

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica
n. 27/28, gennaio-dicembre 2003

Antonio Chiocchi

**Il concetto di intercampo.
Non solo questioni epistemologiche**

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostino Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2003

IL CONCETTO DI INTERCAMPO NON SOLO QUESTIONI EPISTEMOLOGICHE

1. L'approccio e la prospettiva

L'intercampo delimita e indica una condivisione spazio-temporale, esistenziale-simbolica, culturale-filosofica, storico-politica (1). Non è indicativo di un amalgama, perché in esso i temi, i soggetti, gli argomenti, i processi e gli eventi che si intrecciano e scontrano non si fondono e nemmeno fondano una sintesi unitaria. Le differenze e i conflitti permangono e si moltiplicano; così come restano e si accentuano gli intrecci e le dialogiche.

L'intercampo è un'unità concettuale minima e, insieme, una complessità basale che ci consente di visionare le *metamorfosi posizionali e transizionali* con cui il vivente, il naturale e le forme della vita affollano, stabilizzano e fanno deflagrare la storia, la società, la scienza e la cultura.

Ogni posizione e ogni transizione sono oggetti e soggetti di metamorfosi. Ogni metamorfosi è il punto di incastro e di rottura di una pluralità di cause e di eventi tra di loro contraddittori. Ogni metamorfosi è, in realtà, una polifonia di voci discordanti tra continuo e discontinuo; così come ogni transizione è un pluriverso di fenomeni dissonanti tra antico e nuovo. L'intercampo è lo spazio/tempo specifico che li contiene e, nel contempo, li libera. Esso ci indica una situazione di estrema mobilità e complessità che è designabile come *coappartenenza delle differenze* e che, in quanto tale, è sempre sul bilico tra continuo e discontinuo, antico e nuovo.

Come unità concettuale minima, l'intercampo taglia corto con i modelli della razionalizzazione e dell'oggettivazione, da un canto, e le metafisiche fondazionaliste, dall'altro. Esso è parte della storia del mondo naturale e dei mondi vitali: è mondo vitale e naturale esso medesimo. È storia *in essere e in divenire, in posizione e in transizione*. Possiamo qualificarlo come l'ambito di tensione privilegiato dal cui varco le *metamorfosi* erompono e si lasciano osservare e sperimentare. E dunque: l'intercampo è anche, se non soprattutto, forma di vita, forma della storia e forma della natura.

L'intercampo accompagna lo scorrere delle forme nelle loro transizioni condivise e metamorfosi compartecipate. Le qualità emergenti all'orizzonte dello spazio/tempo ed alla attenzione della ricerca diventano: la stabilità e le trasformazioni; l'equilibrio e il mutamento; l'ordine e i conflitti, il cosmo e il caos. Qualità non più riducibili a diadi irricomponibili, così come ancora avveniva nelle espressioni egemoniche della sapienza antica e moderna; e come ancora avviene nello scientismo e nel fondamentalismo contemporanei.

Inoltre (e non secondariamente), l'intercampo nega il concetto di invarianza delle teorie e degli asserti scientifici; ma non si limita a rinviare alla multivarianza delle proposizioni linguistiche e degli enunciati teorici, coestendendoli ed ancorandoli ad orizzonti di senso di tipo cosmico-antropologico, come ancora avviene nel problematicismo ametodologico di Feyerabend (2). Più al fondo, la nozione di intercampo richiama la natura multiversa, complessa e mutevole di ogni forma in natura, in società e nell'esistenza. In questo senso, va oltre lo stesso concetto blochiano di *multiversum* (3).

Nell'intercampo, il multiversum non indica soltanto una spazializzazione del tempo ed una temporalizzazione dello spazio; in esso, il multiversum assume soprattutto un carattere polimorfo e si processualizza come conflitto tra le forme dell'identità e delle differenze. A ben guardare, nel multiversum ospitato e messo in luce dall'intercampo l'identità si va formando *attraverso* le differenze e non già *per* differenza; per parte loro, le differenze operano sempre con le loro precipue identità che sono, sì, sempre in interazione e in ridefinizione, ma richiamano sempre una matrice multiversa da cui dipartono e che contribuiscono a ridefinire. Come l'identità non è statica, così le differenze non sono identitariamente date una volta per tutte. È la doppia azione congiunta identità/differenza e differenza/identità che pone capo al multiversum che origina, definisce e trasforma l'intercampo; ma solo nell'intercampo il multiversum trova il suo spazio/tempo.

Nell'intercampo, sono sempre in scena le origini e le mete ultime, di volta in volta, raggiunte dalle identità/differenze in gioco. Sicché i processi di posizione e transizione impegnano sempre, dall'inizio alla fine, tutto il patrimonio genetico di cui esse sono portatrici e che, per questo, viene speso nella transizione, originando la metamorfosi. Quest'ultima è tanto il prodotto

del complesso processo di multivariazione combinata delle identità/differenze quanto la causa prima del loro mutamento e della loro rielaborazione. "Fase culminante" e "momento primo" dell'azione scenica delle identità/differenze si coappartengono in linea permanente, dando luogo a infiniti cambiamenti di forma e di processo nella medesima unità spazio-temporale.

Se così stanno le cose, nel multiversum dell'intercampo non ci sono soltanto *i* tempi, *gli* spazi e *le* voci. Le cronologie, i luoghi, il vivente e i viventi non sono semplicemente federati, ma decentrati spazialmente e riarticolati temporalmente. Il tempo/spazio non può fungere quale centro di gravità, nemmeno se lo si concepisce come multiverso, come accade ancora in Bloch. L'intercampo è la negazione di ogni forma di accentramento, per la semplice e buona ragione che esso non soffoca e non centripeta la "molteplicità dell'esperienza della vita"; e non la soffoca, a partire dal legame indissolubile identità/differenza.

Possiamo designare l'intercampo come framework primordiale del conflitto. Come unità concettuale, esso è il testo multiverso delle forme del conflitto. Come *involucro* (del conflitto), fornisce l'architettura minima del *continuo*; in quanto *teatro* (del conflitto), designa e disegna l'architettura mobile del *discontinuo*. Pertanto, continuo e discontinuo coabitano tanto nell'unità dell'involucro che nel conflitto dei contenuti. Del resto, qualsivoglia testo è ordine e, insieme, conflitto. E dunque: la diade continuo/discontinuo è mal posta ed epistemologicamente erranea, allo stesso modo di quelle soggetto/oggetto, identità/differenza e ordine/conflitto da cui, in un certo senso, direttamente discende.

2. Le premesse del discorso critico: Eraclito

Assunto l'intercampo come testo multiverso delle forme del conflitto, ne consegue che esso prende in carico un profilo *polisemico*. Solo che qui, diversamente dall'approccio dialettico e da quello psico-analitico, la polisemia delle identità/differenze non è mai il luogo della ricomposizione delle contraddizioni: la "sintesi superiore" attraverso il "superamento" e/o il passaggio alla dimensione del conscio dalle sottodimensioni del preconscious e dell'inconscio; e ancora: diversamente dall'approccio decostruzionista, non è nemmeno la disseminazione caotica delle differenze generatrici di nuove coppie opposizionali, in capo alla quale regna incontrastata la differenza (4). Come non va ridotto a unità sintetica, così l'intercampo non va de-costruito e ri-costruito. Al contrario, va colto *così come* è e lasciato libero di essere, mutare e divenire come gli accade, decide e subisce.

Il *discorso critico* nasce esattamente da qui. Qui si raccoglie un filone del prezioso lascito di Eraclito, non a caso filosofo principe e insuperato del conflitto. Come è noto, per Eraclito: "Il retto pensiero è la massima virtù e la sapienza è dire e fare cose vere ascoltando e seguendo l'intima natura delle cose" (5). Dobbiamo, dunque, predisporci ad ascoltare e seguire l'intima natura dell'intercampo. La "natura delle cose" non può essere sovvertita, ri-costruita o de-costruita. Cioè: le "cose" non possono essere *snaturate*. Quel pensiero che snatura le "cose" non può ambire ad essere o diventare critico.

Ma è malsano anche quel pensiero che non si incardina sul "comune": "Comune è il retto pensiero" (6). "Parlare con intendimento" vuole dire "fondarsi su ciò che a tutti comune" ed è il "comune" che si "deve seguire" (7). L'intercampo è lo spazio/tempo comune da cui occorre partire, esattamente perché il conflitto e la guerra sono *il comune*, perché la giustizia è *contesa*, perché tutto accade secondo *contesa* e *necessità* (8). Ancora meglio: "Polemos di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi" (9). Le forme del conflitto sono la matrice del "comune"; possiamo, anzi, dire: il conflitto sta nel "comune", nasce nel "comune" ed al "comune" rinvia. Non v'è forma di vita e di vivente, processualità naturale, storica, sociale e culturale che non siano permeate, attraversate e squarciate dal conflitto. Il conflitto è ordine vitale e naturale; ma anche trasformazione dell'ordine vitale e naturale. Il "comune" eracliteo è la *vita* di ognuno e di tutti, ma anche la *vita del cosmo*. Non una "filosofia della vita"; ma quell'azione della vita che scalza la filosofia e la scienza dalla posizione di "centri regolatori" assoluti e assolutistici.

