un'esperienza dell'arte, mostra, infatti, che il pensiero non è né capace di

4 In Gelas & Micolet (2007) sono segnalate tutte le occorrenze relative ai 277 scrittori citati da Deleuze. Per una ricognizione generale del tema, cfr. anche Buchanan, Marks (2001), Bogue (2003). Mi permetto inoltre di segnalare Vignola (2011).

dotarsi autonomamente di un metodo per raggiungere la verità, come vorrebbe Cartesio, né il frutto di una buona volontà del pensatore, a cui farebbe riferimento Kant. Piuttosto che un esercizio volontario, dettato appunto dalla volontà conoscitiva del soggetto, il pensiero sorge in modo rigorosamente “involontario” e il soggetto è in realtà *assoggettato* al segno che incontra e che gli impone la sua forza, costringendolo a pensare. Contro il pregiudizio filosofico relativo all’inclinazione naturale del pensiero verso la verità, nella *Ricerca del tempo perduto*, Proust mostra che «cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca» (Deleuze 2001, 16).

Nella lettura deleuziana di Proust, infatti, la verità e il senso non possono essere i prodotti di un buon volere preliminare, ma scaturiscono da una violenza fatta al pensiero (17), per cui «bisogna provare dapprima l’effetto violento di un segno, in modo che il pensiero sia quasi costretto a cercarne il senso» (23). È così che Deleuze individua il principio trascendentale della *Ricerca* nella parola “costringere”: «Impressioni che costringono a guardare, incontri che costringono a interpretare, espressioni che ci costringono a pensare» (88). Questo movimento violento e coatto nei confronti del soggetto (sedicente) pensante rappresenta, paradossalmente, il processo di emancipazione della differenza: «Dalla sensibilità all’immaginazione, dall’immaginazione alla memoria, dalla memoria al pensiero – quando ogni facoltà disgiunta comunica all’altra la violenza che la porta al proprio limite – è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà e a risvegliarla come il differente di questa differenza» (189).

Con tale argomentazione, Deleuze vuole affermare, in definitiva, che se si vuole ancora sviluppare un pensiero trascendentale è necessario abbandonare l’immagine della naturale predisposizione o corrispondenza nei confronti del vero, ossia della *philia* in quanto «espressione di un desiderio, di un amore, di una buona

natura o di una buona volontà per cui le facoltà possiederebbero già o tenderebbero verso l'oggetto al quale la violenza le innalza, e presenterebbero un'analogia con esso o un'omologia tra loro» (189).⁵ Per Deleuze il pensiero prende avvio dalla violenza, incomincia cioè col subire la forza della differenza trasportata da un segno, per cui la sua origine è passiva e involontaria. Non vi è dunque alcuna predisposizione o "amicizia" del pensiero nei confronti della Verità e gli unici garanti della necessità di ciò che costringe a pensare sono il *fortuito* o la *contingenza dell'incontro* con il segno:

Ciò che è primo nel pensiero è l'effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, di una passione di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso. (1997a, 182)

Deleuze rovescia la *philia* in costrizione e violenza, la buona volontà in involontarietà, l'attività in passività e l'autonomia in dipendenza: la filosofia deve tener conto della sua misosofia costitutiva e congenita. Il ruolo di Proust, allora, è quello di rovesciare l'impianto delle facoltà e il senso delle tre critiche di Kant, innalzando la sensibilità al suo uso trascendente, ossia egemonico nei confronti delle altre facoltà, per cui essa, sempre e per natura a diretto contatto con il segno, manifesta, al tempo stesso, l'aspetto passivo e la capacità di convertire la "violenza" subita in opportunità di creazione. È precisamente sulla soglia tra passività e creazione che Deleuze (1997a) scorge il carattere trascendentale della sensibilità, in grado di cogliere l'essere del sensibile, ossia «l'esistenza paradossale di un "qualcosa" che non può essere sentito (dal punto di vista empirico) e insieme può essere soltanto sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendente)» (305). Ciò che la sensibilità può cogliere è nientemeno

5 Su questo tema cfr. in particolare Antonioli (1999, 85).

che la differenza in quanto intensità, cioè principio genetico, e dunque trascendentale, della molteplicità qualitativa che si manifesta nell'esperienza (Rametta 2010, 368): «L'intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendente della sensibilità, poiché essa fa sentire, risvegliando in tal modo la memoria e forzando il pensiero» (Deleuze 1997a, 306).

