



## *Il limite di un pensiero del limite.*

Necessità di una concettualizzazione della differenza.

Judith Revel

“Ma si dirà: rieccoci, sempre con la stessa incapacità di oltrepassare la linea, di passare dall'altra parte, di ascoltare e far comprendere il linguaggio che viene da altrove o dal basso; sempre la stessa scelta, dalla parte del potere, di quello che esso dice o fa dire. Perché non andare ad ascoltare queste vite dove parlano di sé in prima persona?” (Foucault)<sup>1</sup>

È senz'altro difficile per il senso comune fare differenza fra termini apparentemente sinonimi come *limite*, *frontiera* o *confine*: l'uso che ne facciamo risponde tuttavia a esigenze di cui non padroneggiamo sempre tutte le implicazioni. La filosofia inoltre si è interessata molto al problema del limite, meno a quello di frontiera: non che abbia visto nel secondo una determinazione geografica di cui non sapeva che fare (nell'uno come nell'altro caso si tratta pur sempre di una rappresentazione spaziale del concetto), ma forse questa rappresentazione spaziale è lungi dall'essere equivalente nei diversi termini.

La frontiera, per noi che viviamo quest'epoca paradossale dove sembra si vogliano aprire i confini nazionali nel momento stesso in cui li si irrigidiscono come mai prima era stato fatto, è innanzitutto un luogo di passaggio. Si passa la frontiera come si passa per una porta: importante non è tanto questo gesto del passare,

---

<sup>1</sup> M.Foucault, “La vita degli uomini infami”, *Archivio Foucault*, II, Feltrinelli, Milano, 1997.

quanto ciò che ci si lascia dietro - la frontiera come bordo estremo di un riferimento che si abbandona (un paesaggio, una lingua, una cultura), il luogo immaginario dove il nostro punto d'ancoraggio smette d'essere presente. L'immagine geometrica della frontiera non è la retta, ma il cerchio, come se da un centro presupposto s'irradiassero cerchi concentrici successivi: la frontiera è l'ultimo cerchio possibile, che rapporta la distanza (lineare) alla figura della centralità (circolare) segnando l'allontanamento dall'impronta del punto di partenza. Sarebbe quindi sbagliato pensarla come la figura emblematica del passaggio: se il passaggio della frontiera è in sé una cosa facile, lo è solo perché si accetta di abbandonare temporaneamente il proprio centro di riferimento (luogo di vita, capitale nazionale, sigla d'aeroporto...) per entrare nella zona d'influenza di un altro centro (il luogo dove si è diretti: un'altra capitale, aeroporto o sistema referenziale).

Da questo punto di vista, il termine *confine* (che in francese si usa preferibilmente al plurale) è assai significativo. Parlare dei confini vuol dire parlare di frontiere, ma anche pensare subito all'esperienza del *confinamento*: venir rinchiusi in un punto, istituzione all'interno del cerchio identitario di un secondo cerchio più ristretto e controllato, dove il confinato, insieme all'aria che respira, si vede attribuita una posizione spaziale definitiva. Ciò che caratterizza il confino non è tanto la negazione del movimento, quanto l'assoluta staticità dei riferimenti assegnati; e se il *confinamento* italiano si traduce in francese con *mise au ban* (messa al bando, ossia al margine), non si tratta che della variante spazialmente spostata degli arresti *domiciliari*, dove i punti di riferimento sono solo apparentemente più "interni" rispetto alla messa al bando: siamo sempre in una griglia geometrica che funziona a partire da un punto zero che ne è il riferimento e le cui coordinate misurano lo scarto rispetto al centro. La medievale messa al bando si traduce oggi nella realtà delle periferie (*banlieues*) - letteralmente, in francese, luoghi del bando -, spazi urbani strettamente legati al centro di cui sono una visibile escrescenza, ma al contempo separati da lui: l'italiano dice *periferia*, quasi fosse necessario insistere ancora sulla chiusura della rappresentazione geometrica. La *periferia del centro* è l'instaurazione di una norma spaziale interamente rivolta all'interno, un cerchio il cui bordo estremo viene continuamente riportato al punto centrale di cui non è che la riproduzione, un po' come i cerchi nell'acqua si possono capire solo a partire dal punto in cui la pietra ha colpito l'acqua dello stagno: insomma, il grande regno della misura,

