



*La cifra della differenza**

Giacomo Marramao

Proverò in questo intervento ad abbozzare una linea di riflessione ancora provvisoria e sperimentale. Una linea - almeno per quanto mi riguarda - nuova. Lascierò dunque sullo sfondo - dandoli per presupposti - i temi che mi sono consueti: quelli filosofico-politici del potere-identità, da me affrontati a più riprese in alcuni lavori degli anni '80, e quelli teoretico-pratici dell'esperienza e dell'identità contingente, di cui ho già trattato nel mio libro *Kairos. Apologia del tempo debito*.

Cominciamo osservando le parole “confine” e “limite”. Ogni volta che parliamo di “confine” non dobbiamo perdere di vista la duplice valenza del termine. Accanto al significato di margine ultimo, di linea terminale, *con-fine* richiama anche il senso di una condivisione con un'alterità o estraneità. Il confine non è semplicemente limite, ma limite condiviso (si tratta di un punto molto importante, su cui Enrico Castelli Gattinara ha giustamente insistito). C'è anche un altro significato di confine, legato all'idea del “confinare”, relegare ai margini. Significato cruciale in altri contesti di discorso, come ad esempio quelli che investono tutte quelle forme di potere e di ordinamento spaziale della società modellate sul binomio centro-periferia, ma meno importante per il tema che mi accingo ad affrontare. Di conseguenza, non mi ci soffermo oltre.

La moderna *querelle* filosofica sul confine/limite, ci rinvia alla celebre nozione introdotta da Kant nella prima critica, la *Critica*

* Questo testo è la trascrizione di un mio intervento tenuto in occasione della giornata di studio “I congegni di APERTURE” dedicata al tema *Limiti e Confini*, che ha avuto luogo presso la Fondazione Basso il 19/2/1997.

della *Ragion Pura*: la nozione di *Grenzbegriff* o concetto-limite. La funzione del *Grenzbegriff*, che potremmo anche tradurre con “concetto marginale”, è per Kant quella di “limitare”. Il verbo tedesco adoperato a questo proposito da Kant è: *einschränken*. E qui sorge un primo problema, in quanto *ein-schränken* include in sé il rimando alla *Schranke*: termine che non denota propriamente il limite o il confine, ma la barriera, l’ostacolo. Il concetto-limite di Kant (che è poi, come sappiamo, il noumeno: termine chiave della critica, sulla cui rilevanza filosofica non è qui il caso di insistere) reca pertanto in sé una valenza duplice: per un verso, nella sua qualità di *Grenz-begriff*, de-limita alla maniera di un margine, di un bordo; per l’altro verso, invece, incardina le pretese del conoscere entro *Schranken* - entro barriere architettoniche - precise. Va da sé, allora, che in Kant le nozioni di confine e di limite si presentano come essenzialmente negative e inibenti. Si annida qui un campo di tensione e un potenziale eversivo che sarà poi tradotto da Hegel e da Marx nell’esigenza di una dialettica di *Grenze* e *Schranke*, “limite” e “barriera”.

Non vi è dubbio, dunque, che la tradizione kantiana definisca il concetto-limite come una nozione negativa, inibente, incardinante, ponente vincoli, barriere al conoscere e alle sue pretese. Ma altrettanto indubbio è che oggi assistiamo in filosofia a una svolta molto importante, alla quale cercherò di tenermi fedele: è la svolta nella direzione di una declinazione *positiva* del limite. Declinare positivamente il limite significa tuttavia contrapporsi - come ha osservato acutamente Michel Foucault - non a tutto Kant, ma ad un Kant particolare: quello della prima critica. In una celebre lezione tenuta al Collège de France, l’ultimo Foucault ha parlato di due tradizioni, di due traiettorie di pensiero della filosofia moderna che partono entrambe da Kant: la linea dell’analitica della finitudine, dell’analitica delle proposizioni vere o false; e la linea dell’ontologia dell’attualità. Non è difficile scorgere nell’identikit delle due traiettorie la fisionomia del dualismo filosofico che ha segnato la filosofia postkantiana: il dualismo di tradizione analitica e tradizione ermeneutica. E tuttavia, dicevo, siamo oggi al cospetto di uno scenario diverso da quello che lo stesso Foucault ci aveva, con la suggestione del suo inconfondibile stile, tratteggiato. Questo scenario pone l’esigenza non solo di un’interazione, ma di uno scompaginamento dei confini di quelle due tradizioni: con una ricaduta del tema della finitudine su quello dell’ontologia dell’attualità, con l’assorbimento del *linguistic turn* dentro le nozioni di agire e di forma di