Il segno sensibile ci fa violenza: mobilita la memoria, mette l'anima in moto; ma, a sua volta, l'anima smuove il pensiero, gli trasmette la costrizione della sensibilità, lo costringe a pensare l'essenza come la sola cosa che debba essere pensata. Ed ecco le facoltà entrare in un esercizio trascendente, dove ognuna affronta e raggiunge il proprio limite: la sensibilità che afferra il segno; l'anima, la memoria, che lo interpreta; il pensiero, costretto a pensare l'essenza. [...] Occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza. L'intelligenza viene sempre dopo, vale quando viene dopo, non vale che allora. (Deleuze 2001, 93-94)

Questa citazione presenta il movimento di costrizione trascendentale attraverso cui si genera il pensiero, e dunque sintetizza bene il ragionamento deleuziano riportato sopra, ma l'ultima frase ci riporta al punto di partenza di questo breve saggio, vale a dire l'originaria stupidità nella quale il pensiero si trova immerso. Se infatti l'intelligenza viene sempre dopo, prima di essa c'è la stupidità e vi si può sempre ricadere. Potremmo dire che, se per l'immagine dogmatica del pensiero l'intelligenza organizza i segni tramite la rappresentazione, nella prospettiva dell'empirismo trascendentale, per cui pensare incomincia con lo choc causato dall'incontro violento con il segno, quest'ultimo letteralmente *sciocca lo sciocco*, spingendolo a pensare; tuttavia, perché ciò sia possibile, appunto, «occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza». Se, perciò, l'intelligenza vale solo *après-coup*, e solo dopo tale violenza trascendentale diviene possibile qualsiasi pensiero – teoretico, morale, politico, artistico, ecc. – ne consegue, come Deleuze chiarirà quattro anni dopo il suo libro su Proust, in *Differenza e ripetizione*, che «la

codardia, la crudeltà, la bassezza, la stupidità non sono semplicemente potenze corporali, o fatti caratteriali e sociali, ma strutture del pensiero come tale» (1997a, 196).

ARTAUD SINTOMATOLOGO (DEL) TRASCENDENTALE

In un passo denso e suggestivo di *Differenza e ripetizione*, dopo aver mostrato alcuni tratti della profondità sintomatologica delle opere di Flaubert, da lettore consumato sebbene tutt'altro che disilluso, Deleuze sottolinea che «la peggiore letteratura fa incetta di sciocchezze, ma la migliore è stata sempre assillata dal problema della stupidità, che ha saputo condurre fino alle soglie della filosofia» (1997a, 197). Ora, se la violenza e la stupidità, così come tutte le altre determinazioni pato-logiche che la “migliore letteratura” cerca di portare fino “alle soglie della filosofia”, esprimono la *potenza lacerante* e al tempo stesso *performante* del segno, nelle riflessioni di Antonin Artaud esse rinviano anche all'*impotenza* del pensiero come sua condizione trascendentale.

Abbiamo già osservato come, in *Marcel Proust e i segni*, Deleuze mostri la portata “filosofica” dell'opera proustiana, in quanto «essa rivaleggia con la filosofia» perché «traccia un'immagine del pensiero che si oppone a quella della filosofia» (16-17); sempre attraverso le lenti deleuziane, possiamo allora riconoscere in Artaud un attento sintomatologo del pensiero e, di conseguenza, della questione trascendentale. Per quanto Deleuze non abbia mai consacrato un libro ad Artaud, come invece ha fatto con Proust, Sacher-Masoch e Kafka, la sua presenza è ricorrente, strategica e persino essenziale alla costituzione dei concetti e delle argomentazioni più teoricamente pregnanti, come la genesi del pensiero – tra critica dell'Immagine del pensiero e formulazione dell'empirismo trascendentale – e la critica alla dottrina del giudizio che sfocia nell'immagine del corpo senza organi. È così che, se Nietzsche ha

usato il *martello* per scardinare la dottrina platonica e tutti i suoi derivati, e se Proust con una *madeleine* che “costringe” a ricordare ha innescato una potente critica al trascendentale kantiano, Artaud con gli *elettroshock* che ha subito riesce a cogliere, al pari di Heidegger, la *camicia di forza* del pensiero, il fatto cioè che non riusciamo ancora a pensare:

L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero, la genitalità del pensiero: non questa o quella forma animale, ma la stupidità. Infatti, se il pensiero non pensa se non costretto e forzato, se resta ottuso finché nulla lo costringa a pensare, ciò che lo costringe a pensare non è anche l'esistenza della stupidità, quanto dire che il pensiero non pensa finché nulla lo costringa? Riprendendo l'espressione di Heidegger secondo cui «Ciò che ci dà più da pensare, è il fatto che non pensiamo ancora», si può dire che il pensiero è la determinazione più alta, in quanto resta di fronte alla stupidità come all'indeterminato che gli è adeguato. La stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero, ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare. (1997a, 353)

Non contento però di utilizzare i grandi testi letterari per scardinare l'immagine dogmatica del pensiero e per celebrare lo statuto trascendentale della stupidità, Deleuze ritrova nella corrispondenza tra Jacques Rivière e Antonin Artaud un apporto sintomatologico ancora più performante ai fini della sua prospettiva anti-rappresentativa ed energetica. Nel 1923, il giovane poeta Antonin Artaud invia una serie di poemi a Jacques Rivière, direttore della *Nouvelle Revue Française*, che non verranno pubblicati, ma la cui proposta origina comunque uno scambio epistolare talmente gravido di senso da indurre lo stesso Rivière a pubblicare la corrispondenza sulla sua rivista nel 1924. In queste lettere, secondo Deleuze, Artaud manifesta le grandezze e i disagi di quel che significa pensare. In tal senso, Deleuze fa dello scambio di lettere tra Artaud e Rivière l'esempio privilegiato della contrapposizione tra l'immagine dogmatica del pensiero, costituitasi e cristallizzatasi durante l'intera

tradizione filosofica, e la critica radicale di quest'immagine. «Rivière mantiene l'immagine di una funzione pensante autonoma, dotata di una natura e di una volontà di diritto», immagine che considera le nostre difficoltà a pensare derivanti da una serie di mancanze: «mancanza di metodo, di tecnica o di applicazione, e persino mancanza di salute» (Deleuze 1997a, 191 e Heidegger 1996). Questa immagine del pensiero, ci dice Deleuze, è sempre la stessa della tradizione, per cui a impedirci di pensare sono ostacoli esterni, ossia dei "fatti" e «i nostri sforzi intesi a superarli ci consentono di mantenere un ideale dell'io nel pensiero puro», dunque la credenza in una soggettività trascendentale che orienta autonomamente e "volontariamente" il pensiero. Ecco allora che la corrispondenza tra Rivière e Artaud manifesta un "malinteso radicale", per cui «più Rivière crede di avvicinarsi ad Artaud, e di comprenderlo, più se ne allontana e parla d'altro». Questo perché, per Artaud, il suo proprio caso, le sue insensatezze cogitanti e le sue impotenze a pensare sono sintomi non di un disagio individuale o personale, bensì di una sorta di stupidità trascendentale, «un processo generalizzato di pensare che non può più trovare riparo sotto l'immagine dogmatica rassicurante, ma si confonde con la distruzione completa di quest'immagine» (Deleuze 1997a, 191).

Possiamo affermare che Artaud metta in atto una sorta di sintomatologia trascendentale, per cui le difficoltà che egli confessa di provare, nel disperato eppur necessario tentativo di pensare, sono difficoltà trascendentali, dunque non semplici fatti esterni al suo pensiero individuale, bensì "difficoltà di diritto" su cui si basa l'essenza stessa del pensiero, il suo cominciamento così come il suo orizzonte:

Artaud persegue la tremenda rivelazione di un pensiero senza immagine e la conquista di un nuovo diritto che non si lascia rappresentare. Egli sa che la *difficoltà* come tale, e il suo corollario di problemi e di domande, non sono uno stato di fatto, ma una struttura di diritto del pensiero, che c'è un acefalo nel pensiero, come un amnesico nella memoria, un afasico nel linguaggio, un agnosico nella

sensibilità. Sa che il pensare non è innato, ma deve essere generato nel pensiero; sa che il problema non è di dirigere o di applicare metodicamente un pensiero preesistente in natura e in diritto, ma di far nascere ciò che non esiste ancora. (172)