l'onnipotenza dello scarto normativo, l'abolizione della distanza attraverso la sua apparente affermazione, la riconduzione della linea di fuga al circolo chiuso, e del circolo chiuso al punto d'origine<sup>2</sup>.

Il limite pone tutt'altri problemi e si presenta come l'inverso dello spazio indotto dalla nozione di confine. All'apparenza si tratta di una differenza infinitesimale: il limite si pone come *limitazione*, cioè come *interdizione*, e sembra riproporre a sua volta il meccanismo per il quale la distanza va ricondotta a un punto d'origine che ne sia al tempo stesso la negazione. Ma è qui che risalta la differenza fra frontiera e limite: mentre la prima sottintende il *passaggio*, il secondo implica il *superamento*. Tutto dunque funziona come se il limite, apparentemente più coercitivo, fondasse all'interno stesso del gesto d'interdizione che lo pone la possibilità di negarne l'interdetto. Il limite non implica una geografia del passaggio ma un'ontologia della trasgressione, una pratica della resistenza: non uno spazio normativo a partire da un'origine, ma un movimento interamente teso verso il fuori; non la staticità dei riferimenti - il punto, figura principe del dispositivo centralizzato - ma la violenza di un gesto. Il passaggio al limite non vale come passaggio da un sistema di riferimento all'altro, da un cerchio all'altro, ma come uscita, come sortita, come linea di fuga. Impone la forza del movimento contro la rassicurante identità delle coordinate. È l'abbandono stesso di tutte le coordinate possibili, il tentativo di giungere a uno spazio altro, il cui nome e la cui geografia non sono mai decisi come tali proprio perché la posta in gioco è tutta presa in un gesto d'*uscita* che non viene immediatamente recuperato come procedura d'*entrata*.

La filosofia recente si è posta il problema del limite perché vi ha individuato la possibilità di un oltrepassamento del limite come scioglimento della norma. Quello che il limite dovrebbe poter offrire con la sua stessa negazione - la trasgressione, il passaggio al di fuori, in un fuori che non sia l'interno di nessun sistema referenziale - è la possibilità della *differenza*. Una differenza che andrebbe quindi intesa come l'esatto contrario della figura dello scarto: non misurabile, non reperibile, non riducibile e non centralizzabile. Pensare la differenza vuol dire, in altri termini, cercare di formulare concettualmente un'uscita dal regno dell'alterità, un "altro" concepito come altro dello *stesso*, come scarto

---

<sup>2</sup> Per un'analisi più dettagliata sulle procedure e il significato della messa al bando, cfr. Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, pp.116 e segg.

dal *centro*, come affermazione della dialettica del circolo.

Ma un pensiero del limite non va da sé: occorre porre attenzione alla difficoltà della sua costituzione, in particolare attraverso la rilettura di un percorso filosofico singolare come quello di Michel Foucault, che vale senz'altro anche da modello paradigmatico per buona parte del pensiero (soprattutto francese) del dopoguerra.

Foucault non pensa subito al concetto di differenza come a una nozione problematica cui occorre trovare una definizione, uno spazio proprio e delle modalità d'applicazione. Prima ancora di avere un valore concettuale, per la generazione che fa filosofia dopo il 1945 e di cui Foucault fa parte, è il motivo psicologico a denotare la ricerca di una posizione in aperta rottura col modello filosofico universitario allora in vigore, prevalentemente hegeliano. Una vera e propria tematizzazione dell'idea di differenza la si trova in Foucault solo quindici anni più tardi, in un momento in cui, con le analisi che gli sono proprie e di cui tutti riconoscono il carattere innovativo, sembra paradossalmente ritrovare la vecchia struttura dialettica hegeliana.