vita: dove il linguaggio diviene, in quanto dimensione originariamente pratica e culturalmente situata, cifra di limite e di contingenza radicali. L'inerenza delle nostre pratiche a una pluralità insopprimibile e irriducibile di forme-di-vita e la conseguente necessità di relazionarle attraverso "transiti" conferisce alla declinazione positiva del limite il significato di un passaggio-al-limite: dove cruciale diventa il tema dell'esperienza e della sua ridefinizione. Ma procediamo con ordine.

In che cosa consiste, e dove ci è dato di scorgere, questa declinazione positiva del limite? L'aspetto più macroscopico è rappresentato, nella filosofia contemporanea, dall'irruzione del concetto di differenza. Assunto in termini radicali, infatti, questo concetto postula, a ben guardare, proprio una trasvalutazione dell'idea di limite. E' il nocciolo della tesi che vorrei ora provocatoriamente enunciare. Si dà il caso, però, che la differenza non sia un concetto semplice. Essa è declinabile (ed è stata declinata di fatto) in due sensi, che proverò a stilizzare molto sommariamente.

Gli enunciati correnti tendono a classificare le due accezioni - per così dire canoniche - di differenza nei termini di una distinzione o opposizione tra *sex* e *gender*. L'alternativa sarebbe, in parole povere, tra una versione ontologica (o, al limite, naturalistica) e una versione culturale della differenza. E' una classificazione da dimenticare, poiché non rende giustizia a nessuna delle due tendenze di pensiero (già di per sé al loro interno assai sfaccettate e complesse), lasciando in ombra la circostanza che la prima si costituisce proprio in polemica con la tradizione metafisica sin dalle sue origini, mentre la seconda è imperniata appunto su una vivace contestazione che prende di mira - guarda caso - proprio il concetto antropologico di cultura.

Definirò pertanto la prima versione come concetto di differenza forte (*absit iniuria verbo*: ma non trovo al momento un termine più appropriato per definire questa linea di tendenza). Questo concetto, elaborato dalle prime filosofie della differenza sessuale, scorge nel corpo sessuato il grande rimosso, il cono d'ombra che contrassegna l'originario limite logocentrico della metafisica occidentale proprio in quanto universalismo costruito sull'indifferenza e sull'assenza di limite, sulla presunta autosufficienza e autoctonia progettuale di una Logica interamente affidata alla mitologia e alla giurisprudenza del Neutro. In questo concetto di differenza forte, il corpo si configura come uno *spazio* vitale e concreto sottratto all'ossessione logocentrica per il tempo. La