Nell'esprimere l'impotenza a pensare come situazione tanto soggettiva quanto generale, addirittura trascendentale, Artaud non mette il pensiero in relazione essenziale con la verità o, in senso negativo, con l'errore, bensì con la sua stessa genesi, ossia con le condizioni di violenza e, potremmo dire, le *costrizioni di possibilità* che accompagnano l'innescamento dell'atto pensante, dall'ebetismo e dalla stupidità germinali fino all'intuizione e alla creazione del nuovo. Le lettere di Artaud a Rivière esprimono perciò, al tempo stesso, la *possibilità* e la *necessità* di un pensiero che sostituisca la rappresentazione distruggendone l'immagine che essa veicola, ossia il pregiudizio di autonomia e di veridicità del pensiero:

Pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è innanzitutto generare "il pensare" nel pensiero. Per questo Artaud oppone nel pensiero la genitorialità all'innatezza, ma anche alla reminiscenza, e pone così il problema di un empirismo trascendentale: «Io sono un genitale innato [...]. Ci sono degli imbecilli che si credono esseri, esseri per innatezza. Ma io sono uno che per essere deve frustare la propria innatezza, uno che per innatezza è colui che deve essere un essere, cioè sempre frustare questa specie di negativo canile, oh cagne d'impossibilità». (172)

La frase di Artaud sopra riportata, oltre a fare segno, come gran parte della letteratura amata da Deleuze, verso il divenire-animale (Vignola 2011, 23-53), troverà una corrispondenza inequivocabile in *Che cos'è la filosofia?* (Deleuze & Guattari 2002), dove il rapporto del pensiero con la verità è concepito «non tanto come un uomo che dispone di un metodo, quanto piuttosto come un cane che fa dei balzi disordinati» (44), per cui è nell'intrecciarsi dell'azzardo e della necessità, nonché dunque di

violente costrizioni, che può generarsi il pensiero filosofico con la sua creazione di concetti.

Da sintomatologo trascendentale, Artaud accompagna pato-logicamente Deleuze, ossia introducendolo al *pathos* di cui ribolle il suo discorso, in ultima istanza assolutamente teoretico, nel duplice tentativo di concepire un pensiero alternativo a quello della rappresentazione e un corpo che non si confonda con l'organismo, un corpo quindi altro rispetto al corpo organico e organizzato. A tal proposito, e cioè in merito alla logica del *pathos* che dal piano dei fatti passa a quello del diritto, ossia al piano trascendentale, è opportuno rimarcare un aspetto dell'approccio deleuziano al disagio di Artaud e, più in generale, ai malesseri degli scrittori che, proprio attraverso i loro sintomi, diventano i clinici della civiltà. Lungi dal ridurre le considerazioni di Artaud a un problema psicopatologico, Deleuze (1997a) pone infatti la schizofrenia, al pari della stupidità, sul piano propriamente trascendentale, ossia di ciò che ha a che fare di diritto col pensiero: «Il problema non è di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta per esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine» (193).

Coerentemente con la teoria dell'empirismo trascendentale e, perciò, della sperimentazione necessaria a cogliere le condizioni reali della genesi del pensiero, il processo schizofrenico, al pari della stupidità,⁶ da fatto personale diviene possibilità teoretica di emancipazione della differenza dal giogo della rappresentazione, e squarciamento (*percée*) dell'immagine che impedisce *de facto* la libertà del pensiero:

6 Deleuze (1997a), mediante la nozione stoica di stultitia, ha buon gioco nel fare oscillare l'operazione di distruzione dell'immagine del pensiero, messa in atto da Artaud, tra la follia e la stupidità; la stultitia rappresenta infatti il connubio tra di esse.