Sebbene il modo di concepire la storia sia in aperta rottura col modello hegeliano, è interessante notare come l'*Histoire de la folie* o la *Naissance de la clinique* riformulino all'interno di un'analisi dei meccanismi di produzione del sapere e di gestione dell'anomalia l'idea di un lavoro del negativo che finisce col far rientrare l'alterità nel quadro rassicurante del medesimo. L'altro come elemento costitutivo dell'identità à sé, come elemento di uno spazio comune, è proprio ciò che mostrano istituzioni come il manicomio o l'ospedale: sistemando un luogo tangibile e chiuso per il patologico (l'alienato, il malato), ricavano all'interno della norma il luogo dell'anormale, permettendo così alla positività normativa di contenere sin dal principio ciò che si dà inizialmente come uno scarto. È noto quali dispositivi di potere Foucault abbia potuto descrivere grazie a questi esempi, e quanto le sue analisi debbano a G. Canguilhem; si sottolinea meno invece quanto c'è di decisamente hegeliano in queste alterità ricondotte all'interno dell'ordine del discorso tramite la produzione di discipline e di etichette adeguate, reintrodotte nella società dalla sistemazione di spazi interni specifici, nominati, identificati, riconosciuti, e quindi letteralmente riportati a un'identità preesistente. Foucault sente probabilmente il rischio di una tale infinita determinazione reciproca della ragione e della dis-ragione (il rapporto di derivazione qui è perfettamente chia-

ro), del normale e del patologico, della legalità e del crimine ecc... In margine ai suoi libri, cerca allora di lavorare a un altro modello dell'anomalia: questa volta non più sotto il volto identitario dell'altro - l'altro *dello stesso* subito spogliato della sua alterità - ma in una prima formulazione di ciò che potrebbe essere una differenza irriducibile, nel tentativo di uscire dalla dialettica a vent'anni dalla prima rottura con l'hegelismo. Senza nominare direttamente la differenza, Foucault ne descrive la costituzione attingendo da Bataille il concetto di trasgressione e applicandolo a un certo numero di "casi" tratti dalla letteratura<sup>3</sup>, i quali forniscono apparentemente l'esempio di una singolarità radicale, tenendo così in scacco i tentativi di recuperarne l'estraneità<sup>4</sup>.

È proprio qui che Foucault incontra la nozione di limite, rendendosi subito conto di quanto la sua ricchezza sia ambigua. Ciò di cui si accorge Foucault lavorando su Bataille, è che la nozione di trasgressione non può mai funzionare realmente, nella misura in cui è concepibile solo nel suo rapporto col limite: se l'esperienza della trasgressione può essere un passaggio al limite che indica la possibilità di uscire dal circolo dialettico, resta tuttavia tributaria di quello che infrange e che al contempo conferma. Non c'è limite senza gesto trasgressivo, né trasgressione senza la conferma di un limite: la duplice posizione della legge e di chi la nega nasce da una costituzione reciproca e indissociabile, dimorando quindi perfettamente dialettica. Impossibile servirsi quindi del concetto di trasgressione per designare lo spazio intravisto della differenza.

Il problema viene ulteriormente articolato nella misura in cui non si tratta soltanto di concettualizzare la differenza ma di descriverne le condizioni effettive di possibilità. C'è, nell'ordine del discorso, qualcosa che lasci paradossalmente il posto a un "non-discorso", o a ciò che Foucault chiama ancora qualche volta *parola*? Abbiamo la possibilità di proferire qualcosa che non sia immediatamente riconoscibile? È esattamente il problema che si pone Merleau-Ponty nei suoi ultimi lavori<sup>5</sup>, quando cerca di distinguere una lingua prosaica per definizione utilitaria da una lingua poetica assolutamente inventiva. Nel caso di Foucault

---

<sup>3</sup> Il ricorso alla letteratura è particolarmente interessante, quasi l'accusa fatta al pensiero sartriano di aver reso troppo letteraria la filosofia venisse improvvisamente capovolta dalla necessità di reintrodurre la letteratura nel cuore stesso del pensiero. Il riferimento a Heidegger, via Blanchot, è inevitabile.