temporalizzazione lineare accelerata, omogenea e indifferenziata, degli eventi, quale si esplicita compiutamente solo in età moderna, tradirebbe così la propensione, formalmente neutrale ma sostanzialmente maschile, per la verticalità e la cumulatività produttiva inscritta sin dalle origini nel codice genetico del pensiero dell'Occidente. A fronte di questa monologica e delle sue pretese-presunzioni di autosufficienza, la spazialità del corpo sessuato - e nella fattispecie del corpo femminile, matrice della generazione, con la muta persistenza dei suoi cicli - si ergerebbe come luogo intransitivo e inattraversabile. Sono perfettamente consapevole di sacrificare in questa mia stilizzazione varianti e distinzioni di non poco conto. Sono tuttavia le stesse teoriche della differenza sessuale a sostenere che questa prima versione forte, per così dire inaugurale, del concetto, ha dovuto, per contrapporsi al piano logocentrico della filosofia occidentale, pagare il caro prezzo di una localizzazione rigida e pesante delle capacità di rappresentazione e di narrazione del femminile. La critica che il femminismo della seconda generazione ha rivolto a questa versione della differenza sessuale suona all'incirca nel modo seguente: in questa impostazione della differenza forte, pesante, imperniata sulla contrapposizione al dominio logocentrico del neutro dell'inattraversabilità dello spazio-corpo, il femminile rischia di porsi non già come alternativa alla nomenclatura ontologica, ma come suo speculare rovescio. Partita come critica del Soggetto metafisico, la versione forte della differenza finisce per dar luogo a un ipersoggetto. E la sua radicale contestazione del fondamento metafisico e degli ordini istituzionali che ne derivano rischia di sfociare in un iperfondamento, in un fondamento alla seconda potenza che si presenta migliore del primo solo perché promette vera stabilità e vero Ordine.

Vorrei adesso considerare la seconda accezione di differenza. Anche in questo caso, mi riferirò per comodità a una versione particolarmente esplicita e radicale, tratta dagli esiti più recenti della riflessione nordamericana: la proposta postfemminista di Donna Haraway. Si tratta, come molti di voi già sanno, della formulazione provocatoria di un cyborg al femminile. Per la Haraway, il dualismo *sex/gender* non era null'altro che la riproposizione della vecchia dicotomia natura-cultura. Dobbiamo dunque insistere, dice la Haraway, sul *gender* come su una nozione che si emancipa sempre più dalla fissità del sesso. In breve: il *gender* come differenza sessuale è anch'esso una differenza costruita. Potremmo aggiungere a questo punto: una differenza *cul-*

turalmente costruita. Ma una precisazione siffatta sarebbe legittima solo qualora avessimo deciso di restare all'interno della dicotomia natura-cultura. Si dà il caso, invece, che proprio tale dicotomia venga fatta esplodere dalla riflessione di Haraway. Il *gender* non è un mero costrutto culturale. E' piuttosto il prodotto di una costruzione che non può essere indifferente, per esempio, alla rivoluzione dell'immagine del mondo fisico, dell'immagine del *bios*, della vita, e quindi non può essere indifferente all'effrazione della logica identitaria determinata dall'avvento delle biotecnologie. Esse fanno del corpo, di quello spazio-corpo da cui partiva il primo pensiero femminista, un'entità per l'appunto costruibile: un artificio scientifico ma al tempo stesso anche estetico. Nel costruttivismo della Haraway i confini tra l'estetico e il biologico tendono a contaminarsi, anzi letteralmente a confondersi, in una plateale condivisione. Abbiamo quindi, in questa riflessione estrema del postfemminismo, una crisi irreversibile delle matrici identitarie: crisi che si proietta decisamente in direzione del postumano, dell'ibridazione del corpo con la macchina. I corpi appaiono sempre più come dei *testi codificati*.

Per afferrare il senso di questo passaggio occorre prendere atto della rivoluzione silenziosa che negli ultimi decenni ha investito in Occidente il concetto di natura. Per essere molto sintetico, dirò che nella tradizione del pensiero occidentale abbiamo fino a non molto tempo fa operato sulla base di due concetti di natura dominanti, che schematizzerei nel modo seguente:

La natura come *tempio*, come *kosmos*: spazio perfettamente delimitato, e in sé perfettamente conchiuso ed armonico ("cosmo" e "cosmetica" derivano, non per nulla, dallo stesso etimo), all'interno del quale ricorrevano gli eventi. Ogni *hybris*, ogni violazione della sacralità dei confini del Kosmos dava luogo a una reazione, a un contraccolpo di violenza uguale e contraria, che ripristinava l'ordine infranto. E' l'idea di natura che ha dominato nell'età classica e che dall'epoca greca e romana si è trasmessa (con sensibili emendamenti che non è qui il caso di specificare) lungo tutto il medioevo, fino all'insorgere della prima rivoluzione scientifica della modernità: quella galileiano-newtoniana.