Il pensiero critico si qualifica come *pensiero vivo* che nasce dal e intorno al "comune"; è il *pensiero dormiente* che si apparta in un mondo artefatto e rarefatto, inventato e calzato a misura su se stesso (10). Le unità e i conflitti del "pensiero dormiente" sono falsi e svelano o una natura tirannica oppure un carattere astrante e distanziante dalla vita e dal vivente. Se è "saggio riconoscere che tutto è uno" (11), è, addirittura, indispensabile superare tutte le categorie dualistiche, riconducendosi sempre a quelle dei *congiungimenti*: "Congiungimenti: intero

e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose" (12). Quella di Eraclito è un'epistemologia dell'*universale vivente* ed il vivente eracliteo è "congiungimento" di globale e locale, naturale e storico, culturale e sociale, totale e particolare, singolarità e pluralità ecc. L'episteme che ne è alla base, consequenzialmente, non è di tipo specialistico o tecnicistico, ma *esplorativa*; non ha un orizzonte regolativo, ma *panoramico*. L'epistemologia eraclitea ha una *semantica*, ma non una *sintassi* o una "grammatica generativa". La generazione e la trasformazione, con le loro regolarità e varianze, stanno nell'*universale vivente*; non già nella filosofia e/o nella scienza.

È da queste "basi forti" che Eraclito confuta l'*onniscienza* (soprattutto quella di origine pitagorica), con le sue pretese di conoscenza assoluta (13). Il "sapere molto", i "molti saperi", l'enciclopedismo multidisciplinare, con i loro costrutti e i loro corollari, non sono indice di conoscenza vera; al contrario, affogano nelle sabbie mobili della conoscenza presunta e ingannevole, attorcigliata intorno a se stessa. In quanto si allontanano dal "comune", non sono forme di "pensiero retto", ma di pensiero falso (14). L'onniscienza scientifica è il pensiero della *presenza assente*: le unità viventi sono da essa assunte come estranee e assenti; al contrario, le entità irreali vengono classificate come presenti (15). La pretesa di conoscenza assoluta dell'onniscienza (polymathia) cade di fronte all'evidenza della profondità e infinità della vita, del suo cuore caldo e della sua anima vibrante: "Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza" (16).

3. Complessità e regresso del discorso critico: Platone

La formalizzazione platonica dell'epistemologia eraclitea rappresenta un livello di concettualizzazione migliore e più sofisticato (17); ma, proprio per questo, del discorso eracliteo Platone sfuma e devitalizza le "unità centriche": soprattutto le nozioni di "comune" e di "pensiero retto" (18). Egli è, nello stesso tempo, tanto vicino e tanto lontano da Eraclito; tanto prossimo e distante risulta, quindi, dai modelli di razionalità scientifica moderni e contemporanei (cominciando con Bacone, Cartesio e Galileo e finendo con l'illuminismo, il positivismo, il neopositivismo, l'empirismo logico ecc.) che, nonostante le ampie e rilevanti discordanze reperibili sull'argomento, possono essere considerati l'incarnazione progressivamente compiuta di quella polymathia tanto duramente confutata da Eraclito; come cercheremo di mostrare nello sviluppo dell'argomentazione.

Platone riprende tra le mani la critica eraclitea alla polymathia e la estende ai modelli di sapere affermati dai sofisti, introducendo una distinzione che sarà decisiva nella storia successiva della cultura occidentale: quella tra *scienza* (episteme) ed *opinione* (doxa). Egli si spinge ancora più avanti di Eraclito ed afferma che non si dà coincidenza alcuna tra scienza e polymathia; anzi, tra di loro interpone una relazione di esclusione. La critica e la storiografia rinvergono proprio nella definizione circostanziata della nozione di scienza il "passo in avanti" compiuto da Platone nei confronti di Eraclito (19).

Ma vediamo, se le cose stanno proprio in questi termini. Diamo qui per scontata la distinzione originaria tra *conoscenza dianoetica* (il livello inferiore della sapienza) e *conoscenza noetica* (il livello superiore della sapienza) che, a loro volta, si differenziano dall'opinione, per concentrarci sui "luoghi platonici" più direttamente coinvolti dalla nostra investigazione. Ora, nel campo dell'opinione (doxa), Platone instaura un'articolazione distintiva tra immaginazione (eikasia) e credenza (pistis); in quello dell'episteme, come già visto, la distinzione è articolata tra sapere matematico (dianoia) e sapere filosofico (nous). Il modello di razionalità che ne consegue assume, quindi, le sembianze di una struttura unitaria, gerarchicamente articolata intorno a due sistemi, a loro volta suddivisi in due livelli sottosistemici:

1. sapere:

- 1.1. *sapere filosofico*;
- 1.2. *sapere matematico*;

2. opinione:

- 2.1. *credenza*;
- 2.2. *immaginazione* (20).

La gerarchia dei valori è di tipo piramidale e procede dall'alto in basso: più saliamo in alto e più accediamo ad una qualità più densa ed elevata della conoscenza; più scendiamo verso il basso e andiamo degradando verso forme di conoscenza più rozze, imperfette ed illusorie. Ma la suddivisione platonica del sapere in sistemi qualitativamente diversi ha un'altra e non meno

considerevole rilevanza, per le sorti della filosofia occidentale: la distinzione tra la "credenza" (pistis) ed il "sapere matematico" (dianoia) esalta, rendendola visibile in massimo grado, la netta linea di demarcazione tra il metodo *ipotetico-deduttivo* (tipico delle scienze matematiche) e quello *induttivo* (tipico della doxa) (21). Non solo: le ipotesi (hypothesis) deduttive rappresentano il crocevia e, insieme, il punto di biforcazione tra sapere dianoetico e sapere noetico: tra il pensiero matematico ed il pensiero filosofico (22).

Il pensiero filosofico, difatti, non si accontenta di ipotesi geometrico-matematiche, ma risale ai *principi* ed al *principio* che, in quanto tali, stanno prima delle ipotesi e le trascendono: platonicamente, il nous arriva al tutto e "parla con l'anima", proprio perché è capace di (e deve) fare a meno delle ipotesi (23). Il nous è senza presupposti: è esso medesimo il presupposto e, in quanto tale, non si confonde con i "dati sensibili". La conoscenza somma è quella filosofica, esattamente perché procede attraverso le *idee*: il sapere perfetto è *produzione di idee a mezzo di idee* e sta qui la sua purezza cristallina e la sua superiorità eccelsa (24). Per Platone, solo le idee non hanno fondazione ipotetica e, perciò, sono le uniche depositarie del vero e retto sapere. Ma, così, la filosofia diventa un incantesimo estraneante ed alienante, come ribadirà più di venti secoli dopo Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*).

Come si vede, il progresso rispetto ad Eraclito è pagato a caro prezzo. Il "passo in avanti" costituito dall'articolazione dei modelli di razionalità scientifica è contestuale ad un irreparabile "passo all'indietro": la perdita del "comune eracliteo", con il conseguente smarrimento dell'"universale vivente" che, a sua volta, funge quale perfezionamento e approfondimento della contrapposizione tra *forme della vita* e *forme del pensiero*, riproducendo su scala più larga le categorie dualistiche tanto duramente e acutamente messe alla frusta da Eraclito. Sta in questo modello platonico, nonostante la sua grandiosità (o, forse, proprio a causa della sua grandiosità), il punto di avvio della *genealogia dualistica* delle forme di razionalità e delle forme di pensiero che hanno "dominato" la storia della cultura occidentale e che nessun altro filosofo (dominante) - a partire da Aristotele - ha saputo mai più frangere, pur intervenendo ripetute e numerose "fratture epistemologiche". Voci dissonanti e dissonanze sono state accuratamente e ciclicamente messe ai margini, ridotte al silenzio o ricoperte dal fitto velo dell'oblio (a partire da Eraclito, appunto).