<sup>4</sup> Mi permetto di rimandare al mio art. "Foucault et la littérature: histoire d'une disparition", *Le Débat*, 79, 1994.

come in quello di Merleau-Ponty non si tratta di sottrarsi a una lingua condivisa per crearne un'altra, né di cercare la presunta esteriorità di uno spazio linguistico che contenga in anticipo ogni parola: è nelle parole stesse, nel loro *concatenamento*, che bisogna trovare il mezzo per creare la differenza. Merleau-Ponty si serve allora di un concetto - quello d'espressione - che non ritroviamo direttamente in Foucault, ma che è presente alla stessa epoca in Deleuze come chiave di volta di un'analisi dell'immanenza spinoziana.

Il concetto di espressione cerca di rendere l'idea di una radicale innovazione del linguaggio compiuta a partire da ciò che il linguaggio è già. Abbandonata l'idea di trasgressione, Foucault gli sostituisce quella per cui la differenza linguistica non può darsi che piegando l'ordine del linguaggio su se stesso, sdoppiandolo in qualche modo e al contempo imprimendogli una torsione (Merleau-Ponty non parlava forse della lingua espressiva come di una *deformazione coerente*?). Viene senza dubbio da qui quell'attenzione per la linguistica, costante nei numerosi testi di Foucault della seconda metà degli anni '60: quando questo "esoterismo strutturale" - Foucault chiama a volte così gli atti di parola refrattari all'ordine del discorso - non può essere ridotto al dispositivo discorsivo in vigore, e nella misura in cui quello si rifiuta all'identificazione mettendo in scacco i tentativi di recuperarne la differenza, è nel codice linguistico stesso che bisogna allora trovare la ragione della sua sovversione. È in seno al grande regno delle equivalenze e delle identità che deve nascere il tentativo di scomporre il sistema discorsivo: al suo interno, e non al di fuori.

A questo punto interviene per Foucault un terzo modello, che cerca di produrre una codificazione della lingua volta a decostruire in anticipo ogni codice a venire, e che introduce un nuovo tipo di referenza. *L'Histoire de la folie* ha fatto di Foucault una specie di rappresentante francese di un'antipsichiatria sino ad allora britannica; ma, come spiegherà Foucault molti anni più tardi, è perché l'opinione pubblica l'ha associato a loro che molto dopo aver scritto *L'Histoire de la folie* ha letto le opere di Laing e Cooper. Deleuze, a quell'epoca, è assai più sensibile a una contestazione dell'istituzione psichiatrica e alla possibilità di renderla il terreno per l'elaborazione *in vivo* della differenza. È proprio un testo di Deleuze del 1970<sup>6</sup> che permette a Foucault di colle-

---

<sup>5</sup> In particolare *Signes* (1960) e *La prose du monde* (1969), Gallimard, Paris.