Varcata la soglia della "rivoluzione copernicana", vediamo subentrare un altro concetto di natura. Lo definirò, insistendo nel ricorso alle metafore, *natura come laboratorio*. Non più kosmos, non più tempio, spazio sacro preconstituito, predelimitato, "a somma zero", ma *universum*: termine che - sin dal suo significa-

to letterale di “volgimento unidirezionale” - esprime la potenza omologatrice di uno spazio uniforme, matematico, non più qualitativo (come nell’antichità) ma quantitativo e misurabile. La natura si trasforma così in laboratorio: sezione dello spazio-universo omogeneo ritagliabile ed estrapolabile per l’*experimentum*: passaggio necessario a carpire alla natura i suoi segreti e a formularli in leggi. E’ questa l’idea-prassi di natura invalsa fino a poco tempo fa: fino all’esaurirsi dell’epoca della rivoluzione industriale.

Natura come tempio, natura come laboratorio. Rispetto a queste immagini della natura così influenti e di lunga durata, lo scenario appare oggi radicalmente mutato. Non solo per la rottura determinata da eventi come la relatività einsteiniana e la meccanica quantistica e dai loro sviluppi contemporanei (di cui ho cercato di scorgere le implicazioni filosofiche nei miei libri sulla questione del tempo: *Minima temporalia* e *Kairos*). Ma anche per la *silent revolution*, per il rivolgimento subcutaneo del paradigma scientifico moderno che si è prodotto negli ultimi decenni e che ha fatto ormai il suo *Durchbruch ins Freie*, la sua irruzione all’aperto, attraverso la funzione egemonica della biologia, delle scienze della vita. L’esito prorompente di questa rivoluzione silenziosa ha posto al centro della scena un nuovo concetto di natura: la *natura come codice*. Nell’idea di natura come codice abbiamo, rispetto alle due precedenti intuizioni della natura, lo scompaginamento di un altro dualismo tradizionale che aveva attraversato tutto il pensiero antico e poi quello moderno: il dualismo di soggetto e oggetto. E’ un caso eclatante di esperienza-limite e di dissolvimento delle linee di confine tradizionali. Nell’odierna visione della natura soggetto e oggetto, lungi dal configurare un’antitesi, appaiono formalmente omologhi: isomorfi nel codice. Il soggetto indagante e sperimentante è informato da un codice esattamente come l’oggetto dell’indagine e della sperimentazione. Con-fina con esso nel senso della condivisione piuttosto che dell’estraneità e della separazione. Il limite si pone nel senso che nessuno può osservare il codice in base al quale osserva. In filosofia questo tipo di paradosso era stato genialmente prefigurato - in termini logico-filosofici - dal “primo” Wittgenstein, e pragmaticamente superato poi dal “secondo” Wittgenstein. Come per il Wittgenstein del *Tractatus* noi non possiamo fuoriuscire dal linguaggio, che coincide in tutto e per tutto con la latitudine del “nostro” mondo - come non possiamo “dire” i limiti del linguaggio o, che è lo stesso, non pos-

siamo descrivere la totalità del linguaggio-mondo, ma soltanto “mostrarne” il bordo - così per il paradigma scientifico oggi dominante non è possibile evadere dal codice, ma soltanto forzare i limiti dall’interno: manipolandolo e riproducendolo. In una parola: facendo della natura stessa un prodotto dell’artificio. Ancora una volta, dunque, confini violati. E, con lo scompaginamento dei confini, revoca di un altro blasonatissimo e classicismo dualismo: natura/artificio. Attenzione, però: il dualismo è intanto revocato - la natura appare intanto “artificializzata” - in quanto l’artificio stesso partecipa del carattere-di-codice della natura. *Biologia dell’artificio*: nessuna formula pare adattarsi meglio alla temperie di questa fine millennio. Soggetto e oggetto sono simili in quanto appartengono allo stesso codice. Osservatore e osservato sono dentro il *great code*. L’ombra del Grande Codice sovrasta e abbraccia ormai non solo il *bios*, non solo quel dispositivo circolare e autoreferenziale, quello “strano anello d’eterna ghirlanda”, che è il codice del DNA, ma lo stesso concetto di materia: non ci ha forse detto la fisica delle particelle subatomiche che alla base della materia e dei corpi opera un’energia informazionale?

Il concetto della natura come Codice, tuttavia, per quanto si presenti oggi in sembianze ardite, apparentemente appaesate nell’attuale temperie postmetafisica e postmoderna, rimanda in realtà a una visione molto antica: richiama in causa la vecchia immagine cabalistica ed ermetica di una natura come linguaggio *cifrato*, suscettibile pertanto di *decifrazione*. Le coppie cifra-decifrazione o codice-decodificazione, coppie semiotiche per eccellenza, sono quelle con cui oggi si opera (in modo più o meno consapevole e riflesso) all’interno della scienza applicata, e non solo di quella teorica.

Ritornando al punto da cui aveva preso avvio questo mio intervento, ossia alla tematica della differenza, direi che la posta in gioco della sfida del postfemminismo appare adesso più chiara proprio alla luce di questi esiti della rivoluzione scientifica: se i confini dei corpi devono essere liberati dalle loro barriere organiche, a maggior ragione una tale liberazione dovrà darsi rispetto alla logica identitaria. Ancora una volta, entra in campo il rapporto confine-barriera. Una volta scardinato dalle barriere organiche, il corpo si presenta come un codice in perenne trasformazione, che disloca e ridisegna incessantemente i propri confini, come un complesso dinamico che si compone essenzialmente di tre aspetti: *segno, contesto, tempo*. Sono queste le coordinate del

corpo. Ma anche le coordinate dell'identità. Ogni soggetto è un sistema di segni, una contingente "messa-in-forma" di segni, che vive un'esistenza situata in contesti o "forme-di-vita" determinate e che si rimodella costantemente nel corso del tempo. I confini identitari sono pertanto soggetti a un processo incessante di decostruzione-ricostruzione. L'identità non è mai data. Siamo dunque fuori da una logica dell'identità come mappa spaziale stabile. Le funzioni normalizzate non sono altro che forme di stabilità relativa di quella mappa, la cui configurazione appare sempre contingente e precaria. Occorre dunque lasciarsi alle spalle l'immagine dell'io come mappa spaziale stabile: sia essa intesa in senso tradizionale, metafisico e "soggettocentrico", oppure in senso postmetafisico e "strutturocentrico", come autoreferenza sistemica. Una volta superati questi modelli, la questione della soggettività troverà la sua traduzione più appropriata nell'immagine di una mappa in divenire, in costante decostruzione-ricostruzione: dove il gioco delle transazioni avviene sempre fra segno, contesto e tempo. I corpi divengono in tal modo, dice Donna Haraway, modi materiali semiotici generativi.

Spostiamoci un attimo, prima di concludere, su un altro versante, per accennare rapidamente al rivoluzionamento del concetto di identità personale che si è prodotto in anni recenti all'interno della filosofia postanalitica. Mi riferisco a un testo molto importante di Derek Parfit del 1984, *Reasons and Persons*. Abbiamo qui una ripresa e uno svolgimento di un tema che era stato già affrontato dal "secondo" Wittgenstein (quello delle *Ricerche filosofiche*): il tema dell'identità come successione di "io" contingenti e parziali. Ognuno di noi non "ha" tanto un'identità che "si fa" nel tempo (visione in tutto e per tutto conciliabile con il modello del processo dialettico). Ciascuno di noi, piuttosto, "è" composto di soggettività part-time. In breve: siamo tutti un insieme, una pluralità di "io" part-time che si svolgono nel tempo. Se volessimo indicare il pendant sincronico di questa concezione, dovremmo riferirci alla riflessione di un altro filosofo postanalitico (di origine scandinava, ma da anni saldamente radicato nel contesto culturale americano): Jon Elster. La nozione-chiave introdotta da Elster è quella di *multiple self*, di sé al tempo stesso individuale ma irriducibilmente "multiplo". L'identità multipla non è mai un io autoreferenziale, unitario e omogeneo. All'interno di ogni spazio identitario convivono, anzi coabitano talora conflittualmente, più identità. Il punto decisivo sta proprio qui: nell'inerenza della comunità all'individuo e nei