4. Dialettica e decostruzione: da Hegel a Derrida

Tutte le categorie dualistiche rinviano, invariabilmente, ad una scala assiologica entro cui le qualità o sono ricondotte verso il polo *positivo* o verso quello *negativo*. Quello, così, realizzato è un *ordine binario*: bene/male, sì/no, vero/falso ecc. Rimanendo all'interno del suo campo di vigenza, il massimo cui si può ambire è quello di ribaltarne la gerarchia delle priorità e delle posizioni, trasformando il *no* in *si*. È esattamente questo il limite epistemologico sostanziale della dialettica marxiana del rovesciamento, in virtù della quale il polo negativo (il proletariato ed il comunismo) si converte in polo positivo (soppiantando la borghesia e il capitalismo). In tutte le modalità finora conosciute del pensiero dialettico, il conflitto o scade alla forma di dualismo (Marx, p. es.) o viene sterilizzato nelle forme della sintesi (Hegel, p. es.). Ma tanto il dualismo che la sintesi riproducono l'antinomia vita/pensiero, assegnando, di volta in volta, alla teoria o alla prassi la funzione di *fonte* privilegiata del sapere. Fatte le dovute e debite differenze, il "conflitto delle interpretazioni" che si stratifica sulla coppia binaria teoria/prassi accompagna la storia della cultura occidentale dalla contrapposizione Platone/Aristotele a quella Hegel/Marx ed alle loro varianti post-moderne.

La dif/ferenza derridiana (25) intende porsi come esplicito oltrepassamento della dialettica hegel-marxiana, proprio perché non si limita al mero rovesciamento dell'ordine assiologico dato (superamento di Marx) e nemmeno si riduce alla sintesi degli opposti (superamento di Hegel). La dif/ferenza *eccede* i termini conflittuali dati e si posiziona come situazione intermedia nuova ed eterogenea. Tuttavia, essa è generata proprio dal movimento/processo distanziante dei termini in conflitto: in questo senso, è pura distanza e puro movimento. Lo spazio vuoto della dif/ferenza dislocato *tra* gli opposti

<X> [] <Y>

è generato proprio *dagli* opposti <X> e <Y>. Da qui l'aporia originaria del discorso decostruzionista.

Derrida cerca di risolvere l'aporia, definendo la di/fferenza non come categoria (concettuale), ma come *fenditura bianca*, come interruzione puramente spaziale tra gli opposti e prodotta dagli opposti. Essa, quindi, non sarebbe una categoria del *logos* ("il pensiero e la parola di ciò che è"); ma direttamente un *essere senza concetto* (cioè: fuori dal *logos*). La di/fferenza quale zona eterogenea intermedia diverrebbe il centro nevralgico della produzione degli opposti, proprio in quanto *essere diretto* sottratto al *logos*. L'essere-senza-concetto dovrebbe qui segnare il superamento in chiave decostruzionista sia della dialettica hegel-marxiana che della metafisica occidentale, inclusa l'ontologia di Heidegger.

Certo, il discorso derridiano non è così categorico ed esplicito; nondimeno, questa è la "posizione" che descrive. L'essere-senza-concetto intende inaugurare una "tradizione nuova", oltrepassando radicalmente il *logos* della classicità. Che, però, permane; anzi, da "logos che dice", si converte in un *non-logos*. Negli opposti <X> e <Y> il *logos* permane e, anzi, proprio attraverso il *logos* noi riusciamo a dirli; inopinatamente, nella eterogeneità mediana della di/fferenza, il *logos* smette di dire o, meglio, dice solo non-dicendo. L'essere-dei-concetti produrrebbe un essere-senza-concetti. Come dire, con un effetto controintenzionale micidiale: è il *logos* che produce direttamente l'essere. A ben guardare, la di/fferenza derridiana, contrariamente ai suoi presupposti e alle finalità dichiarate, produce una sublimazione del *logos*: una sorta di metadiscorso che si supera e si fa essere etereo. Ancora di più: la vita qui promana direttamente da un'eccedenza del *logos* e poco importa che non se ne abbia l'adeguata comprensione.

L'eccedente, sottratto agli opposti ma, nondimeno, da essi generato, diviene la chiave di decostruzione universale. Ora, l'eccedente è sempre eccedenza del *differente*: ecco perché la decostruzione si postula come *apertura dell'identità e riscrittura nel segno della di/fferenza*, nella costellazione della quale le differenze non sono mai cancellate e sempre permangono e si riproducono. Ma la di/fferenza quale causa prima di tutte le differenze altro non è che un (nuovo) *principio generatore* (arché) e, in quanto tale, pienamente interno al *logos*, quale suo presupposto ontologico fondante.

Volendo riassumere in uno schema epistemologico sintetico il discorso che siamo venuti qui enucleando, possiamo dire che viene a riprodursi un effetto paralisi, determinato:

- a) nella dialettica marxiana del rovesciamento: dalla mera inversione dell'ordine assiologico;
- b) nella dialettica hegeliana della riconciliazione: dalla configurazione di un ordine assiologico conflittuale;
- c) nella dialettica derridiana della decostruzione: dalla riproposizione alternativista dell'ontologia dell'essere.

La soluzione alternativista di Derrida mantiene in sé criteri regolativi marxiani, a misura in cui rovescia l'ordine duale identità/differenza, facendo della di/fferenza il principio assiologico fondante. Nel contempo, recupera la dialettica sistemica hegeliana (tesi + antitesi = sintesi), a misura in cui fa della di/fferenza l'unità sistemica della disseminazione universale degli opposti. Ne consegue che, in Derrida, permane in forme esasperate ed inedite lo scarto irrimediabile tra identità e differenza, forma-vita e forma-pensiero tipico del *logos*, dell'ontologia e della dialettica, di cui, pure, si erano proposte la sospensione e la deflagrazione in chiave decostruzionista.

Possiamo lecitamente dire che la proposta derridiana è destinata allo scacco, proprio per il fatto che si limita alla decostruzione del sistema dato, lobotomizzato nelle sue polarità opposte e reso orfano della sua morfogenesi. La decostruzione, per quanto focalizzata sull'eccedente, sul varco e sul margine, resta inchiodata al *qui* e all'*ora*, di cui propone una diversa messa in scena, in una concatenazione infinita di differenze. Col che il *qui* e l'*ora* rimangono rescissi dall'*altrove* dello spazio/tempo. Ma l'*altrove*, però, è già nella metamorfosi del *qui* e dell'*ora*. L'*altrove* non è semplicemente "rottura", "scissione" e "discontinuità"; è, contestualmente, transizione e metamorfosi. Non è solo evasione, ma anche pressione dello spazio/tempo; non è solo un'utopia, ma anche una delle realtà primarie dell'essere.

La decostruzione non riesce a leggere nel *dato* il *non dato* e viceversa; si limita ad una diversa *teatralizzazione del vigente*, di cui riscrive la *scenografia*, senza occuparsi della *morfogenesi* e nemmeno della *genealogia*, come se tutto il reale ed il possibile e tutto il pensato e l'impensato potessero e dovessero sempre avvenire all'interno di un unico campo di eccedenza. Essa, così, si "costruisce" come una dissolvenza ermeneutica che da ogni coppia opposizionale sarebbe capace di estrarre il proliferare infinito delle differenze, divenendo un *simulacro* che

impressiona la realtà a suo piacimento. Il reale ed il vivente sono qui concepiti bloccati nel conflitto opposizionale; solo la differenza li de-costruirebbe e ri-costruirebbe secondo infinite possibilità. Ma le infinite possibilità non stanno nella qualità decostruzionista del pensiero; al contrario, nell'infinita molteplicità e creatività delle forme dell'essere, con le quali il pensiero deve cercare di mantenere una relazione di empatia.

Per l'approccio decostruzionista, la trasgressione del dato non segna l'uscita da esso; ma la sua ri-scrittura permanente in un pullulare inesausto di differenze e dissolvenze. Quello decostruzionista è una specie di ordine sistemico a-sistematico, nella cui mappa prolifera una concatenazione pressoché infinita di differenze. Per il decostruzionista, la vita sarebbe morta apparenza di conflitti, se tra gli opposti non si incuneasse il campo aperto della differenza. La decostruzione, in quanto incardinata sulla differenza, così, finirebbe col muovere ed animare la vita dell'essere.

Ma, così procedendo, il discorso apre un'ulteriore falla epistemologica: la decostruzione, da campo dell'essere puro senza concetto, si prolunga in *linguaggio* e *tecnica* della disseminazione e moltiplicazione della vita dell'essere. Non solo essa si pensa come essere-senza-concetto, ma tende anche a qualificarsi come *tecnica pura* affrancata dal peso di gravità del pensiero. La decostruzione è, in fondo, un *metalinguaggio* (pratica della scrittura = pratica della differenza) che ambisce a partorire dalle sue viscere non solo il pensato, ma addirittura l'impensato. Con l'ulteriore limite che qui l'impensato e l'impensabile risultano sempre più esposti alle ventose onnivore del pensato e del pensabile. L'*eccedenza* della differenza, in realtà, risulta prigioniera della *semplificazione* della relazione tra dato e non-dato, a misura in cui il secondo termine è sempre e solo posto come *derivato* per differenza trasgressiva dal primo e mai come *agente* in proprio e/o di contro al primo.