<sup>6</sup> Deleuze G., "Schizologie", prefazione a Wolfson L., *Le schizo et les langues*, Gallimard, Paris, 1970 (testo pubblicato da J.-B. Pontalis).

gare fra loro tre “casi” sui quali sta lavorando - Rousset, Brisset e Wolfson - e di riportare la loro elaborazione di una differenza linguistica al processo implosivo del linguaggio operato dalla psicosi schizofrenica. Questo processo è fondato proprio sul sistematico aggiramento di tutti i meccanismi di strutturazione del codice, nella misura in cui la finalità stessa della codificazione non è più la produzione di un senso ma l’impalpabile materialità dei suoni, il grande regno delle equivalenze foniche e del pressappoco sonoro. Foucault si rende subito conto che il modello non può resistere a una critica accurata: se è vero che la decomposizione del codice vi avviene in modo implacabile, resta il fatto che una modellizzazione della differenza nei tratti di una schizologia si scontra contro il limite che rappresenta in sé la patologia psicotica. Nel caso di Deleuze, il riconoscimento di questo limite tangibile - che rende di fatto impossibile ogni progetto di mettere in pratica la differenza *contro* l’alterità, quindi come macchina da guerra - avverrà molto tardi: l’esagerazione pseudoromantica della psicosi è ancora ben visibile in *Mille Plateaux*, e non viene denunciata come tale che nell’ultimo libro di Deleuze, *Critique et clinique*<sup>7</sup>. Questo modello proposto dalla schizofrenia accentua l’implicazione politica costituita dalla definizione di un possibile spazio della differenza: mentre si era mantenuto sino ad allora in un ambito linguistico-letterario (i lavori di Derrida e l’invenzione del termine “*differance*”, che approfondisce la sua rottura con la dialettica dello stesso e dell’altro per mezzo di un cambiamento vocalico, sono degli stessi anni), ora il gioco si apre all’intero ambito sociale. Siccome l’ordine del discorso non è che la faccia apparente di un dispositivo complesso che lega sapere e potere, e la codificazione non è che il riflesso della norma sociale, allora nella possibilità di concepire la differenza c’è assai di più che un gioco letterario: ecco senza dubbio la ragione per la quale Foucault non solo abbandona la letteratura per la politica, ma reinveste la trasgressione in un nuovo

---

<sup>7</sup> Deleuze G., *Critica e clinica*, tr. it. R.Cortina, Milano, 1996. Occorrerebbe studiare le modificazioni cui Deleuze sottopone il concetto di differenza su più di vent’anni, da *Difference et répétition* (1969), dove l’opposizione fra alterità e differenza e la necessità di rompere il cerchio dialettico sono chiaramente formulate, fino a quest’ultimo testo, dove si ritrova il saggio su Wolfson in una versione ampiamente modificata (vi sono stati soppressi in particolare tutti gli appelli alla schizofrenia come a una salvezza del pensiero): la tappa intermedia di questo lavoro del concetto è costituita dai capitoli 5 (“*Sur quelques régimes de signes*”) e 12 (“*Traité de nomadologie: la machine de guerre*”) di *Mille Plateaux*..

concetto: quello di resistenza. Si tratta ormai di ridefinire ciò che vuol dire resistere: cercare all'interno dello spazio sociale non la possibilità di uscirne - il grande sogno delle utopie - , ma quella di un lavoro di torsione e di deformazione delle coordinate normative. Resterebbe da capire in che modo l'analisi politica dei primi anni '70 - dal Gruppo d'Informazione sulle Prigioni fino alle numerose prese di posizione pubbliche - riprende, adattandole, le ricerche degli anni '60 sulla letteratura. Occorrerebbe inoltre capire perché il modello non funziona di nuovo. Non è più il concetto utilizzato che è preso in un rapporto dialettico al contrario (la trasgressione come inverso del limite), ma è la realtà, nelle sue stesse pratiche, a produrre delle forme di recupero dialettico della resistenza inventando, in un movimento inesauribile d'espansione, nuove forme di controllo. Lo spazio viene definitivamente investito dalla norma.