contrasti che questa stessa inerenza induce. In parole più semplici: l'io non è né un soggetto-sostanza né una struttura omogenea: è piuttosto uno spazio, una sorta di cavità teatrale all'interno della quale riecheggiano imperativi, valori e quadri normativi diversi, provenienti da tradizioni non solo eterogenee ed "asincrone" ma a volte anche incompatibili e potenzialmente in conflitto.

Non è illegittimo ravvisare in questi esiti della riflessione postanalitica sul problema dell'identità alcuni significativi punti di contatto o addirittura di convergenza con le posizioni ermeneutiche. Ho tuttavia l'impressione che un approccio di tipo ermeneutico possa fecondamente interagire con queste tematiche solo a patto di abbandonare certi atteggiamenti apologetici o edificanti, riconducibili a un eccesso di fiducia nelle virtù di una "comunicazione" o "conversazione sociale" storicisticamente confortata dall'autorità della tradizione. Se si prende sul serio la sfida dei postanalitici, si dovrà allora sottoporre a critica anche quell'accomodante versione dell'ermeneutica, per cui non solo o non tanto il soggetto è da sempre "gettato" o "situato" in una tradizione che egli deve di volta in volta reinterpretare, ma ricaverebbe piuttosto il proprio criterio di verità come interpretazione dalla circostanza di scoprirsi - come ha suggerito di recente Gianni Vattimo - figlio legittimo di quella fase culminante della storia del nichilismo e dell'indebolimento dell'essere (ossia, per l'appunto, la nostra epoca), il cui punto d'approdo coinciderebbe con l'idea della verità come interpretazione. Resta da chiedersi se un tale dispositivo - per cui saremmo legittimati dal fatto che non oggi come ieri, ma proprio oggi a differenza di ieri, la traiettoria nichilistica avrebbe sortito il benefico risultato di sciogliere la verità in interpretazione - non sia una riedizione sotto mentite spoglie della filosofia della storia.

Ma al di là di queste dispute - sulle quali dovremo ritornare - la sfida dell'approccio postanalitico al tema dell'identità della persona pone all'ermeneutica una questione davvero delicata, e difficilmente aggirabile: l'io immerso nella tradizione è in se stesso problematico, proprio in quanto costitutivamente molteplice. Quale di questi "io" è di volta in volta chiamato all'interpretazione? E - per così dire, *a parte objecti* - quale tradizione interpreta? Sono tanti gli "io" interpretanti e tante le tradizioni che debbono essere interpretate. La contingenza, pertanto, retroagisce anche sul programma ermeneutico di un indebolimento delle nozioni classiche di verità e di soggetto, finendo per investire la stessa portata liberatoria di una interpretazione intesa come

approdo dissolutivo della storia del nichilismo.

Liberatoria pare a me invece una delle implicazioni dei concetti di “io multiplo” (Elster) e di “io successivi” (Parfit): la radicale destituzione di fondamento di una costante del pensiero occidentale, da me designata in *Kairos* come “concezione patrimoniale del soggetto”. Vale a dire: l’idea di un soggetto - per dirla con Musil - *mit Eigenschaften*, “con proprietà”, identificabile solo in quanto proprietario legittimo di certe qualità e detentore di certi attributi. E’ solo in virtù di questa logica e grammatica patrimoniale che si costituiscono i paradigmi di razionalità dell’agire - tanto influenti nell’economia come nella politica moderna - che affidano la realizzazione della persona alle strategie di un “individualismo possessivo”.