Quando la filosofia trova il suo presupposto in un'Immagine del pensiero che pretende di valere di diritto, non si può per questo contentarsi di opporle dei fatti contrari. Occorre portare la questione sul piano stesso del diritto e sapere se questa immagine non tradisce l'essenza stessa del pensiero come pensiero puro. In quanto valida di diritto, l'immagine presuppone una certa ripartizione dell'empirico e del trascendentale, ed è tale ripartizione che va giudicata, quanto dire il modello trascendentale implicato nell'immagine. (174)⁷

In conclusione, è lecito affermare che, invece di ridurre la scrittura e le riflessioni artaudiane sulla genitalità del pensiero a un fatto psicopatologico, Deleuze, attraverso le nozioni di schizofrenia e di processo schizofrenico, sferra la critica più suggestiva a questa immagine del pensiero dogmatica e, in definitiva, morale, che attraverso la rappresentazione sancisce *cosa* e *come* può essere pensato. Con la sua scrittura intensiva e impastata del miglior *pathos* letterario, Deleuze intende dunque avvicinarsi alla figura del pensatore che, a rischio di sembrare o di risultare idiota,⁸ «non si lascia rappresentare, ma che non vuole neppure rappresentare alcunché» (171), tanto meno il proprio disagio o la propria stupidità.

7 In merito a questo argomento, è ancora Palazzo (2013, 144) l'interprete che può aiutare a chiarire l'intenzione di Deleuze: «Il discorso si svolge allora su due livelli: da un lato l'immagine del pensiero ha posto una determinata ripartizione dell'empirico (il fatto) e del trascendentale (le condizioni di possibilità di diritto); dall'altro lato tuttavia, se [...] è vera la tesi di fondo secondo cui l'Immagine ha, implicitamente, "fondato un suo supposto diritto sull'estrapolazione di alcuni fatti", la stessa critica dell'Immagine dovrà essere svolta sul piano trascendentale, cioè non adducendo fatti che contraddicano le pretese di diritto dell'Immagine, ma portando alla luce le aporie del trascendentale nell'Immagine (mostrando cioè che non è realmente trascendentale), e, per ciò stesso, cercando delle condizioni di possibilità del pensiero più radicali ed effettivamente trascendentali, ovvero, per quanto ne sappiamo, non arbitrarie, non formali e autenticamente genetiche».

8 «A costo di parere idioti, comportiamoci al modo di quel personaggio russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo, e che non dispone del compasso per tracciare un cerchio. Egli è l'inattuale, né temporale, né eterno. E si veda quali domande Sestov sa porre [...], l'impotenza a pensare che mette nel pensiero» (Deleuze 1997a, 171).

BIBLIOGRAFIA:

- Antonioni, M. (1999). *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé.
- Artaud, A. (1964). *Il teatro e il suo doppio*. A cura di G. R. Morteo e G. Neri. Torino: Einaudi.
- Bogue, R. (2003). *Deleuze on literature*, New York-London: Routledge.
- Buchanan, I. & Marks, J. (dir.) (2001). *Deleuze and Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- de Conciliis, E. (2008). *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1997a). *Differenza e ripetizione*, Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Id. (1997b). Segni ed eventi (intervista di R. Bellour e F. Ewald). In Vaccaro, S. & Riccio, M., *Il secolo deluziano*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2000). *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. A cura di A. Vinale. Napoli: Cronopio.
- Id. (2001). *Marcel Proust e i segni*. Trad. it. C. Lusignoli e D. De Agostini. Torino: Einaudi.
- Id. (2002). *Nietzsche e la filosofia*. A cura di F. Polidori. Einaudi: Torino.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Gelas, B. & Micolet H. (éd.) (2007). *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Cecile Defaut.
- Heidegger, M. (1996). *Che cosa significa pensare?* Prefazione di G. Vattimo. Milano: Sugarco.
- Nietzsche, F. (1964). Frammenti postumi 1888-1889. In Id., *Opere*, Vol. VIII, t. III, a cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.

- Rametta, G. (2010). *Il trascendentale di Gilles Deleuze*. In Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CLEUP.
- Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- Stiegler, B. (2013). *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*. Paris: Milleunenuits.
- Treppiedi, F. (2001). *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*. In: "Giornale di metafisica", 33, 287-295.
- Vignola, P. (2011). *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2012) *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Vignola, J., & Vignola, P. (2012). *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*. Roma: Aracne.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.