Pensare l'impensabile" è derridianamente possibile, in virtù della circostanza che la differenza si situerebbe *oltre il pensiero*: essa sarebbe l'*oltreconfine* del pensiero, l'essere allo stato puro. Qui "pensare l'impensabile" significa riempire la zona bianca intermedia ed eterogenea della differenza, lontano dalla sensibilità eidetica del concetto, in una sorta di spazio post-platonico rovesciato. Nell'impensabile derridiano il campo del pensiero *coincide* col campo dell'essere (26). Nell'intercampo, invece, l'essere *convive* con il pensiero: in esso, l'oltreconfine non è mai essere-per-l'essere; ma è anche e sempre pensiero-dell'essere e essere-del-pensiero. Nel senso doppio che: a) anche il pensiero ha un proprio essere; b) anche l'essere-impensabile è parte del discorso possibile. L'intercampo non solo è l'impensabile, ma anche il vivente; non solo la posizione, ma anche la transizione e la metamorfosi; non solo l'oltreconfine, ma anche l'aggregazione in movimento.

"Pensare l'impensabile", allora, non significa più pensare la purezza incontaminata dell'essere mai stato, all'inseguimento della proliferazione infinita di differenze che interviene nella mappa del dato; ma assume il senso più impegnativo di: vedere il non-ancora-visto; ascoltare il non-ancora-udito; sentire il non-ancora sentito; provare il non-ancora-provato; restare in quel che viene e che verrà ancora. Che è, insieme, fare esperienza dell'essere, del non-essere, dell'altrove, dell'altro e del non-ancora, dal livello minimo ai livelli complessi e superiori della coappartenenza vita/pensiero.

L'altrove e l'altro non risiedono solo *dentro* le pieghe ribelli del dato; ma sono situati anche *fuori*. Non stanno solo sotto il governo o il controllo del dato, come rappresentato da difformi scuole di pensiero che vanno da Hegel a Marx e da Freud a Derrida; ma ne rompono le catene anche da fuori. Nel concetto di *intercampo* - diversamente che nel *campo* dell'ontologia, della dialettica e della decostruzione - le dimensioni dell'altrove e dell'altro sono ben piantate tanto *dentro* che *fuori* il sistema dato: come non ne costituiscono il centro, così non ne sono il margine, il rimosso o lo scarto.

5. Molteplicità e pensiero: Deleuze

Nel decostruzionismo derridiano, l'anello mancante è il passaggio dal campo all'intercampo. Non sorprende, quindi, che qui il logocentrismo e il fonocentrismo della metafisica occidentale vengano fatti discendere da un modulo di pensiero che concepirebbe l'essere ancora e solo come presenza. Come abbiamo appena visto, la differenza derridiana intende essere lo spazio aperto, vuoto e indeterminato ai margini laterali dei quali l'essere non è mai opposto all'ente e, dunque, mai può essere riducibile a mera presenza. In realtà, la mossa della differenza consente a Derrida unicamente di aggirare Heidegger, de-costruire la metafisica e il pensiero dia-

lettico, senza farvi interamente e radicalmente i conti. Di ciò abbiamo cercato di individuare i momenti chiave.

Ma v'è un'altra - e non meno secondaria - corrente del post-strutturalismo francese con cui occorre aprire un serrato confronto critico: quella del "pensiero della molteplicità", rappresentata nella maniera più autorevole da G. Deleuze (27). Nello stesso Deleuze rileviamo, in paratenza, il tentativo di "aggirare" Heidegger. Come già Derrida, anch'egli ritiene che, in Heidegger, l'essere sia *la* differenza (ontologica); mentre, invece, è più corretto heideggerianamente sostenere che l'essere sia *nella* differenza (28). Se così stanno le cose, tutto il discorso della dif/ferenza in chiave anti-ontologica salta. Vediamo ora come stanno le cose in Deleuze.

L'approccio di Deleuze è più complesso di quello decostruzionista. Egli, difatti, tende subito a chiarire che la differenza "non possiamo pensarla tra le due cose", neppure "tra l'essere e l'ente"; piuttosto essa: "è l'erranza che sopprime i punti fissi" (29). Ma l'erranza è anche disgiunzione nomade e anarchica: al *né ... né* derridiano subentra la sintesi disgiuntiva del *sia ... sia* (30). Col che vengono meno dicibilità e rappresentazione dell'essere. La non-definibilità dell'essere discende direttamente dalle linee di fuga erratiche che si compongono e decompongono alla sua superficie che, così, diviene il terreno elettivo del nomadismo. Ma questo non significa solamente che l'identità salta; è la differenza stessa che diventa sfuggente. Nella sintesi disgiuntiva la differenza costruisce l'identità come *altro*. Meglio: è proprio l'*Altro* il soggetto/oggetto dell'erranza nomade. È precisamente nel campo dell'*Altro* che le differenze perennemente si fanno e disfano in proprio e reciprocamente, come in una sorta di tela di Penelope autogenerantesi attraverso l'insorgenza continua di interrogativi.

Il problematicismo disgiuntivo di Deleuze pone l'essere come interrogativo *che* interroga e *da* interrogare. Lo spazio virtuale delle domande diviene il soggetto/oggetto della ricerca che, a sua volta, appare come una concatenazione di senso pluridimensionale continuamente aperta. L'estenuazione dell'essere, ridotto a "punto interrogativo" dalle domande inoltrate dalla differenza, non deve trarre in inganno, perché è proprio questo "essere sfibrato" a dire sempre *della* e *la* differenza. L'univocità spinoziana dell'essere è qui del tutto particolare: l'essere univoco è sempre l'essere che dice della differenza. Meglio: l'univocità dell'essere, per Deleuze, si dà come differenza. La ripetizione dell'essere è, perciò, moltiplicazione della differenza. Ma l'essere come differenza è tremendamente vicino proprio al ritratto che della differenza ontologica (heideggeriana) Deleuze fornisce e da cui, pure, intendeva prendere le distanze. Con la variazione che qui l'essere è alla superficie *nomade* e *anarchico*; *designativo* e non *giudicante*. La superficie dell'essere è investita dalla molteplicità, in quanto tutti gli eventi che la solcano e riattraversano sono *differenti positivamente esistenti*.

Il *pensiero della molteplicità* nasce da qui e si caratterizza subito per il suo sottrarsi al *non* e al *no*: alla logica del logos esso oppone la logica rizomatica come *logica del senso*. Non concedendosi alla negazione, per definizione, il pensiero è *molteplice*. Con un aperto collegamento a Spinoza e Bergson, Deleuze ritiene che le espressioni della molteplicità siano dislocate alla superficie dell'essere che, per questo, non abbisogna di essere denegato. Il pensiero della molteplicità è pensiero positivo delle differenze che si affermano, senza negare. Ciò è possibile, perché qui la molteplicità pone e non toglie: essa risolve per linee interne il campo dei problemi di cui è depositaria.

Il pensiero della molteplicità è posto come *pensiero della libertà*, poiché lascia che l'essere (come causa) ponga i problemi che solo la molteplicità delle differenze (gli effetti) riesce a disbrigare risolutivamente. Ma, a ben guardare, risolvere i problemi significa non subirli: cioè, deciderli. La molteplicità è qui *potere di decisione*, così come l'intuizione nella metodica di Bergson (31). Ecco perché *posizione* e *soluzione* del problema, sia in Deleuze che in Bergson, si situano in una relazione di coincidenza: qui un problema ben posto trova da solo la soluzione nella pluralità e molteplicità del suo divenire. Potere di decisione qui è, prima di tutto, *potere di soluzione*: alla molteplicità non può essere imposta soluzione, perché la decisione sta solo e sempre al suo all'interno. *Questa* decisione/soluzione sarebbe solo e sempre caratterizzata dalle marche della libertà che qui è solo e sempre alla superficie dell'essere. Che le cose non stiano propriamente così lo vedremo da qui a poco.

Tutto ciò significa, come già sostenuto da Marx e Bergson (32), che l'umanità si ponga solo i problemi di cui può fornire la soluzione? Deleuze ritiene di sì (33). Così non pare. Al contrario, l'umanità si pone i problemi solo in forma di *irrisolvibili*: il falsificazionismo popperiano e l'epistemologia bachelardiana del discontinuo lo ammettono esplicitamente. Ma ciò era già palese-

mente stato indicato dal discorso eracliteo, con maggiore e più pregnante apertura; come abbiamo visto.

In una prospettiva di libertà, l'umanità pensa il problema sotto forma di punto interrogativo e la soluzione sotto forma di estensione dell'interrogativo. Solo procedendo in tal modo, essa può pensare e agire la libertà in termini di libertà. Più precisamente, allora, l'auto-risoluzione è mancanza di potere di sovra-decisione, perché la libertà è *assenza di potere*. La molteplicità erratica rinuncia a *dire* la profondità; nondimeno, ne vuole *risolvere* la superficie nella dinamica della figurazione erratica. Ma risolvere e configurare (seppur dinamicamente) significa decidere; e decidere significa sempre affermare potere. L'erranza nomadica della molteplicità, autorisolvendosi, presume di (auto)decidere la libertà: essa è l'atto di forza della potenza vitale del molteplice (Spinoza e Nietzsche) che Deleuze intende conficcare nella superficie nomadica dell'essere. Del resto, in Deleuze, il primato molteplice della differenza è esplicitamente un corpo a corpo *contro* il potere e *per* il potere di risolvere e decidere nelle pieghe dello "spazio liscio" dell'essere. Ed è, così, che egli intende segnare il commiato definitivo sia dal nichilismo (di Nietzsche, in primis) che dall'ontologia (di Heidegger, in primis). In Deleuze, la differenza è *sovversione*: l'affermazione non passa attraverso la negazione, ma è sedizione/seduazione immediata, operata dalla differenza attraverso la differenza. Col che sono marcate le distanze dallo stesso discorso decostruzionista di Derrida.

Il pensiero della molteplicità non è più il *non* e il *no*; ma non è ancora la *libertà*. Disvela qui tutta la sua natura aporetica: le sue sintesi disgiuntive e affermative non riescono mai a schiodare la libertà dal potere e ad affermare la libertà come *non-potere*. Per esso, anzi, sarebbe il potere della molteplicità ad auto-affermare la libertà, decidendola alla superficie dell'essere. Ed è al livello di questa contraddizione costitutiva e costituente che viene recuperata e decostruita la volontà di potere dell'"eterno ritorno" di Nietzsche: ciò che, in Deleuze, ritorna non è il *tutto* (nelle forme sia del "sempre-eguale" che del "negativo" e del "differente"), ma il *molteplice* con il suo *potere di decidere la libertà*. Ma la libertà è *contro* la decisione; meglio: è *non-decisione*. Essa, non già l'essere, è il vero *irrappresentabile*.

L'epistemologia della libertà richiama una mossa che non intende essere *risolutiva*: come non ambisce mai al ruolo della decisionalità, così non è afferrabile dai codici della rappresentazione. La decisione è potere: sia che avvenga nelle stratificazioni profonde dell'essere, sia che sia attiva nelle pieghe vitali della sua superficie liscia. Ben lo sapevano Schmitt e Benjamin; meglio ancora, prima di tutti, lo sapeva criticamente Eraclito. La libertà è tanto *contro* il potere quanto *non-potere* (34). Ma di questo diremo meglio a suo tempo. Qui non rimane che confermare che il potere di libertà del molteplice, con il suo spinoziano desiderio etico di bellezza, vitalità e gioia, si frange sugli scogli taglienti della decisione. Da qui si specchia in un vivente ridotto a spazialità illimitata senza più tempo, entro il cui ambito i luoghi del presente sono continuamente schivati. Ciò avviene anche (o soprattutto) perché la corporeità profonda dell'essere rimane "causa" degli "effetti" di molteplicità che si danno alla sua superficie nomadica. Così, a livello della causa, il dispositivo dello spazio/tempo rimane una granitica geografia/cronologia in uno stato di inarticolata e inarticolabile abissalità; viceversa, al livello degli effetti, le strutture dello spazio/tempo sono i soggetti-oggetti del divenire del molteplice. La qual cosa, sia detto per inciso, ripropone il dualismo stoico tra l'inglobante tempo storico (kronos) e il disgregante divenire (aion).

A questo approdo, *il qui è il lontano* che riassorbe tutto il tempo e *l'ora è l'eterna durata* entro cui il presente manca. Qui appare irreparabilmente compromessa la connessione plurivoca tra spazio e tempo. Non solo: risultano dissolte tutte le partizioni interne allo spazio e al tempo; cioè, vengono meno gli intertempi e gli interspazi e le loro confluenze e biforcazioni. La situazione posta dalla "logica del senso" deleuzeana, certo, è più complessa di quella descritta dalla logica stoica; permane, però, il collasso concettuale ed esistenziale che conduce allo smarrimento di tutti i legami interni ed esterni tra "causa" ed "effetto" ed alla dissolvenza della corrispondente rete connettiva dislocata tanto nel "profondo" che "in superficie".

Cristallizzare nel profondo la "causa" e in superficie l'"effetto" fa saltare le interconnessioni tra di loro sussistenti e insorgenti. Il divenire degli effetti/eventi rizomatici, proprio perché divenire dello spazio liscio dell'erranza, dissemina figure disincarnate, prive di un corpo che non sia la virtualità del molteplice. *Questo* divenire è reazione effettuale alla profondità del corporeo, dal cui ventre tuttavia erompe. Il pensiero critico qui, correttamente, si affranca dall'ossessione platonico-aristotelica di voler rintracciare, sempre e a tutti i costi, *la* "causa prima" e *il* "fine ultimo" di tutti gli eventi; ma lo fa, operando una semplificazione esiziale: smette di inda-

gare sulle "cause", operando solo sugli "effetti". Lo spazio ed il tempo della storicità, dell'esistenza e dei concetti sono virtualizzati allo stato puro: perdono la loro carnalità, la loro contraddittorietà, la loro plurisignificanza corporea/extra-corporea. Il divenire dello spazio/tempo, come il senso, non sta soltanto nei movimenti di frontiera, ma anche nelle faglie del profondo. Ed è in questi abissi che è più difficile intravederlo, scoprirlo, mettersene all'ascolto e tentare di decifrarlo senza posa; proprio qui, allora, il pensiero critico non può abdicare.

La logica rizomatica non riesce a mettersi all'ascolto del tempo e nemmeno ha una visione larga e profonda dello spazio. In essa, l'altrove finisce risucchiato in un vortice entro cui il tempo non è più distinguibile. Lo spazio del molteplice, smangiandosi *i tempi* delle differenze, si chiude al discontinuo. La continuità delle forme eterogenee è superficie invalicabile, perché qui non è ammesso un *fuori*. Meglio: il fuori è sempre e solo superficie. Il divenire è solo e sempre giocato sulle nuove frontiere del "dentro" scoperte e tracciate dalla "logica del senso", con un incessante lavoro di distanziamento, decostruzione decomposizione e ricomposizione delle superfici. La trascendenza si immanentizza nell'eterno e gioioso presente etico del molteplice, come già negli incorporei della logica liminare degli stoici. Il *continuo* della storia e del tempo finisce con il paralizzare il *discontinuo* del vivente e dello spazio, esattamente perché qui la posizione è metamorfosi senza transizione. Posizione, metamorfosi e transizione, giova ricordarlo, sono le pietre angolari dell'intercampo.

L'immanentizzazione del "fuori" nel "dentro" (o che dir si voglia: la trascendentalizzazione del "dentro" nel "fuori") condanna il pensiero della molteplicità a declinarsi, suo malgrado, secondo le forme rigide di una totalità autosufficiente chiusa sull'eternità della superficie che, in questa forma, finisce con l'architettare e riprodurre la dinamica del tempo eterno, avvolto e risolto in se stesso. Ma, ora, la totalità del tempo eterno (del molteplice) nasce dalla interiorizzazione di un equivoco: quello secondo cui la trascendenza sarebbe unicamente scandita dal tempo escatologico. È vero: l'eccesso di futuro dell'escatologia comprime il presente, fino a renderlo eguale a zero. Non per questo, però, il tempo di là da venire è tempo-ultimo e nemmeno trasferisce la speranza nella inerme attesa infinita.

Il *non-ancora* non reca necessariamente impresse la ferita della costrizione al dover-essere (Socrate), del primato etereo dell'idea (Platone), della sussunzione al principio di non-contraddizione (Aristotele), della macchinalità calcolistica e calcolante (Cartesio e le scienze moderne), della tristezza (Hegel e Heidegger) o della angoscia (Kierkegaard e Nietzsche). Né è esperibile come solarità sacrificale (Marx e i marxismi), come dissoluzione nei fatti (dall'empirismo al positivismo fino all'empirismo logico) o come virtualità extra-empirica (teorie dell'informazione e della comunicazione). È, comunque, riduttivo concepire il non-ancora come compimento impossibile del mancante che mai sopravviene. Il futuro è *già* qui, ma non come presente e nemmeno come futuro: ma come più-che-futuro; così come il passato è *ancora* qui, ma non come presente e nemmeno come passato: ma come più-che-passato. Il più-che-passato ed il più-che-futuro convivono *col* presente e *nel* presente, esattamente in quella faglia spazio/temporale in cui il presente è più-che-presente. Ogni forma dell'esistente e del possibile non è considerabile come totalità autosufficiente, ma come intercampo di tempi (e intertempi) e di spazi (e interspazi).

V'è una rete di relazioni complesse e multivariabili fra trascendente e immanente, essere e non-essere; anche per questo, le metamorfosi transitano. Cioè: le forme del vivente e del possibile non solo cambiano posizione e si trasformano, ma aprono un altro spazio/tempo. In tale apertura sta la trascendenza dell'immanenza. E siccome l'apertura permane, la situazione di trascendenza segna lo stato provvisorio dell'immanenza. In un contesto siffatto, l'immanenza, per sua natura, è apertura alla trascendenza, allo stesso modo con cui la trascendenza è il segnava dell'immanenza.

Nell'intercampo, immanenza e trascendenza non si elidono o succhiano; bensì si coappartengono. Ciò fa sì che il compiersi delle transizioni, diversamente da quanto accade nella logica stoica delle disgiunzioni, non determini delle conflazioni dislocanti ogni inizio come punto di riavvio e ripetizione del ciclo (35). Ma ancora: la transizione ad altri mondi non rinvia nemmeno, come nella morfogenesi rizomatica, ad una virtualità pura incorporea: i *simulacri*; bensì ad un'alterità del reale/virtuale, fuori dalle totalità ristrette dominanti. Nel rizoma deleuzeano, il pensiero si fa pensiero-essere che ambisce a manifestarsi (anche) come pensiero-del-non-essere (il virtuale) che, proprio non essendo, organizza il divenire delle forme della molteplicità. Il simulacro è, appunto, il divenire dell'esistente che non è esistente. Ma, così, il mondo dei simulacri è ancora piega, scarto del mondo reale che viene decostruito soltanto per essere con-

fermato ad uno (e da uno) degli angoli del discorso. Il rizoma è condannato, del tutto inavvertitamente, ad essere il rovescio necessario (se non il prolungamento) del logos, di cui pure intendeva certificare lo stato di morte.

Nella logica rizomatica il virtuale, per quanto disseminatore di frontiere e deterritorializzato, rimane un effetto/evento del reale; esattamente come, negli stoici, l'incorporeo è effetto dei corpi. La logica causa/effetto del logos non viene spezzata, ma confermata ad un più complesso e sofisticato livello di astrazione. Non soccorrono, sull'argomento, i richiami filologici deleuziani alla distinzione stoica tra "esistere" ed "insistere", secondo cui gli effetti/eventi, in quanto incorporei, non sarebbero categorie di *esistenza*, bensì di *extraesistenza*. Rimane il fatto che, per l'appunto stoicamente, l'*extraesistenza* si configura come un effetto dell'*esistenza*. E dunque: qui l'autonomia infinita del virtuale non rompe il gioco di specchi del reale, ma ne fornisce nuove decostruzioni. Che queste decostruzioni *insistano*, anziché *esistere*, non sposta di un millimetro le coordinate del problema, in quanto le frontiere del rizoma, proprio "insistendo", non riescono a disfarsi del testo/contesto del logos.

Va ripreso il cammino da una consapevolezza di questo tipo: l'evento non è *il* senso; semmai, il senso è *nell'*evento. Ne consegue che: il senso *non* può avere una logica; mentre, invece, la logica *può* avere un senso. Che significa, poi, ripartire da Eraclito, senza ridurre la differenza all'essere e, quindi, continuare a scavarvi dentro, lungo tutta la complessa raggiera dei rapporti interni/esterni. Spinoza e Nietzsche qui sono di grande aiuto (36); e tuttavia, occorre tagliare il cordone ombelicale con il loro pensiero.

6. Posizione, transizione e metamorfosi: da Aristotele a Hölderlin

Visto l'incedere del nostro discorso, si rende necessario soffermarci sulle tre determinanti assiali dell'intercampo: posizione, transizione e metamorfosi.

Cominciamo dalla transizione. Essa è forma e struttura del passaggio da uno stato ad un altro qualitativamente diverso, quando non altero o antitetico. Nella *Poetica*, Aristotele con transizione (*metabolé*) indica il passaggio da uno stato ad un altro contrario, designante un vero e proprio capovolgimento di senso e di situazione. La tragedia è da lui assunta come il luogo privilegiato della transizione, per il passaggio che in essa avviene dalla *catastrofe* alla *catarsi*.

Aristotelicamente argomentando, possiamo dire che lo stato della *catarsi* sia lo sviluppo discontinuo di quello della *catastrofe*: se la *catastrofe* è il necessario della tragedia, la *catarsi* ne è l'epilogo, sì, inatteso, ma inaggrabile (37). Qui il passaggio di stato si costruisce sempre come un salto che è impensato e, insieme, indotto. Per Aristotele, la disfatta a cui è votato l'eroe non esaurisce la dialettica della tragedia che, anzi, si compie con la sublimazione della *catarsi*. Volendo usare un lessico nietzscheano, si può affermare: la *catastrofe* è l'antefatto; la *catarsi*, il postfatto (38). La transizione, per quanto salto, conserva antefatto e postfatto in una relazione di dualità necessitante. Possiamo concludere che, in Aristotele (e, in generale, nella tragedia greca), abbiamo una *transizione* senza *metamorfosi*, in quanto gli *stati* (pur mutevoli) conservano inalterate le *forme viventi* del passaggio.

La tragicità greca risiede, per l'appunto, nell'impossibilità del mutamento che segna la destinalità crudele del mito (umano) che tanto più sprofonda nella voragine quanto più tende ad elevare l'umano oltre la propria indigenza. La *catarsi* è il residuo del tragico, esattamente come il tragico è il residuo nobile della sfrenatezza e rottura del limite (*hybris*). Il movimento composto di *hybris* e *catarsi* costituisce la statica dell'abisso tragico come *statica della ribellione* entro cui l'umano si perde tragicamente e da cui, nondimeno, riesce a restituirci brandelli di rettitudine. Quella tragica è, così, una *logica del residuo*; non già una *logica della certezza*. Come colto con genio da Nietzsche, la tragedia è anti-socratica e anti-platonica antelitteram, esattamente come Socrate e Platone sono anti-tragici. Ma ciò non è sufficiente al tragico, per scampare del tutto all'ossessione di fissare attorno a scarnificate invarianti logiche il ciclo del suo divenire. Il limite di fondo del tragico, nei Greci, sta nel suo confinarsi nell'abissalità semicieca del necessitante, in un rapporto di occlusione con le metamorfosi del possibile vitale.

Dobbiamo a Hölderlin un ripensamento della nozione del tragico (39).

Come è noto, in Hölderlin, nella tragedia si consuma la tensione assoluta tra organico (quale categoria principe del formale, dell'individuale, del circoscritto, del percepito e del comprensibile) e l'aorgico (quale quintessenza del multiforme, dell'infinito, dell'istintuale indistinto, dell'impercepibile e dell'incomprensibile). Nella tensione all'assoluto, il conflitto terminale tende alla sovrapposizione: all'ultimo estremo dell'aorgico reperiamo l'organico, così come all'estre-

mo dell'organico rintracciamo l'aorgico. Ciò accade, perché la tragedia è sede della lotta asperissima e della morte del singolo, con la quale viene meno la formalità individuale e circoscritta dell'organico ed è disposto il tuffo nell'aorgico che, così, perde la sua universalità informale. Con un ribaltamento delle forme del senso e del senso delle forme, ora l'istintualità panica si deposita come circoscrizione dell'individualità razionale, proprio come il razionale circoscritto viene alla luce come universalità dell'indistinto. La morte dell'organico si sviluppa come vita dell'aorgico e viceversa. Sopravviene e insorge, dunque, la vita in forme nuove: la metamorfosi. Le posizioni di partenza non coincidono con quelle di arrivo; le forme prime non coincidono con quelle ultime. Il "passaggio di stato" realizza, quindi, metamorfosi posizionali e transizionali. La tragedia è qui transizione con metamorfosi.

L'essere assoluto hölderliniano è il riappacificarsi dell'umano col naturale e col divino e, in quanto tale, pone fine al dissidio assoluto tra il Sé ed il mondo, per un'unione irremissibile nel *tutto infinito*, da cui separarsi è impossibile (40). Nel "tutto infinito" ogni esistente umano, naturale e fisico è costretto ad uscire da se stesso e a scindersi; ma con ciò si unisce ad altro e, così, dura e muta. L'unità non è contrapposta alla scissione, così come nessuna delle due si risolve nell'altra. Le consonanze più alte si esprimono e vivono attraverso le dissonanze estreme. La tragedia è uno dei punti limite del riannodarsi e snodarsi di questo complesso movimento dialettico: in essa assolute si fanno le sofferenze e le contraddizioni e, dunque, assolutamente riaffiora la fluente espansione del tutto che trasforma e si trasforma.

L'abbandono del Sé al mondo del naturale e del divino diviene uno dei centri del concetto di tragico in Hölderlin: quanto più grande è l'esperienza del dolore, tanto più aperta è la prospettiva dell'abbandono (cioè: dell'unità irrevocabile col mondo). E dunque: tanto più grande si fa il mondo e diventa grande l'individualità nel mondo. Di ciò gli umani non possono assumere coscienza; ma solo averne il sentimento. La coscienza ed il sapere smettono di essere la fonte della conoscenza e della verità; anzi, in quanto tali, allontanano dalla conoscenza e dalla verità. Allo spirito dell'abbandono, sostiene Hölderlin, gli umani hanno opposto lo spirito della distruzione, quale pulsione di morte che ingenera il caos che devasta il cosmo: nell'abbandono, ci indica Hölderlin, dobbiamo conservare lo spirito gaio dei fanciulli che, anche nell'asprezza dei conflitti, conservano chiari e lieti i loro occhi (41).

Nella tragedia classica caos e cosmo si contrappongono: il caos non diventa promotore di un altro cosmo, così come il cosmo non diventa la matrice di un nuovo caos rigeneratore. L'eroe mitico, di fatto, è *dismisura impotente*, avvinghiata in se stessa, non potendo ambire alla potenza assoluta degli Dèi. Al polo opposto, gli Dèi sono *misura della dismisura*: essi si autorisolvano in sé, non potendo uscire fuori dall'equilibrio del loro potere illimitato. L'eroe greco eredita in forma tragica e dimidiata non solo il destino dei Titani, ma dello stesso Zeus che ha edificato il suo regno sulla ribellione contro il padre Cronos, cacciato dall'Olimpo. Nel caso dei Titani, la rivolta contro l'autorità cosmica e autorevole degli Dèi sfocia nello scacco e nel lutto; nel caso di Giove, la detronizzazione vittoriosa di Cronos afferma, sì, un nuovo cosmo, ma al prezzo di scinderlo definitivamente dal caos. Il logos cosmologico dell'autorità divina non riesce più a sopportare il logos caotico degli eroi ribelli, persino (o soprattutto) quando essi hanno le sembianze di semidivinità. La rivolta e la ribellione sono cancellate dal monte Olimpo, proprio dalla insurrezione originaria di Zeus contro il padre. Tanto più esse sono patite come intollerabili, se vengono da eroi umani disobbedienti. Se gli Dèi aiutano gli umani è solo in funzione ed in vista del mantenimento delle sacre leggi di Olimpo: la misura della dismisura è mantenuta col ferro e col fuoco della sofferenza umana. Il polo del caos (l'eroe tragico) e quello del cosmo (la dismisura divina) si incontrano e incastrano nei meandri terribili della sofferenza umana: uno è complemento e rovescio dell'altro. Particolarmente acute, anche per questo, si rivelano le letture che della tragedia classica (e dello "spirito greco", in genere) forniscono Hölderlin e Nietzsche, i quali sfuggono agli stereotipi di origine idealista e romantica che la modulano come suprema rappresentazione di equilibrio e compostezza.

Possiamo ora dire: nella contesa, l'eroe mitico della tragedia greca non conserva gli occhi dei fanciulli, perché non riesce a separarsi dal proprio logos, nel mentre rescinde risolutivamente il caos dal cosmo ed il cosmo dal caos. Così, nonostante il movimento della catarsi, il Sé tragico non riesce a scindersi e a separarsi da sé; non può, quindi, unirsi al mondo. Direbbe Hölderlin: il caos formale dell'egoità non si unisce al cosmo informale dell'aorgico; anzi, contribuisce a farne razzia. Nel passaggio dalla catastrofe alla catarsi, la tragedia greca è incapace di metamorfosi posizionali e transizionali, perché rompe il legame di correlazione tra caos e cosmo. Per un verso, la posizione dell'eroe mitico rimane sterilizzata entro uno schema logico

angusto; per l'altro, non scatta l'unità partecipata alle trasformazioni infinite del mondo. Fatalmente - e tragicamente (appunto) - l'eroe mitico rimane prigioniero di sé, della sua unilateralità logica: posizionato tra rischio e salvezza, egli sceglie il rischio che non salva. Lo spiraglio aperto dalla purificazione che consegue alla sua sconfitta non sta nell'indicazione della via lungo la quale procedere; ma, piuttosto, nella sottolineatura della via che *non* dobbiamo seguire. È la purezza cristallina di ciò che *non è da fare* che qui ci accosta alla luminosità dell'*esistere* secondo giustizia e virtù, pace e contesa.

Come l'eroe mitico, siamo tutti e sempre gettati tra rischio e salvezza. Ma se vinciamo le pulsioni di morte e non abbiamo più paura di perdere la nostra posizionalità nel mondo, possiamo ritrovare i varchi delle transizioni e delle metamorfosi. Nella situazione di rischio occorre rinunciare alla propria posizione di centralità assoluta, distinguendosi in ciò dall'eroe mitico della tragedia e prendendo definitivamente le distanze da lui. La salvezza non sta nel Sé, nelle proprie scelte assolute e titaniche: cioè, non sta nella *posizione*. Al contrario, passa per l'uscita dal Sé, per ritrovarsi nel mondo, da cui si è trasformati e rimessi in circolo per ulteriori mutamenti: cioè, procede per la *transizione* e la *metamorfosi* della posizione. Con Hölderlin, dobbiamo concludere: la situazione di rischio *concreta* con quella di salvezza: "Dove però è il rischio / anche ciò che salva cresce" (42).

E tuttavia, nonostante la lettura fornita da Hölderlin, né la soluzione di Empedocle e né quella di Antigone salvano dal rischio, in quanto ambedue operano delle scelte, confinandosi in delle *controposizioni*. In Empedocle, la vita è ridotta a opposto della morte; in Antigone, la giustizia è agitata come opposto dell'ingiustizia. Le controposizioni, non riuscendo a scindersi e a separarsi da sé, pretendono di occupare tutto intero anche il campo altrui: ne assumono surrettiziamente le sembianze, divenendo, così, una totalità spuria. Qui non si rompe del tutto la barriera mito-logica depositata dalla tragedia classica (43). Ecco perché qui Hölderlin (ed il suo Empedocle) pretende di *dire* l'ignoto, restando nel linguaggio e, nello stesso tempo, anelando a collocarsene fuori. L'impossibilità di dire l'ignoto attraverso il linguaggio trasforma l'eroe salvifico in *vittima del mondo* ed è come tale che egli si pensa e patisce. Il ripiegamento entro la propria cavità abissale, scambiata come profondità cosmica, diviene l'esito inesorabile: Empedocle nell'Etna; Hölderlin nella follia.

In Hölderlin, in luogo della catarsi della tragedia classica, resta il *messaggio* che la vittima lascia in *eredità* al mondo da cui si stacca e diparte. Il messaggio e l'eredità della vittima finiscono con l'essere un inno al e del *dover essere*: cioè, l'assenza mirabile schiacciata dalle presenze miserabili. Qui la salvezza si separa dal rischio: dove cresce il secondo, la prima non è più situata; dove la prima si sfalda, il secondo prospera. Mentre la salvezza è sempre più ridotta al rango di futuribile, il rischio si fa sempre più opprimente e incombente; mentre la salvezza parla gli ipotetici linguaggi del domani, il rischio si afferma ed impera con i sempre più potenti linguaggi del presente.

Trasformare il mondo con la propria morte non è dato: come successori degli eroi generosi ci saranno sempre umani razionali e ordini implacabili che si insedieranno come potere o, perlomeno, tenteranno di farlo. Il *sacrificio di sé* (Cristo e/o il rivoluzionario), mentre non può surrogare la libertà di tutti, sul medio-lungo termine, è recuperato e metabolizzato dai poteri che ne fanno uso, per accrescere e diffondere la loro potenza. Il potere, per questa via, si fa tramonto che non tramonta e divenire che sopravviene e resta. È il *dono di sé* che non è metabolizzabile dalle ventose del potere, perché è sempre compartecipazione dell'altro e con l'altro, a cui non si deve mostrare o insegnare, ma con cui si vuole crescere e camminare. Solo il dono di sé sa aprire un nuovo orizzonte sulla linea del tramonto. E allora, il tramonto dell'umano non si origina più dall'assenza degli Dèi, come nell'ultimo Heidegger (44); ma dallo sgretolamento ed evaporarsi del dono di sé. Solo il dono può salvarci. E lo può proprio nella difficile confluenza biforcante (intercampo) di posizione, transizione e metamorfosi. Col che vogliamo pure indicare che un intercampo è un *plurisistema in trasformazione*.

(agosto-settembre 2003)

Note

(1) Lo abbiamo cominciato a vedere nel saggio [Gabbie d'acciaio. Diritto, saperi, poteri, carcere e dintorni](#), Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2003.

(2) Di ciò si è già discusso in [Gabbie d'acciaio](#), cit.

(3) Cfr. E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967. Su questo luogo blochiano e, più in generale, sulla categoria in questione, cfr. R. Bodei, *Multiversum*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

(4) Per l'approccio dialettico, ci si riferisce soprattutto alle posizioni di Hegel e Marx, i cui testi sono fin troppo noti per essere qui richiamati. Per quel che concerne la psicanalisi, il rinvio è eminentemente all'indirizzo freudiano, incluse alcune letture critiche (Marcuse, Fromm e Ricoeur). Per il decostruzionismo, si rimanda ad alcune opere "fondative" di J. Derrida: *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971; *Posizioni*, Verona, Bertani, 1972; *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book, 1989.

(5) Fr. B 2; citiamo dalla raccolta *I presocratici* (curata da A. Pasquinelli), I, Torino, Einaudi, 1958, p. 176. Nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112: cfr. H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (Introduzione di G. Giannantoni), Bari, Laterza, 1969.

(6) Fr. B 2, p. 176; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112.

(7) Fr. B 4 e Fr. B 5, pp. 176, 177; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 114 e B.

(8) Fr. 13, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 80.

(9) Fr. 14, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 53.

(10) Cfr. Fr. B 12, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 89.

(11) Fr. B 19, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 50.

(12) Fr. B 16, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 10. Ma cfr. anche il B 17; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 88.

(13) Una lettura in questa direzione del discorso eracliteo è già condotta da U. Curi, in un assai bel libro di due decenni fa: *La linea divisa. Modelli di razionalità e pratiche scientifiche nel pensiero occidentale*, Bari, De Donato, 1983; in part., pp. 19-23. Rimane da precisare che la prospettiva entro cui si sta qui tentando di inserire la posizione eraclitea diverge - e non lievemente - da quella proposta da U. Curi, pur condividendo alcune "premesse metodologiche" e "finalità progettuali". Una critica radicale della "onniscienza" la reperiamo anche nelle "epistemologie della complessità": si veda, per tutti, M. Ceruti, *La hybris della onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 25-48; per questa "comunità di epistemologi", evidentemente, la prospettiva di indagine non è propriamente eraclitea.

(14) "Il sapere molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbero insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane e a Ecateo" (Fr. B 76, p. 187; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 40). Nella stessa direzione i frammenti B 1, B 2, B 6, B 7, B 79, B 106, B 115; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 1, B 112, B 17, B 72, B 56, B 106, B 57.

(15) Su questo punto, cfr i frammenti B 7 e B 9; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 72 e B 34.

(16) Fr. B 55; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 45.

(17) Come è noto, i luoghi platonici qui rilevanti sono *La Repubblica* e i *Dialoghi*.

(18) In senso contrario cfr. U. Curi, *op. cit.*, pp. 24-49.

(19) *Ibidem*.

(20) Come noto, i libri V-VII della *Repubblica* costituiscono i luoghi canonici di questo discorso platonico: cfr. Platone, *La Repubblica*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1994⁸; in part., vol. II, pp. 160-278.

(21) Così già U. Curi, *op. cit.*, pp. 36-37, nota n. 95.

(22) *Ibidem*, p. 37.

(23) Platone, *La Repubblica*, VI, 511, 511 b, p. 241.

(24) *Ibidem*, 511 b.

(25) Si richiamano le opere di Derrida citate alla nota n. 4.

(26) Così già G. Sertoli, *Prefazione* a J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 22. Precisiamo che, diversamente da noi, Sertoli a questa dimensione dell'universo filosofico derridiano attribuisce una valenza positiva.

(27) Le opere di G. Deleuze che rilevano, sul punto, sono soprattutto: *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971; *Rizoma* (in collaborazione con F. Guattari), Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977; *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1978; *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1979; *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986; *Mille piani: capitalismo e schizofrenia* (in collaborazione con F. Guattari), 2 voll., Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987; *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1990. Al pari del decostruzionismo, le posizioni di Deleuze (e di Foucault) costituiscono uno stimolante, profondo e fecondo riferimento critico, al di là della condivisione o meno delle "ipotesi teoriche" avanzate.

(28) Per questa interpretazione di Heidegger, cfr. G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993; in part., pp. 24 ss. Più organicamente, dello stesso autore, si segnala *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, Angeli, 1990. Sull'argomento, le opere di Heidegger irrinunciabili sono: *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970; *Identità e differenza*, "aut-aut", n. 187/188, 1982; *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988. Il numero innanzi citato di "Fenomenologia e società" raccoglie "Un seminario su Gilles Deleuze" (a cura di U. Fadini e A. Zanini) e costituisce uno dei più interessanti contributi italiani all'analisi del pensiero di Deleuze.

(29) G. Deleuze, *Faille et feux locaux*. Kostas Axelos, "Critique", n. 275, 1970, p. 348 (corsivo nostro); cit. da G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità*, cit., p. 17.

(30) G. Deleuze, *Logica del senso*, cit; ma anche G. Deleuze-F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.

(31) G. Deleuze, *Bergson*, cit., pp. 9 ss.

(32) Di K. Marx, sul punto, sono cruciali le *Tesi su Feuerbach*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1969; per Bergson valgono i richiami di Deleuze.

(33) G. Deleuze, *Bergson*, cit., p. 10.

(34) Si badi: "contro il potere"; non già: "contro-potere", come semplicisticamente sostenuto da alcuni celebri paradigmi italiani della "sovversione sociale" che hanno ingabbiato la mobilitazione collettiva degli anni '70 in un "discorso di potere".

(35) Che nel discorso deleuzeano vi siano chiare ascendenze stoiche è stato acutamente segnalato da Chiara Di Marco (*Deleuze: lineamenti di una ontologia eventuale*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 35-37) e finemente messo in tema da M. Senaldi (*Deleuze ultimo stoico*, ivi, pp. 42-54). Per l'assunzione della filiazione genealogica Deleuze/stoicismo, ci siamo serviti soprattutto del lavoro di Senaldi che, ricordiamo, ha curato la traduzione di un importante testo deleuzeano: *Spinoza. Filosofia pratica* (Milano, Guerini e Associati, 1991). Della Di Marco, sul punto, rileva un altro importante lavoro: *Deleuze e il pensiero nomade* Milano, Angeli, 1995.

(36) Sul complicato e profondo rapporto da Deleuze intrattenuto con Spinoza e Nietzsche, cfr. la fine ed acuta indagine di U. Fadini, *L'identità Spinoza-Nietzsche. Movimenti filosofici in Deleuze*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 65-82. Per quanto concerne la relazione Deleuze/Spinoza, interessanti osservazioni svolge anche A. Zanini, *La quarta persona del singolare. Commento a Deleuze: da Hume al pensiero nomade*, ivi, pp. 55-64.

(37) Intorno a questi "nodi aristotelici" ha svolto considerazioni acute U. Curi, *Katastrophé. Sulle forme del mutamento scientifico*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982; in part., pp. 15-18.

(38) Che Nietzsche sia stato un profondo e anticonvenzionale studioso della tragedia greca è cosa sin troppo nota; qui ricordiamo: *Due conferenze pubbliche sulla tragedia greca* e *La nascita della tragedia*, entrambe in F. Nietzsche, *Opere 1870/1881*, Roma, Newton Compton, 1993, rispettivamente pp. 41-59 e 103-187.

(39) F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989; particolarmente interessante è il "Saggio introduttivo" di R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*. Ci eravamo intrattenuti sulle categorie hölderliniane del tragico già in uno studio condotto qualche anno fa: [La casa che non c'è. Poesia come cammino](#), Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; in specie, il cap. 2: "Le dissonanze dell'opera: tragico e moto utopico".

(40) Acute pagine ha, sul punto scritto, R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, cit., pp. 16 ss.

(41) Mirabili, in proposito, i versi della poesia *Pace* (in *Le liriche*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 308-313); soprattutto vv. 24-55.

(42) Sono gli stupendi e celeberrimi versi di *Patmo*, in *Le liriche*, cit., vv. 3-4, p. 667.

(43) Sul mito greco rimangono ineludibili: Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1955; K. Kerényi, *Gli Dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

(44) M. Heidegger, *Ormai solo un Dio può salvarci. Intervista con lo Spiegel*, Parma, Pratiche, 1987. Come è noto, su precisa disposizione di Heidegger, l'intervista fu pubblicata solo dopo la sua morte.