Risulta così anche fortemente problematizzata l’idea dell’io come titolare stabile della propria identità. La titolarità dell’io non è come la titolarità di una cattedra. Per intenderci: l’io non è titolare del sé come un professore universitario è titolare di una cattedra (ne è - perdonatemi la battuta - al massimo “associato”...). Qualcuno potrà restarne, a seconda dei punti di vista, confortato o deluso. Ma sta di fatto che una titolarità inoppugnabile non si dà mai per l’io. Vediamo dunque delinearsi, negli sviluppi più recenti della riflessione intorno alle frontiere mobili dell’identità, i profili di una *no-self theory*, che intende portare alle estreme conseguenze l’immagine desostanzializzata del soggetto come successione di “io” contingenti e parziali. Difficile negare la forza di suggestione e la pertinenza descrittiva di questi approcci: a ognuno di noi sarà capitato di pensare a come era dieci o venti anni fa e di stabilire idealmente con quel “se stesso” di allora una relazione simile a quella che si potrebbe intrattenere con un buon amico o, in certi casi, con un estraneo o addirittura con un nemico (nella misura in cui avvertiamo un sentimento di estraneità o, al limite, di ostilità). Può darsi naturalmente anche il caso che qualcuno percepisca la propria vita, lo svolgersi della propria identità nel tempo come un processo perfettamente unitario e coerente. Non mi sentirei di biasimarlo. Ma, di certo, non lo invidio proprio.

Nessuno in ogni caso - qualunque idea si faccia della propria vita: che la percepisca come una serie di cesure e di svolte o come una unità compatta e coerente - può sottrarsi alla domanda: in che misura, in che senso, a quali condizioni possiamo dire che il passato che abbiamo vissuto è “nostro”? All’assillo costituito da questo interrogativo la parte migliore del pensiero (non solo filo-

sofico) del Novecento ha tentato di rispondere in modi diversi, ma sempre discostandosi dal pregiudizio atomistico e solipsistico di un individuo come entità già-costituita. E, al pari dell'individuo, anche la sua biografia descrive un processo problematico di costruzione: più simile alla tessitura di una trama - sempre composita, spesso aggrovigliata e contorta - che al dipanarsi di un filo ininterrotto e coerente. Solo dalla presa d'atto della natura relazionale e irrimediabilmente intricata della nostra storia nasce quell'attività incessante di connessione che - seguendo strategie narrative o costruttive - getta un ponte tra fasi e aspetti diversi del nostro io. E ciò che vale retrospettivamente, per l'elaborazione del nesso passato-presente, vale anche prospetticamente, per il nesso futuro-presente. Tra il mio io di adesso e il mio io futuro posso stabilire delle relazioni come - al limite - tra le esperienze di una persona A e le esperienze di una persona B: non due fasi o stati esistenziali, dunque, ma proprio due persone diverse. E sarà forse un altro, un'altra persona, a sviluppare i risultati conseguiti da me oggi. Come ogni scomposizione, la scomposizione del soggetto non determina soltanto separazioni e fratture, ma anche - non malgrado, ma proprio grazie ad esse - nuove possibilità di relazione e di comunicazione. Può accadere che il mio io futuro sia una persona B diversa dalla persona A che oggi sono. Ma può accadere, allo stesso modo, che alcuni tratti di A (della mia identità attuale) vengano ripresi e sviluppati da un altro. E' nel senso di questo doppio movimento di disarticolazione e riarticolazione - dove la scomposizione non è solo dissoluzione o frattura, ma anche virtualità di nuovi intrecci relazionali - che dobbiamo allora intendere il rivoluzionamento della nozione classica di identità: oggi rimpiazzata dall'immagine di una migrazione ininterrotta di io successivi. Sotto questo profilo, il pensiero postanalitico riprende la concezione federativa della mente di D.Hume: un autore che può essere recuperato in una riflessione postmetafisica (come del resto ha fatto Gilles Deleuze) proprio in direzione del superamento dell'ossessione dell'identità.

La dissociazione tra i concetti di continuità e identità è, com'è noto, un motivo squisitamente deleuziano. Cominciare a pensare qualcosa che sia davvero radicalmente altro dalla consuetudine metafisica (e non una sua semplice deriva) significa innanzitutto separare il problema del divenire e del continuum esperienziale (continuum solcato da pieghe e linee di frattura costanti) dalla logica identitaria. La metafisica ci diceva che la continuità non era

che una variabile dipendente dell'identità. Dobbiamo invece *imparare a pensare* la continuità come qualcosa di *altro* dall'identità. La tesi conclusiva che intendo a questo punto sostenere suona anzi nel modo seguente: la continuità può darsi proprio a partire dal vertice ottico della differenza.

Ma - è qui il punto - quale differenza? Non la differenza come antifondamento, che diventa sempre iperfondamento, e neanche la differenza che si scioglie nelle differenze di D.Haraway e del postdifferenzialismo, ma la differenza che enuncerò adesso in termini deliberatamente drastici e provocatori, sviluppando in maniera forse un po' eretica alcuni spunti che ho trovato solo in Deleuze. (Per inciso: anche se la sua opera non sembra oggi molto apprezzata presso alcuni esponenti del pensiero ermeneutico, credo che Deleuze sia stato l'unico che sia riuscito a lambire i confini di questa possibile accezione nuova di differenza).

Come intendere, dunque, la differenza? Differenza non come negatività dialettica, e neanche come mero rovescio della logica identitaria. Ma differenza come *cifra della inidentificabilità dell'essere*. L'essere non tollera identificazioni, non ha carta d'identità. Se è vero che quello strano complesso di accadimenti che chiamiamo "mondo" è, in quanto eventualità, fatto di differenze, ne consegue allora che le differenze non identificano mai l'essere, ma appunto sempre lo differenziano. E soltanto perché lo differenziano producono il fenomeno del divenire, della vita. Il divenire della vita c'è in quanto non si dà identificabilità dell'essere. Identificazione e classificazione degli eventi possono naturalmente darsi: ma dobbiamo sapere che essi nulla hanno a che fare con l'Ordine del Mondo, rispondono piuttosto - come aveva perfettamente colto Nietzsche - a un bisogno pratico. Solo per questa via, solo afferrando questo passaggio, possiamo fare esplodere il dispositivo della metafisica, che poi fa tutt'uno con il dispositivo del potere: l'idea dell'Uno come unità delle differenze. Dobbiamo però guardarci dai superamenti facili-facili della metafisica oggi tanto diffusi sul mercato culturale. La metafisica ha pensato la differenza. L'ha pensata anzi tanto ossessivamente quanto ha pensato l'identità. Ma - ecco il punto - nel senso che il suo pensiero dell'essere ha coinciso, da Aristotele ad Hegel, con il pensiero della unità delle differenze. Si annida il dispositivo cui ho appena accennato: dispositivo comune al potere e alla logica identitaria. Il pensiero dell'Uno come unità (funzionale, strutturale o anche dialettica) delle differenze nasce - me ne accorgo sempre di più - da una confusione fondamentale: la

confusione tra lo *stoicheion*, il “costitutivo”, il costituente, e l’”identitario”.

Sono pertanto convinto che tutto il futuro del concetto di differenza, e tutto il futuro di un pensiero postfilosofico, è affidato alla nostra capacità di operare una inversione simbolica dell’identità: tenendo separato il pensiero del costituente dal pensiero dell’Uno. Il costitutivo è il contrario dell’identico. Se invece riasorbiamo il pensiero dello *stoicheion* dentro il circolo autoreferenziale dell’Uno, non facciamo altro che “reincardinare” la questione del *comune*, di ciò che ci costituisce, dentro le barriere architettoniche della logica identitaria. In tal caso l’ossessione metafisica per l’identità, scacciata dalla porta, rientrerà dalle accoglienti finestre dei modelli neofunzionalisti e sistemici. Una volta catturati dalla cogenza di quei modelli, non imposteremo più la questione del “comune” come va posta: come questione del *cum*, dell’*infra*, del rapporto, della prossimità e della distanza, del legame e del conflitto, tra differenze irriducibili che mai identificano l’essere. Neppure l’essere della soggettività, da cui pure la differenziazione parte.