Il passaggio da una formulazione disciplinare a una teoria del controllo modifica quindi i dati del problema: se il circolo dialettico è in grado di produrre realtà, ossia di creare eventi, allora la differenza deve per forza concepirsi sia come un riadattamento permanente in funzione di questa produzione, sia come un processo d'invenzione radicalmente separato da lei. Bisogna dunque pensare al tempo stesso la determinazione e la libertà, il dentro e il fuori, la frontiera e il limite, il circolo dialettico e la linea di fuga. Tutto l'ultimo pensiero di Foucault si articola su questa difficoltà: si può pensare che il tentativo di riformulare l'ambito del politico come un'etica cerchi parzialmente di rispondervi provando a pensare una specificità del politico indipendentemente dal suo rapporto col potere. Non è certo un caso se Foucault cercava negli ultimi anni in Spinoza un aiuto per pensare questo nuovo rapporto, che permettesse di accettare la determinazione storica, epistemica e sociale del dispositivo cui sempre partecipiamo, quali che siano i nostri tentativi di uscirne, e al tempo stesso di affermare l'esistenza di processi di produzione di soggettività autonomi all'interno stesso di questa determinazione. E non è un caso neppure che Deleuze, nel suo ultimo testo, torni alla nozione di immanenza<sup>8</sup>, come se la sola possibilità di concettualizzare lo statuto della differenza in un regime di controllo fosse di tornare alla nozione di causa immanente, agente e paziente della sua azione (libera e determinata), e inclusiva al tempo stesso dell'effetto di tale azione<sup>9</sup> (non c'è passaggio al di

---

<sup>8</sup> Deleuze G., "L'immanence: une vie...", tr. it. in *Futuro Anteriore*, 1, 1995.

<sup>9</sup> Agamben G., "L'immanenza assoluta", *Aut Aut*, nov.-dic., 1996.



fuori dell'effetto: *non c'è limite da trasgredire* con un passaggio verso fuori, perché è dall'*interno* che deve nascere l'invenzione della differenza, il vuoto imposto nel cuore stesso del dispositivo). Gran parte dei recenti tentativi di ripensare il politico - uno fra tutti: l'uso derridiano dell'amicizia per la riformulazione di un rapporto etico-politico a sé e agli altri - sorgono probabilmente dalla stessa difficoltà. Bisognerebbe dunque seguire in certi suoi sviluppi attuali l'ultima delle modellizzazioni successive della differenza.

Per noi, senza dubbio, si tratta allora di uscire da un pensiero del limite, vale a dire anche da un pensiero della trasgressione. Resta il fatto che dobbiamo provare il ritorno sulle nostre stesse metafore spaziali: il fuori non è mai altro che il fuori del dentro (o il dentro del fuori?), la trasgressione del limite non è altro che un passaggio di frontiera, se non fosse che mostra nell'apparente crollo di un'utopia di libertà la realtà ben tangibile di un processo di liberazione. È il movimento stesso della differenziazione, che non ha bisogno di essere lontana per affermare la sua eterotopia, e che s'inventa solo grazie a un gioco di torsione in quello spazio che è il nostro. "Distuggere il mondo non sarebbe che un compito se, innanzitutto, il mondo fosse brutto, cioè se contraddicesse il nostro buon senso, e, in secondo luogo, se fossimo in grado di distruggerlo. La prima cosa ci appare proprio così, della seconda non siamo capaci. Non possiamo distruggere questo mondo perché non l'abbiamo edificato come qualcosa d'indipendente, ci siamo persi in lui, o ancora meglio: questo mondo è la nostra perdita, ma in quanto tale, è già qualcosa d'indistruttibile, o piuttosto qualcosa che si può distruggere solo compiendolo e non attraverso la rinuncia; è vero che questo compimento può anche essere soltanto una successione di distruzioni, ma pur sempre all'interno di questo mondo"<sup>10</sup>: è all'*interno di questo mondo* che si trova lo spazio della nostra differenza, è *dentro* che si trova l'unica nostra possibilità di sfuggire al miraggio del limite, il solo terreno dove tentare di tracciare un giorno delle linee di fuga che non incrocino alcuna frontiera.

---

<sup>10</sup> Kafka F., *Quatrième cahier in octavo*, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris.