

Giovanni Bottirolì

I modi non sono i molti: per un paradigma del conflitto e della flessibilità

1. Stile, modo, modalità: primi chiarimenti – Che cos'è la rivoluzione modale

“Chi pensa deve rendersi conto delle sue categorie”: così scrive Kierkegaard.¹ Quali categorie sono implicite nel termine *modo* se consideriamo sia il linguaggio quotidiano sia la tradizione filosofica? Il modo può venire associato allo *stile* in quanto espressione individuale oppure collettiva: nel secondo caso si accentua l'importanza degli stilemi, cioè di quei tratti ripetuti e comuni grazie ai quali un'opera d'arte, per esempio una chiesa romanica, diventa quasi immediatamente riconoscibile, e distinguibile da una chiesa gotica o barocca. In un'accezione non molto diversa, conservando questa duplicità, il modo può venir riferito all'*esistenza*, ai modi di vita. Sembra necessario compiere un vero e proprio salto per accedere alla dimensione delle categorie modali, riunite da Kant in un gruppo autonomo, il quarto, che si contrappone agli altri tre: le categorie della Quantità, della Qualità, della Relazione governano la sfera del *dictum*, e si riferiscono alla *res* come spazio identitario, come insieme coerente di caratteristiche, mentre quelle del quarto gruppo compongono la sfera del *modus*. Dal punto di vista della composizione non vi sono novità: questo gruppo contiene le tre coppie tradizionali “possibilità – impossibilità; esistenza – inesistenza; necessità – contingenza”. Tuttavia una novità si fa strada, nell'autonomia che le modalità acquisiscono sottraendosi all'elenco rapsodico di Aristotele: ma in che consiste la loro peculiarità? Diversamente dalle categorie di Quantità, Qualità, Relazione, le modalità non sono predicati veri e propri. Kant attribuisce ad esse “una funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: che non contribuisce per niente al contenuto del giudizio”.² Egli aggiunge in seguito: “Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono mini-

¹ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita* (1845), trad. it. Rizzoli, Milano 2001, p. 130.

² I. Kant, *Critica della ragion pura* (1787), trad. it. Laterza 1969, p. 110.

mamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale (*möglich oder auch wirklich*) e, in questo caso, se sia anche necessario".³ Dunque le modalità sono categorie "vuote" almeno per quanto riguarda la determinazione della *res*: è il progresso compiuto da Kant nel riconoscere la loro peculiarità e l'autonomia. Kant non va oltre, ma tale progresso appare decisivo in quanto può suggerire l'ipotesi di una *rivoluzione modale* come prosecuzione di quella copernicana.

Questa è una delle espressioni con cui indico il mio programma di ricerca.⁴ Cercherò adesso di definire la rivoluzione modale in rapporto alla dottrina classica, ma con estrema sinteticità perché ritengo più opportuno in questa sede sviluppare altre direzioni, soffermandomi sugli stili di pensiero e il pluralismo logico. Ritengo però che un'assenza completa del riferimento alle categorie modali rappresenti una lacuna non giustificabile nella mia prospettiva, e ne penalizzi la comprensione. Chiedo dunque ai lettori di accettare questa breve presentazione nella sua inevitabile schematicità.

La possibilità di una rivoluzione modale è nata da un esercizio "alethico" con cui ho provato a sviluppare quello già intrapreso da Heidegger nei riguardi di Kant. *Esercizio alethico*: trarre le cose, e i concetti, dal nascondimento, per usare il linguaggio di Heidegger nella sua ridefinizione della verità. Nascondimento, latenza: l'implicito – e anche l'inconscio (Lacan) – può giacere in superficie. Nelle tre coppie che formano la dottrina classica delle modalità l'implicito è celato dall'apparenza di univocità, e dall'ovvietà apparente di una progressione. Sembra che non si possa aggiungere niente al ragionamento (appena menzionato) di Kant: "Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale (*möglich oder auch wirklich*) e, in questo caso, se sia anche necessario". Due passi da compiere, eventualmente, dal possibile al necessario: ma quello fondamentale è il primo. E non soltanto perché l'altro passo non è obbligato, ma perché la gerarchia implicita nella dottrina classica decreta l'inferiorità del possibile. Perciò Heidegger, in quella che è forse la tesi più importante di *Sein und Zeit*, afferma, rovesciando tale gerarchia, "Più

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ Mi permetto di rinviare a quella che considero una trilogia: G. Bottirolì, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (nuova edizione Mimesis, 2024); *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*, Mimesis, Milano-Udine 2020; *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*, Ombre corte, Verona 2023. Cercherò in seguito di ridurre al minimo le autocitazioni.

in alto della *realtà effettuale* (*Wirklichkeit*) si trova la *possibilità*".⁵ Questa tesi non viene giustificata subito, e per comprenderla dobbiamo proseguire fino al par. 31, là dove si chiarisce il "non detto" della dottrina classica: "Come categoria modale della semplice-presenza (*Vorhandenheit*), la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologicamente inferiore alla realtà e alla necessità".⁶ In queste pagine Heidegger smentisce l'apparente univocità delle categorie modali. La possibilità si dice in due modi: (a) come il *soltanto possibile*, in due varianti: la possibilità nel campo logico (il non-impossibile) e la possibilità/contingenza nella realtà effettuale, ma questa è comunque la possibilità confinata nella semplice-presenza; (b) come *possibilità che si è già*, cioè una possibilità che potremmo definire *oltrepassante*. Si tratta evidentemente di un paradosso relativo all'Esserci: "ciò che nel suo poter-essere esso *ancora non è*, esistenzialmente lo è già". Così va compreso l'imperativo "Divieni ciò che sei!".⁷

Prima di proseguire, bisogna respingere un equivoco. Secondo alcuni, la distinzione tra l'Esserci e l'ente intramondano ripropone quella tra le persone e le cose. L'equivoco è grossolano, e persistente, ma non dovrebbe più sussistere non appena si considera che la nozione di "persona" indica un *ente proprietario*, la cui differenza rispetto alle cose deriva dall'associazione tra la *res cogitans* (lo spirito, l'anima, ecc.) e la *res extensa*. Invece il *Dasein* è un *ente modale*. Anzitutto, e fin qui seguo Heidegger, perché l'Esserci è definito da possibilità e non da proprietà; ma anche perché la sua definizione richiede altre dimensioni del *modus*, che riguardano il linguaggio e la logica. C'è ancora qualcosa di importante da aggiungere: per Heidegger, proprietà e possibilità non sono soltanto determinazioni degli enti, ma anche *prospettive*, nell'accezione più ampia. Tra le possibilità dell'Esserci vi è quella di non pensare a stesso come possibilità, cioè dal punto di vista del possibile; niente gli vieta di definirsi a partire dalla semplice-presenza. Questa precisazione può sembrare astratta, ma acquisterà la sua piena risonanza quando verrà riformulata in altri orizzonti; come vedremo, il linguaggio-pensiero è la possibilità di stili diversi: al loro insieme appartiene, però, anche lo stile che rifiuta la legittimità di altri stili. Chiamerò *zerostilismo* questa posizione, che ammette una sola logica, quella *separativa* (o *disgiuntiva*).

Quasi inavvertitamente sono state introdotte, o esplicitate, altre novità. La prima riguarda il problema del senso. Heidegger ha introdotto la polisemia nella dottrina classica delle modalità. Nondimeno sarebbe ridut-

⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi 2005, p. 54.

⁶ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁷ *Ibid.*, p. 180.

tivo credere che la polisemia debba inevitabilmente assumere la forma di una molteplicità, riportabile all'unità. In molti casi potrà essere così, ma non in questo. Nella dimensione delle categorie modali, ma anche, come vedremo, in quella delle relazioni oppositive, la polisemia va compresa come una *polemosemia*, un conflitto tra significati. Anche nella semantica filosofica si combattono lotte paragonabili a una *ghigantomachia*.

Come valutare, a questo punto il debito rispetto a Heidegger? Il concetto-guida del suo pensiero è davvero la differenza ontologica? Come trascurare altre affermazioni, per esempio: "*Polemos* e *logos* sono la stessa cosa"?⁸ Tornando a *Essere e tempo* l'ente modale, l'ente che noi stessi siamo non dovrà venire definito anche come l'ente *conflittuale* per eccellenza? Come abbiamo appena visto, in esso si svolgono lotte tra prospettive, ciascuna delle quali vorrebbe signoreggiare. È difficile non evocare affinità con Nietzsche e con Dostoevskij.

L'esercizio *alethico* mediante cui ho cercato di espandere quello di Heidegger non è ancora concluso. Nella dottrina classica la prima coppia era articolata in "possibile – impossibile". Ma in questo spazio è ormai penetrata la *polemosemia*, e dunque la lotta tra possibilità. Che cosa c'è di implicito nella seconda coppia? La risposta non può essere di ordine etico, e tantomeno sociologico; senza dubbio esistono diversi modi di esistenza, differenti stili di vita. Ma in una risposta di questo genere le nozioni di modo e di stile mantengono il tradizionale significato "espressivo", il più vicino al senso comune, e soprattutto il più aderente alla coppia "uno – molteplice". Tuttavia l'equivalenza tra i modi e i molti corrisponde a una vecchia abitudine di pensiero, inaccettabile nella mia prospettiva: tale coppia è uno dei maggiori ostacoli alla nascita di una teoria degli stili, e alla rivoluzione modale.

Questa anticipazione è probabilmente utile. Se torniamo a esaminare la nozione di esistenza, non possiamo non trovarci nuovamente di fronte al suo apparente carattere primitivo. Anche Kant lo ha considerato inaggrirabile. Una strana fascinazione sembra provenire dall'esistenza: non tutto ciò che esiste (ed è esistito) reca l'impronta del necessario, e tuttavia rimane indiscutibile che il necessario sia un sottoinsieme dell'esistente – almeno nella dottrina classica. Bisogna ipotizzare un qualche vincolo comune? C'è almeno una proprietà dell'esistenza che è stata sottolineata più volte nell'ambito della filosofia, vale a dire l'irreversibilità. Nessuno – neanche Dio – può far sì che un esistente (oggetto, evento) non sia esistito. Perciò l'esistenza è caratterizzata quantomeno da questa "proprietà", ammettendo provvisoriamente che sia una proprietà: il *rigido*.

⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1935); trad. it. Mursia, Milano 1968, p. 72.

Quanto alla necessità, essa non corrisponde forse alla rigidità per eccellenza? Da Aristotele in poi, il necessario è stato definito come “ciò che non può essere altrimenti”. Adesso ci sembra di scorgere la zona di comunicazione, se così si può dire, tra esistenza e necessità. Meglio ancora, i suoi due volti: la necessità (ontologica e logica) è la rigidità a priori, l'esistenza è la rigidità a posteriori. Mentre la rigidità dell'esistente, della *Wirklichkeit*, consegue dal suo 'essere accaduto', quella del necessario è implicata nel suo 'non poter essere altrimenti'.

Che la rigidità sia una categoria empirica, di cui si può constatare l'utilità dal punto di vista tassonomico nei contesti in cui essa risulta pertinente, su ciò non vi sono dubbi. Ma potremmo, e dovremmo, considerarla una categoria modale? L'abbiamo vista emergere dalla sua latenza: possiamo ancora dubitare della sua funzione costitutiva nella dottrina classica? Certamente no, a meno di non voler cancellare dall'esistente e dal necessario il tratto semantico-concettuale dell'irreversibilità. Un'impresa impossibile: di ciò che esiste non si potrà mai dire che non è mai esistito, a ciò che è necessario non si potrà mai sottrarre la necessità. Ma se la *rigidità* è una categoria modale – che potremmo decidere di porre in piena evidenza –, non lo sarà forse anche il suo opposto, cioè la *flessibilità*? L'organizzazione in coppie della dottrina classica non appare criticabile sotto quest'aspetto, dunque lo manterremo.

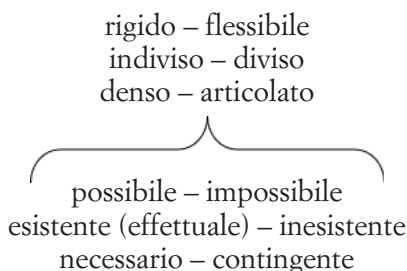
Può darsi che l'esercizio di disvelamento dell'implicito fin qui condotto appaia troppo astratto; ma quando ne verranno mostrate le ricadute, il lettore scettico potrà ricredersi. Vedremo come il principio di rigidità abbia governato da sempre la concezione dell'*identità* nel *modo* della coincidenza con se stessi; vedremo inoltre come tale principio abbia esercitato il proprio dominio nel campo della logica, ammettendo la legittimità unicamente dello stile separativo. Solo agli inizi del XIX secolo ci si è ribellati alla sua dittatura.

Ritengo di aver indicato i motivi per cui si può progettare una *rivoluzione modale* in analogia e in continuità con quella copernicana. Essa prevede due gesti, più immediatamente comprensibili in riferimento al gruppo delle modalità secondo Kant: il primo gesto consiste nel far ruotare le categorie “cosali”, o del *dictum*, intorno a quelle del *modus*; il secondo nell'ampliare l'elenco delle categorie che formano la dottrina classica.

Dall'analisi di tale dottrina sono emerse tre nuove coppie: (i) il rigido e il flessibile; (ii) l'indiviso e il diviso (il non-conflittuale e il conflittuale); (iii) il denso e l'articolato. Quest'ultima coppia corrisponde a “implicito – esplicito”, e dovrà essere ulteriormente precisata; non meno forte è l'esigenza di esplicitare la polisemia del conflitto, e dunque delle relazioni oppositive. Naturalmente le nuove coppie non sopprimono quelle

precedenti, e tuttavia rivendicano una posizione di comando: senza le distinzioni che hanno il potere di introdurre, la teoria delle modalità retrocederebbe nella sua versione anteriore.

Ecco la nuova organizzazione delle categorie modali:



2. La modernità: tre paradigmi contro lo stile separativo

L'implicito nella dottrina classica delle modalità era semplicemente *difficile da pensare*? Dovremmo essere così ingenui da credere che la condizione di latenza in cui sono rimaste imprigionate le nuove categorie è stata determinata da cause accidentali? Oppure, più verisimilmente, dobbiamo ritenere che a impedire la loro ascesa sia stata la forma di pensiero che siamo abituati a chiamare *metafisica*, e di cui fa parte – evitiamo un'altra ingenuità – l'empirismo? Senza dubbio è questa la direzione che rende comprensibile l'assenza di visibilità delle nuove categorie. Ma un'assenza di visibilità non implica un'assenza di forza, bensì unicamente uno stato di sottomissione – o di rimozione. Ciò che è rimosso, afferma Freud, non smette di esistere: anzi, continua a premere lungo la frontiera che ne interdice l'emersione, e richiede un costante contro-investimento di energie. La metafisica recava per Nietzsche l'impronta del dualismo tra mondo intelligibile e mondo sensibile, e per superarla occorrerebbe rovesciare il platonismo; Heidegger ha indicato nell'oblio della differenza ontologica il tratto determinante della tradizione occidentale. Le cause della rimozione – con il termine *oblio* Heidegger si avvicina a Freud – andrebbero dunque indagate sul versante dell'ontologia? Ma l'ontologia non si dà mai senza una logica: Nietzsche e Heidegger ne erano consapevoli. Anche nella mia diagnosi relativa al trionfo, e alla lunga permanenza della metafisica, logica e ontologia sono strettamente collegate, come vedremo. I rapporti tra le nuove categorie, a partire dal rigido e dal flessibile, vanno pensati *agonisticamente* in tutte le variazioni che un rapporto agonistico può assumere.

La diagnosi nietzscheana è parziale in quanto la metafisica non implica necessariamente il dualismo. Quella di Heidegger invece appare piena-

mente valida, a condizione di pensare la differenza ontologica come conflitto tra coincidenza e non-coincidenza. Tornerò su questo, naturalmente. Nella mia diagnosi balza in primo piano la *rigidità*. Come abbiamo visto, è la rigidità a determinare l'intera organizzazione delle categorie modali nella dottrina classica. È nella rigidità che va riconosciuto un regime di governo, diciamo così, imperniato sulla realtà effettuale.

Dunque, l'implicito nella dottrina classica delle modalità non era semplicemente difficile – era *impossibile* da pensare in quanto da esso scaturisce lo stile di pensiero che caratterizza contemporaneamente ontologia e logica, e ne costituisce il fondamento sul piano “formale”. Di ciò l'epoca moderna ha avuto una decisa intuizione. Agli inizi del XIX secolo si manifesta una radicale insofferenza verso ogni forma di pensiero rigido, e dunque verso la logica tradizionale, il cui intrinseco legame con la rigidità viene finalmente percepito. Ci si ribella in nome della vita, che non si lascia più giudicare da forme inadeguate: *la vita appare più che mai come l'anti-separativo*.

Fino a quel momento la logica era intesa come una macchina che produce inferenze, la cui validità va giudicata su un piano puramente formale. Veniva considerata una disciplina neutra: in essa non veniva percepito nessun implicito. Di colpo, essa non appare più neutra bensì concettualmente orientata: “la” logica regna in uno spazio popolato da elementi ben separati (cioè privi di ogni possibilità di sconfinamento) e prevede soltanto relazioni separative (o disgiuntive).⁹ Se ne può trovare una conferma decisiva in una zona strategicamente cruciale, la teoria degli opposti, illustrata dal quadrato logico.

All'alba del XIX secolo avviene dunque una ribellione contro ogni forma di pensiero considerata meccanicistica e arida; ma i ribelli tendono subito a dividersi. Da un lato, coloro che considerano ogni forma di logica condannata alla rigidità, e repressiva dello slancio vitale: nasce così il *paradigma energetista*, che troverà un grande interprete in Bergson, e che è tuttora rappresentato da Deleuze; dall'altro lato, il progetto di una “logica della vita”: il *pensiero dialettico*, Hegel e poi l'hegelo-marxismo. La zona di convergenza va individuata in due aspetti che rovesciano la tradizione separativa: (i) agli *elementi* viene attribuita la possibilità di sconfinamento; (ii) gli elementi non preesistono alle relazioni in cui trovano la loro identità, in quanto vengono ammesse anche *relazioni congiuntive*. Tuttavia, e in questo consiste la divergenza, per gli energetisti “tutto è flu-

⁹ G. Frege: “per i concetti vi è il requisito che abbiano confini netti (*wir haben für Begriffe die Forderung ihrer scharfen Begrenzung*), senza il cui soddisfacimento sarebbe impossibile formulare le leggi logiche che li riguardano” (*Funzione e concetto*, 1891); trad. it. in *Senso, funzione, concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, p. 17.

idità”, e le separazioni, destituite di un autentico valore ontologico, vengono spiegate con necessità di ordine pragmatico, con le esigenze della vita pratica; invece, per il paradigma dialettico, “tutto è contraddizione”.

Silenziosamente, e con una pluralità di motivazioni e direzioni, tra la fine del XIX e la prima parte del XX secolo nasce un terzo paradigma anti-separativo: la *ragione flessibile*. Nietzsche, Freud, Heidegger, Bachtin – ecco i nomi degli artefici principali. L’eterogeneità tra questi autori appare evidente, e ha determinato incomprensioni che non sorprendono. E tuttavia nelle loro differenze e divergenze si può scorgere una convergenza fondamentale: ciascuno di questi pensatori riconosce *il primato del conflitto*, e nessuno di loro si lascia ammaestrare dalla coppia “uno – molteplice”, privilegiata invece dagli energetisti. Per sostenere queste tesi sarà necessario mettere in discussione alcune delle letture più diffuse, mostrando, ad esempio, che il vitalismo non è la posizione di Nietzsche, se non come una strumentale *pars destruens* e come l’aspetto più datato della sua filosofia; e che Bachtin non è il teorico del dialogismo.

Ma non basta asserire il primato del conflitto; l’esclusione di Hegel dal gruppo dei pensatori sopra indicati deriva da una teoria del conflitto che non può accogliere quella elaborata nella *Scienza della logica*, e in ogni caso nell’hegelismo standard. Il caso Hegel rimane difficile e complesso: si dovrà riesaminarlo, in quanto occorre comprendere perché Hegel sia un’occasione mancata, diciamo così, per il pensiero della flessibilità, a cui nondimeno egli ha reso più volte omaggio. Quanto a Heidegger, egli non si è confrontato apertamente con Hegel sul piano della logica; però ha colto il punto fondamentale, vale a dire: una logica dei legami – la chiamerò talvolta *logica congiuntiva* – non deve necessariamente seguire la via della sintesi. La *Zusammengehörigkeit* è una relazione tra opposti interdipendenti ma non sintetizzabili. Perciò la polisemia delle relazioni oppositive appare indispensabile per comprendere che cos’è uno stile di pensiero, e che cos’è il pluralismo logico.

3. Polisemia degli opposti – L’eliminazione dei correlativi dalla “logica” (disgiuntiva)

Ci troviamo a dover riproporre le riflessioni iniziali: *stile* e *modo* sono nozioni che si declinano inevitabilmente al plurale, ma occorre chiarire se per *pluralità* vada intesa una molteplicità, un insieme di variazioni, in cui prevale la convergenza dal punto di vista concettuale oppure una divergenza tra prospettive in uno spazio comune. Non ci possiamo accontentare di una critica all’essenzialismo a partire da somiglianze di famiglia: bisogna andare oltre Wittgenstein e ipotizzare *differenze di famiglia*. Per

molti studiosi esiste *una sola logica*, quella inaugurata da Aristotele e profondamente rinnovata da Frege; e chi si serve del termine *logica* senza riferirsi a questo ambito disciplinare proporrebbe solo delle metafore. Inoltre “la” logica si presenta come una famiglia; a comporla sono tante logiche: vi sono le logiche non-classiche, temporali, modali, ecc. Da parecchio tempo all’articolo singolare sarebbe subentrato quello plurale per designare lo spazio logico. Se le cose fossero così semplici, ogni vera alternativa sarebbe da considerarsi illusoria, se non delirante.

Tuttavia la grande ribellione iniziata nel XIX secolo non si è affatto conclusa. L’insoddisfazione verso la logica della rigidità, in tutte le sue varianti, ha suggerito una via diversa da quelle della dialettica e del vitalismo; ma i grandi pensatori che hanno esplorato questa via non erano consapevoli delle loro affinità. In effetti, per accostare autori così diversi come Nietzsche, Freud, Heidegger, Bachtin, è necessario elaborare una prospettiva che non privilegi gli aspetti tematici, bensì lo stile di pensiero: è una *logica del conflitto e della flessibilità* a riunire questi autori in uno stesso paradigma. Cercherò adesso di mostrarlo, ancora una volta in maniera rapida e concisa:

(a) esaminiamo anzitutto la polisemia degli opposti in Aristotele, la cui tipologia rimane il miglior punto di partenza possibile. Aristotele distingue quattro tipi di relazioni oppositive: (a) i contraddittori; (b) privazione e possesso; (c) i contrari; (d) i correlativi.¹⁰

La relazione di *contraddittorietà* riguarda opposti incompatibili: “Socrate è seduto” e “Socrate non è seduto” sono proposizioni che si escludono a vicenda in quanto riferite contemporaneamente a un medesimo soggetto. Per Aristotele, questa è l’opposizione più radicale. La *privazione* e il *possesso* hanno in comune il genere, nel cui ambito stabiliscono un’alternativa completa, tale cioè da escludere termini intermedi. I *contrari*, oltre ad avere in comune il genere, ammettono la formazione di casi intermedi (ad esempio, il bianco e il nero possono mescolarsi nel grigio). Infine, i *correlativi* sono gli opposti che si implicano reciprocamente, sia sul piano della definizione sia su quello dell’esistenza. Tra gli esempi di Aristotele, “metà/intero” e “padrone /servo”; non si può pensare a un padrone che sia tale senza essere in rapporto a un servo, e viceversa.

(b) la rielaborazione medievale è il risultato di una selezione: il quadrato logico prevede soltanto le relazioni di contraddittorietà e di contrarietà (oltre a quella di sub-contrarietà, che non aggiunge nulla sul piano concettuale). Sono state soppresse la relazione di “privazione – possesso” e quella tra correlativi. La prima elisione non crea alcun danno rilevante. Una valutazione del tutto diversa merita la cancellazione dei correlativi.

¹⁰ Cfr. *Metafisica*, cap. 10 e *Categorie*, cap. 7.

Quale motivo ha reso plausibile la loro assenza dal quadrato degli opposti? Si presti attenzione al criterio che ispira la tipologia aristotelica, cioè *il grado di incompatibilità decrescente*: da quello massimo (i contraddittori) a quello minimo, i correlativi, “i meno incompatibili”, tant’è vero che si implicano reciprocamente. Per definizione, gli opposti non dovrebbero opporsi? E l’esclusione reciproca non rappresenta forse, almeno in prima istanza, e ammettendo i compromessi solo come forme derivate, il tratto eminente di ogni opposizione? La “buona separazione”, cioè la separazione rigida (almeno in prima istanza, va ribadito), non è forse la miglior garanzia contro il sorgere di confusioni, di annodamenti logicamente mostruosi, di aporie? I paradossi (nell’accezione della logica disgiuntiva) non sono forse violazioni del principio di non-contraddizione, il principio supremo, eludendo il quale diventa letteralmente impossibile tenere un discorso sensato?

Non tutte le reciprocità, tuttavia, generano contraddizioni: basti pensare a relazioni come “sopra – sotto” oppure “sorella di”. Che i correlativi debbano condurre inevitabilmente a violare il principio di non-contraddizione è un timore esagerato, e il pensiero separativo se ne è reso conto (1690, p. 315).¹¹

(c) la *logica separativa* non considera i termini nel loro isolamento, ignorando i nessi mediante cui li si può combinare. Un’idea del genere sarebbe caricaturale e ridicola. Questa logica dispone ovviamente di connettivi (la “e”, la “o”, l’implicazione, la negazione). *Ciò che essa rifiuta è la possibilità che l’identità si dia nel modo della non-coincidenza di un ente con se stesso*. La logica disgiuntiva non ammette né sconfinamenti né scissioni per quanto concerne l’identità.

Ma a questo punto occorre indicare il difetto principale della tipologia aristotelica, il presupposto non dichiarato che la governa, e cioè la *presunzione di omogeneità*: se gli opposti devono opporsi, coerentemente con la loro definizione, e senza inquinarla, saranno i contraddittori a dover essere riconosciuti come il caso eminente, mentre i correlativi rappresenteranno l’opposizione più debole.

Obiezioni: perché dovremmo credere a un’omogeneità, suggerita da abitudini grammaticali, e lasciarci guidare dalle somiglianze di famiglia tra le relazioni oppositive? Perché la polisemia dovrebbe esprimersi unicamente in una forma irenica? Che cosa accade se introduciamo il conflitto nella tipologia aristotelica? O meglio, se ci accorgiamo che essa contiene implicitamente un conflitto, e tenta di smorzarlo in una rassicurante gradazione? Ma per scorgere il conflitto occorre far emergere il dogma principale a cui la tradizione logica dominante – “la” logica – è subordinata: *non esiste logica senza rigidità*.

¹¹ Cfr. J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana*, 1690; trad. it. Laterza, Libro secondo, p. 315.

È soprattutto per questo motivo che i correlativi sono stati marginalizzati. Essi non rappresentano l'opposizione più debole, ma *la più flessibile*. E la flessibilità non è rigidità indebolita, bensì un altro stile di pensiero. Ecco perché è necessario riscrivere la tipologia aristotelica, e scinderla:

<i>relazioni disgiuntive</i>	vs	<i>relazioni congiuntive</i>
contraddittori		correlativi
privazione – possesso		
contrari		

d) questa scissione è sufficiente? Il regime dell'*inseparativo* (potremmo chiamarlo così) non si rivelerà a sua volta eterogeneo? Dobbiamo esaminare le relazioni congiuntive nella loro varietà, anzitutto riprendendo gli esempi di Aristotele: la differenza tra “metà/intero” e “padrone/servo” non può venire minimizzata. In un caso si ha una relazione semplice e rigida, nell'altro una relazione complessa e instabile, e potenzialmente sempre agonistica. Prima distinzione, dunque: *correlativi senza conflitto* oppure *conflittuali*. A sua volta il conflitto può venire inteso in vari modi, in base agli esiti a cui può condurre. Da un lato, la possibilità di una distruzione reciproca o di una paralisi reciproca (nella logica le antinomie, dal paradosso del mentitore a quello di Russell); dall'altro, l'emergere (anche solo temporaneo) di un vincitore, come nella lotta tra autocoscienze secondo Hegel, ma anche la possibilità che due forze opposte giungano a superare l'ostilità iniziale e stabiliscano un rapporto di intensificazione reciproca: così accade tra apollineo e dionisiaco in Nietzsche.

e) abbiamo compiuto un passo in avanti decisivo: a caratterizzare i correlativi è *l'assenza di sintesi in una relazione di legame*. I correlativi somigliano ai contrari in quanto opposti compatibili nella realtà, e tuttavia mostrano un'affinità con i contraddittori proprio per l'impossibilità di sintesi. Ma nei contraddittori tale impossibilità significa semplicemente l'incompatibilità reciproca e il non accesso alla realtà (non ci sono contraddizioni nella realtà, ma più precisamente tensioni, scontri, conflitti);¹² nei correlativi, invece, la non-sintesi *può essere* la condizione della crescita, da entrambi i lati. Si tratta, per l'appunto, di una possibilità che è

¹² Naturalmente, niente vieta di utilizzare *contraddizione* come termine generico e pre-teorico per indicare i conflitti. È inaccettabile, invece, parlare di contraddizioni “nella realtà”, come accade in Hegel: “Tutte le cose sono in stesse contraddittorie” (*Scienza della logica*, 1812-16; trad. it. Laterza, II, p. 490).

vietata ai correlativi rigidi o grammaticali. Non tutte le correlazioni sono manifestazioni di flessibilità: tuttavia, *non esiste flessibilità se non grazie ai correlativi*.

(f) è indispensabile un'altra distinzione. Ci sono *interdipendenze senza sconfinamento*,¹³ come quella tra padrone e servo in Hegel: il padrone rimane padrone e il servo rimane servo, il che non esclude possibilità di inversione. Ma esistono anche *relazioni sconfinanti*, nella quali l'identità di un termine non è solo vincolata costitutivamente a quella di un altro termine, ma viene determinata da processi di introiezione, con effetti tali da autorizzare una nuova formula dell'identità: " $A = A$ e non- A ". In base a questi processi che vanno chiamati *identificazioni* (e non vanno ridotti all'empatia),¹⁴ un individuo esiste nel modo della *non-coincidenza con se stesso*. È stato Freud a descrivere per primo in maniera rigorosa queste relazioni.

4. Il problema dell'identità e la rivoluzione di Freud – L'identificazione e i suoi modi

Come va definita la rivoluzione di Freud? Neanche gli psicoanalisti hanno saputo comprenderla adeguatamente. Cercherò adesso di chiarire quest'affermazione, che può apparire paradossale. Senza dubbio va attribuita a Freud la scoperta dell'inconscio in una nuova accezione, che si impone a partire dall'*Interpretazione dei sogni*, e che Lacan ha precisato con la formula "l'inconscio è strutturato come un linguaggio". Ma guardare alla psicoanalisi soltanto, o prevalentemente, da questo punto di vista risulta assai riduttivo. Si dimentica che l'inconscio è il linguaggio dell'Es, e l'Es non è soltanto il gioco dei significanti, ma il luogo delle pulsioni. E che cos'è una pulsione? Non è facile rispondere, perché si tratta di uno dei concetti più complessi della psicoanalisi, e indica il montaggio di quattro fattori (fonte, spinta, oggetto, meta): ma bisogna anzitutto comprendere il suo statuto. *La pulsione (Trieb) è conflitto tra flessibilità e rigidità*. È incredibilmente flessibile e terribilmente rigida. Per indicare questa duplicità possiamo riprendere il termine *deinós* dalla tragedia greca, in particolare dal primo Coro dell'*Antigone*: "sono molte le cose designabili come *tà deinà*, ma niente è più *deinós* dell'uomo" (vv. 332-333). Vale a dire, il più meraviglioso e il più terribile: straordinariamente versatile e creativo, e nello

¹³ Non va esclusa però la possibilità, esemplificata nel film di Tarantino *Django unchained* (2012), che uno dei due termini (il servo, qui interpretato da Samuel Jackson) si identifichi confusivamente con l'altro (il padrone). In casi di questo genere c'è una sovrapposizione tra interdipendenza "esterna" e sconfinamento.

¹⁴ Nell'empatia "Io rimango Io", nell'identificazione "Io divento *alter*": questa distinzione risulta incompresa o elusa da gran parte della psicologia contemporanea.

stesso tempo attratto dalla rigidità, costruttore delle proprie catene. Questa è l'eredità greca della psicoanalisi, e non soltanto il complesso di Edipo che peraltro Freud non limitava al contenuto narrativo (parricidio e incesto), ma ammirava come processo di indagine: non semplicemente al mito si riferiva Freud, ma all'*Edipo re*, la versione di Sofocle, il grande *flashback*.¹⁵

Dunque, per Freud gli esseri umani sono conflittuali, oscillanti tra gli estremi, privi di essenza. In che consiste la loro identità? Com'è noto Freud diffidava della filosofia, a cui attribuita la tendenza a una saturazione semantica della vita umana, se non dell'intero universo. Non dovrebbe sorprendere che egli non abbia percepito quanto fosse nuova la concezione dell'identità introdotta in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, nel 1921. Più sorprendente apparirà il regresso che egli compie un anno dopo, con *L'io e l'Es*.

Sino a Freud – e anche dopo di lui, per la maggioranza degli studiosi – erano dominanti due concezioni dell'identità, che chiamerò *propriitaria* e *mereologica*: proprietaria è per esempio la definizione di Aristotele (l'uomo come “animale razionale”), mereologica è sia quella di Platone (con la ripartizione in tre zone dell'anima) sia quella di Hume (dove le parti compongono una molteplicità in transizione). Ebbene, la cosiddetta “seconda topica” di Freud, articolata in Io, Es e Super-io, nel saggio del 1922, non è ancora una concezione mereologica? In prevalenza, se vogliamo essere precisi, perché il Super-Io si forma tramite introiezione. Ma, nella vulgata psicoanalitica e anti-psicoanalitica, questa è la concezione che si ritiene canonica. Viene dimenticata completamente la tesi enunciata un anno prima, secondo cui *l'identità del soggetto consiste in una serie di identificazioni*.

Soltanto in questa prospettiva si può affermare una teoria del *soggetto diviso*. Infatti un soggetto articolato tramite proprietà o parti rimane *indiviso*; e lo rimane anche in una concezione interazionale, nella misura in cui i soggetti preesistono alle relazioni. Che cos'è dunque l'identificazione? Niente di più errato che confonderla con l'empatia dei cognitivisti, e con l'individuazione, proposta da Deleuze.

Vediamo quali sono i tratti decisivi. *L'identificazione* è un processo in cui un soggetto viene trasformato a causa dell'attrazione esercitata da un *alter*. Sono indispensabili alcune rapidissime precisazioni:

(a) con *alter* (o *alterità*) si può intendere un modello, un oggetto (nel senso della persona amata) oppure la Cosa (*das Ding*), nell'accezione di

¹⁵ S. Freud: “L'azione della tragedia non consiste in altro che nella rivelazione gradualmente approfondita e ritardata ad arte – *paragonabile al lavoro di una psicoanalisi* [corrispondivo mio] – che Edipo stesso è l'assassino di Laio, ma anche il figlio dell'assassinato e di Giocasta” (*L'interpretazione dei sogni*, 1899; trad. it. in *Opere*, vol. 3, Bollati Boringhieri, p. 243).

Lacan, *Seminario VII*. Mi limiterò al caso intuitivamente più accessibile, cioè l'identificazione del soggetto con un altro soggetto, che suscita ammirazione ed eventualmente emulazione, cioè un *modello*;

(b) Ci sono due modalità della libido, per Freud (1921); l'identificazione e l'investimento oggettuale. In un linguaggio non tecnico, desiderio di essere e desiderio di avere. Chiedo ai lettori di non conformarsi ai fraintendimenti più abituali relativamente al verbo *essere*, che molti si ostinano a contrapporre al divenire. Qui si parla di "trasformazioni", dunque l'essere include il divenire. Ma, nella speranza di eliminare i soliti insulsi equivoci, alimentati peraltro dagli energetisti, invito a intendere *desiderio di essere* come "desiderio di identità".

Come si è detto, l'identità esiste solo nei suoi modi: *nessuna identità senza un modo di identità*. I due modi fondamentali sono *la coincidenza e la non-coincidenza con se stessi*. Criticare l'identità a partire da proprietà sottintese (o introdotte surrettiziamente, se si preferisce) come la staticità, la rigidità e la chiusura, dunque continuare a porre l'equivalenza tra *identità* e "modo della coincidenza", significa non saper affrontare la polisemia dell'identità. È la posizione dogmatica e arretrata di Deleuze, Derrida, Foucault: la "buona" differenza contro la "cattiva" identità.

(c) perché l'identificazione è un concetto rivoluzionario? Lo è in quanto implica la scissione del soggetto: nell'identificazione il soggetto desiderante è se stesso e l'altro ($A = A$ e non- A). Dunque, egli non coincide più con se stesso, non trova più il proprio baricentro all'interno dei suoi confini, nell'insieme delle proprietà o delle parti (anche quando esse corrispondono a una massa molecolare instabile).

Dunque l'identificazione – almeno come rapporto tra soggetto e modello – è una *relazione tra soggetti*, e non un divenire anonimo. Grazie a Freud, siamo passati a una concezione relazionale (in senso forte, che non si limita alle interazioni).¹⁶

(d) soltanto i processi di identificazione giustificano la definizione di *soggetto diviso*. Ma *diviso* significa "conflittuale", perché la non-coincidenza non è un debordamento di carattere energetista, bensì una lotta con il modello. Almeno potenzialmente, perché il soggetto vi può rinunciare, e in tal caso il desiderio di essere sfocia nel *desiderio mimetico*, come descritto da René Girard, e la cui pertinenza appare indiscutibile nella società degli *influencer*.

Dunque, nel processo di formazione del soggetto la non-coincidenza lotta contro "la stupida coincidenza con se stessi" (Bachtin).¹⁷ Ma quando la seduzione esercitata dal modello è troppo forte (o viceversa, il soggetto

¹⁶ Come avviene invece per Ricoeur, dove l'alterità non prevede sconfinamenti (*Sé come un altro*, 1990; trad. it. Jaca Book, 1993).

¹⁷ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), trad. it. Einaudi 1979, p. 47.

desiderante è troppo debole), la spinta a non coincidere va a naufragare nel suo opposto, cioè nella coincidenza con *alter*. Soltanto in questi casi, però, si può parlare di “alienazione”.

La letteratura, specialmente nel romanzo moderno, mostra le variazioni del desiderio di essere: le identificazioni *confusive* assorbono il soggetto completamente o quasi (cfr. Don Chisciotte e Madame Bovary, in diversa misura); invece nelle identificazioni *distintive*, cioè *flessibili*, il soggetto non è aspirato mimeticamente dal modello. Il modello non viene imitato bensì interpretato (cfr. Julien Sorel e Raskol'nikov, oppure il Narratore della *Recherche* nei riguardi di Elstir).

(e) la fascinazione emanata da un modello mantiene sempre qualcosa di enigmatico, e l'identificazione rimane un processo in larga misura inconscio;

(f) le identificazioni in senso eminente sono processi di grande complessità: non è verosimile, perciò, che il loro numero sia elevato nella vita di un individuo. Nondimeno Freud afferma che le identificazioni sono più di una (“Ogni singolo è partecipe di molte anime collettive”; 1921, p. 316). Non si può proibire l'uso del termine *identificazione* per indicare *immedesimazioni* effimere (usa e getta, potremmo dire), che sono assai frequenti. Ma bisogna saper distinguere.

(g) la flessibilità inferiore è una capacità adattiva e pragmatica. La flessibilità superiore è la capacità di scindersi: dunque, con l'espressione *soggetto diviso* si indica un soggetto *flessibilmente diviso*.

5. I progressi e il regresso di Lacan – Come scindere il soggetto negli stili

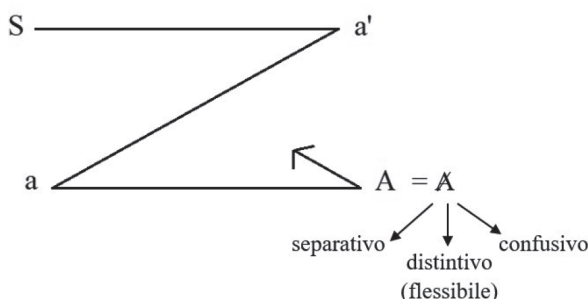
A un primo sguardo, sembra che Lacan abbia compiuto soltanto progressi rispetto a Freud: la teoria dei registri, con cui egli ridefinisce il soggetto, è una straordinaria innovazione. I tre registri, l'Immaginario, il Simbolico, il Reale, sono *modi dell'esperienza* e *modi di costruzione dell'identità*. Due di essi, l'Immaginario e il Simbolico, funzionano in base a stili di pensiero differenti. In questa sede non posso offrire che definizioni estremamente concise. La dimensione dell'Immaginario è governata da una logica *confusiva*, cioè da relazioni in cui sono dominanti la reciprocità, l'inversione e l'identificazione estrema. Il fenomeno psichico in grado di offrire la miglior porta d'ingresso all'Immaginario è il narcisismo, che per Lacan non è soltanto l'amore di sé: lo è, ma nello stesso tempo è rivalità con la propria immagine, con il proprio doppio. Si pensi al *Ritratto di Dorian Gray* (non è un esempio di Lacan).

Il Simbolico va inteso come il registro della cultura, del linguaggio, della Legge. Era già presente in Freud, però Lacan ne esplicita e ne espande l'importanza: la funzione essenziale del linguaggio è il dono, diciamo

così, che egli riceve negli anni '50 dallo strutturalismo. Tuttavia si tratta di un dono che esaurirà abbastanza rapidamente la propria fecondità: Lacan stipula un'alleanza con la linguistica nella versione di Jakobson, e più precisamente con una concezione basata su "codice/messaggio" e "metafora/metonimia". Ma il linguaggio non è riportabile a queste coppie.

Perché Lacan propone, e mantiene sempre, un Simbolico *indiviso*? Perché non lo scinde in stili di pensiero? Una metà della risposta è stata già anticipata: perché Lacan assume da Jakobson la nozione di lingua-codice, che va a saldarsi con una concezione del desiderio imperniata sulla Legge (anzitutto, il divieto edipico dell'incesto). Inoltre, e questa è la seconda metà della risposta, perché mette il desiderio in relazione a un *manque-à-être*, che viene però orientato fondamentalmente in direzione dell'oggetto. La mancanza, nozione irrinunciabile per la psicoanalisi, è mancanza d'oggetto – nella versione raffinata dell'*oggetto piccolo (a)*. Dunque Lacan trascura, quando non lo semplifica, il desiderio di essere come *desiderio di identità*: ho suggerito ai lacaniani l'espressione *soggetto piccolo (a)* per indicare ciò che si desidera nel desiderio di identità in rapporto ai modelli da cui si è affascinati.

Dunque Lacan fa un passo indietro rispetto alla *Psicologia delle masse* di Freud. Devo però essere più preciso: naturalmente Lacan si serve del concetto di identificazione, ma la intende sempre come una forma di alienazione. Egli non contempla – ecco la grande lacuna – *la possibilità di identificazioni creative nel Simbolico*. Identificazioni che non hanno lo statuto dell'imitazione, bensì dell'interpretazione: così avviene in maniera esemplare per ogni artista che s'ispira a un maestro per trasformarne l'eredità. Bisogna dunque scindere il Simbolico (il Grande Altro, indicato con la lettera *A* maiuscola) negli stili. Ripropongo lo schema L nella mia riformulazione:



6. L'incompletezza del "linguistic turn" – La differenza tra la logica dei correlativi e la "coincidentia oppositorum"

Tra i fenomeni principali del XX secolo vi è senza dubbio il *linguistic turn*: tuttavia questo progetto di trasformazione è rimasto incompleta. Dogmaticamente incompleta. La superstizione dell'articolo determinativo non è stata percepita: "il" linguaggio è rimasto *indiviso*.

Ma questo resoconto non è forse troppo severo? Non stiamo dimenticando la ribellione alla logica separativa, introdotta già da Hegel con la distinzione tra intelletto e ragione? Una differenza tra stili di pensiero è stata in seguito affermata da Bergson, secondo cui, al di là delle divergenze apparenti, i filosofi concordano "nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si serve di alcun simbolo".¹⁸ L'uso dei simboli linguistici conduce inevitabilmente a quello che ho chiamato *pensiero separativo*, un modo di pensare che caratterizza la metafisica tradizionale; invece la filosofia di Bergson trova la sua ragion d'essere "proprio nella rottura con i simboli".¹⁹ L'antitesi nei confronti dello stile separativo viene enunciata nella sua radicalità. Un pensiero che mira alla fissità, a un'utopia del *solido*, diciamo così, non è in grado di cogliere la realtà. Bergson lo ripete continuamente: la realtà è *fluida*. E il pensiero che vuole coglierla, al di là dei limiti in cui rimane circoscritta la scienza, deve rifondere "senza tregua le sue categorie. Esso giungerà così a concetti fluidi (*concepts fluides*) capaci di seguire la realtà in tutte le sue curve (*sinuosités*) e di adottare il movimento stesso della vita interna delle cose".²⁰ Si ricordi inoltre il contrasto, per Heidegger, tra pensiero calcolante e pensiero meditante. Dunque, negli ultimi due secoli la dimensione del pensiero e della logica non risulta più monostilistica; o meglio, non lo è più nella prospettiva di alcune filosofie continentali, mentre lo rimane nella filosofia analitica.

Non è sufficiente però contrapporre la famiglia delle logiche disgiuntive e quella delle logiche congiuntive. La seconda è assai più variegata, tanto da esigere altre distinzioni: le abbiamo già introdotte indicando tre diversi paradigmi, radicalmente diversi. Tra il paradigma dialettico, quello energetista e quello flessibile-conflittuale esistono enormi divergenze che non sono state messe a fuoco adeguatamente.

¹⁸ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica* (1902), trad. it. in *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 183.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

Bisogna mirare al cuore del problema. Il cuore, o la zona cruciale della dimensione logica, lo si riconosca o meno, è l'insieme delle relazioni oppositive. Come si è già visto, per la tradizione, che privilegia lo stile separativo, e trova la sua illustrazione nel quadrato degli opposti, sono due e soltanto due le relazioni fondamentali: i contraddittori e i contrari. In che consistono le obiezioni dei tre paradigmi che affermano il pluralismo logico? Fino a che punto mettono in discussione l'unicità del pensiero disgiuntivo? Per la dialettica, la rigidità delle separazioni va superata; ma l'operazione di *Aufhebung* si svolge sull'asse dei contrari, generando un termine medio: ad esempio, nella prima triade hegeliana, l'essere e il nulla trovano la sintesi nel divenire.

Quando si esamina il paradigma energetista senza lasciarsi condizionare dagli intenti dichiarati, ci si trova di fronte a una sorpresa: anche le filosofie della differenza, da Bergson a Deleuze, si muovono sull'asse dei contrari. Diversamente dall'hegelo-marxismo, però, esse non puntano alla genesi di un terzo termine, bensì all'unità immediata. Quale "unità"? Possiamo indicarla con un nome già presente nella tradizione occidentale, vale a dire la *coincidentia oppositorum*. È questa la verità inconfessata della logica energetista. Una concezione che sembra esaltare la molteplicità nella sua versione centrifuga, e quindi la dispersione, il nomadismo, il proliferare delle differenze, è governata dalla relazione "più sintetica" che possa stabilirsi tra gli opposti: essi coincidono. *La logica energetista è totalmente congiuntiva*. Il suo postulato è l'espulsione del negativo – più precisamente, la forclusione (in senso lacaniano) del negativo, con esiti che descriverò più avanti. Soltanto a questa condizione l'energetismo approda alla meta dell'indiviso. Occorre riconoscere allora *due modi dell'indiviso*: il *separativo* e il *soltanto-congiuntivo*.

7. Che cosa può un soggetto flessibile? – Tre direzioni di ricerca: identità, politica, estetica

Deleuze si chiedeva: *cosa può un corpo?* Bisogna invece chiedersi: *che cosa può un soggetto flessibile?* Quali sono le sue possibilità superiori, e quindi le direzioni in cui la sua vocazione mira ad affermarsi e a espandersi, dopo che è stata delineata la prospettiva conflittuale-modale nell'ontologia e nella logica? Indicherò tre direzioni di ricerca:

(i) la prima è anche la più scissionale, e riguarda la costruzione dell'identità. Dovrebbe essere chiara ormai la differenza tra la flessibilità *ontica*, adattiva, pragmatica, e la flessibilità *ontologica*. A questo secondo modo si riferisce la definizione di *flessibile* come "capace di scindersi". Ma, lo si deve aggiungere, l'identità viene costruita non solo in rappor-

to a modelli ma anche in contrasto con *anti-modelli*, cioè con altri soggetti, che chiedono approvazione e complicità sulla base di ingannevoli somiglianze. Vorrei introdurre adesso il concetto di “sosia parodiante”, definito da Bachtin nel suo magnifico saggio su Dostoevskij, che non è solo un’indagine sullo scrittore russo, ma una prospettiva sull’intera letteratura. Bachtin osserva che “quasi ognuno dei personaggi principali dei suoi romanzi ha alcuni sosia che lo parodizzano variamente (Svidrigajlov, Lužin, Lebezjatnikov per Raskol’nikov; Pëtr Verchovenskij, Šatov, Kirillov per Stavrogin; Smerdjakov, il diavolo, Rakitin per Ivan Karamazov”.²¹ C’è forse soltanto un autore che ha percepito questo problema con attenzione pari, se non superiore, a quella di Dostoevskij, e si tratta di Nietzsche: *Così parlò Zarathustra* non consiste forse in una incessante serie di incontri con sosia parodianti?²² E la deformazione non inizia forse già con i suoi animali, nel momento in cui essi gli restituiscono una versione banalizzata dell’Eterno ritorno? Cito dal capitolo “Il convalescente”:

“O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! Rispose Zarathustra tornando a sorridere, come sapete bene ciò che ha dovuto adempiersi in sette giorni: – e come la bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l’ho sputato lontano da me.

E voi, – voi ne avete già ricavato una canzone da organetto?”.²³

Non meno pericolosa e deviante è la risonanza dei discorsi di Zarathustra negli uomini superiori (*die höheren Menschen*), che non sono l’*Übermensch* ma la sua caricatura.

(ii) la seconda direzione di ricerca riguarda il campo della politica, nei suoi due grandi versanti, le istituzioni e le strategie. Non mi è possibile in questa sede definire che cos’è il pensiero strategico se non con estrema sobrietà; ma senza dubbio il paradigma della flessibilità ambisce ad essere il luogo privilegiato per questa forma di pensiero. Nelle prime pagine dei saggi dedicati alla strategia, nel senso di *arte politica* e *arte militare*, si incontrano talvolta, e soprattutto nelle prime pagine, definizioni generiche. Sembra che esistano difficoltà peculiari nel definire rigorosamente il concetto di “strategia”. Perciò Clausewitz fa osservare che le manifestazioni del genio guerriero non vanno cercate in quei mezzi, in quelle forme così semplici e note per il loro continuo ripetersi “che il buon senso non può fare a meno di trovare ridicola l’enfasi che la critica spesso impiega

²¹ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, 1963; trad. it. Einaudi, Torino 1968, p. 167.

²² Con una sola eccezione, tragica: l’acrobata.

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-1885); trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. I, Adelphi, p. 266.

nel trattarne”.²⁴ Non è, per esempio, una manovra aggirante, azione ripetuta mille volte, quanto piuttosto la capacità di *vincere gli attriti* che rivela il grande condottiero.

Invito quindi i lettori a tener conto di questa difficoltà di esposizione, tanto più che potrò dedicare uno spazio minimo al pensiero strategico poiché ritengo più necessario in questa sede fornire maggiori chiarimenti sul soggetto diviso e sul campo estetico. Comunque, il mio obiettivo principale riguarda la dimensione logico-filosofica in cui si iscrive l'intelligenza che i greci chiamavano *metis*.

Un'introduzione minima può essere facilitata dalle metafore. Scelgo quelle proposte da Isaiah Berlin, e già riprese da Gaddis nelle sue *Lezioni di strategia*. Non è casuale che Berlin menzioni un verso di Archiloco, perché la cultura greca è ancora più ricca di quanto ci abbiamo fatto comprendere Nietzsche e Heidegger. Il punto di partenza di Berlin è questo verso: “La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande”.²⁵ In altri termini, i ricci “riferiscono tutto a una visione centrale”, grazie a cui possono dare un significato a tutto ciò che essi sono e dicono. Le volpi, invece “perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori, magari collegati soltanto genericamente, *de facto*”. Valutando questa coppia la logica separativa, che si limita ai contraddittori e ai contrari, non vede alcuna possibile unità, salvo produrre un'incoerenza. Invece la *logica dei correlativi* intuisce la possibilità di un legame, non-sintetico, e tuttavia fecondo: i due opposti sono chiamati a correggersi a vicenda e, grazie alle reciproche correzioni, a intensificarsi. È questa la grande virtù dei correlativi, su cui tornerò tra poco ridefinendo il rapporto tra apollineo e dionisiaco. Che sia questa l'idea di Gaddis è confermato da come egli valorizza un passo di Fitzgerald, considerandolo un test per riconoscere un'intelligenza di prim'ordine: “La capacità di tenere due idee opposte in mente nello stesso tempo e insieme la capacità di funzionare”.²⁶ Interpretare e far funzionare come correlativi gli opposti che la logica della rigidità – e “la” logica non è mai stata nient'altro – considera solamente nella loro opposizione. Considerare la flessibilità non semplicemente come l'opposto della rigidità, ma come l'intelligenza che permette, quando e dove è possibile, di includere la rigidità e farla lavorare a proprio vantaggio. Qui la rigidità viene “conservata” in quanto non-sintesi, ma inclusa nel legame: così la flessibilità inferiore, che tenderebbe a un eccesso di duttilità, può salire alla forma superiore.

Il riccio e la volpe sono *ways of thinking* (Gaddis), la cui duplice

²⁴ K. Von Clausewitz, *Della guerra* (1832-34); trad. it, Mondadori, Milano 1970, p. 174.

²⁵ Cfr. I. Berlin, *Il riccio e la volpe* (1953); trad. it. Adelphi, Milano 1986.

²⁶ F.S. Fitzgerald, *L'incrinatura* in *L'età del jazz*, p. 67). Il passo è citato in J.L. Gaddis, *Lezioni di strategia* (2018), trad. it. Mondadori, Milano 2019, p. 20.

unilateralità va superata in una *Aufhebung* non hegeliana. Ciò implica il saper evitare che la virtù maggiore, la flessibilità, si degradi. Vanno dunque riconosciuti i pregi del riccio, perfezionando la lettura proposta da Berlin per questa metafora: non bisogna lasciarsi sedurre da una duttilità eccessivamente pragmatica, e restia ad esaminare le conseguenze di lunga durata. È drammaticamente attuale, per esempio, la cedevolezza dell'Europa nei confronti della Russia, dopo l'invasione della Crimea nel 2014: Putin si sarebbe accontentato di quella regione – come si è potuto pensarlo? L'inerzia della Unione Europea negli otto anni successivi, alimentata dalla convinzione di poter usufruire a tempo indeterminato della protezione offerta dagli Stati Uniti, appare oggi come una cecità imperdonabile. Forse si tende a sottovalutare l'essenzialità della strategia perché la colossaltà di certi errori induce a ritenere che per evitarli sarebbe bastato il buon senso. Ma nel campo delle relazioni agonistiche il buon senso arriva quasi sempre in ritardo. Il mondo è cambiato, e per indicarlo si può scegliere simbolicamente l'anno 2022, con l'invasione dell'Ucraina. Tuttavia il mondo stava già cambiando da tempo, e a non percepirlo è stata la cecità occidentale. E il pensiero politico? Si tratta di una domanda ineludibile.

Richiamare la situazione politica e culturale nell'ultima parte del XX secolo è indispensabile per capire i consensi ricevuti, per esempio, dalla concezione del potere in Foucault: quella che era un'utile integrazione alle ricerche esistenti è stata presentata come una svolta. Era legittimo, senza dubbio, allargare l'indagine al di là degli apparati statali, esortare a una visione non strettamente giuridica della legge: non si scorgevano però gli enormi limiti di tale proposta, e per motivi che oggi balzano agli occhi. Trionfava in quel periodo la *pax americana*; con il collasso dell'Unione Sovietica, non si vedevano più nemici; la superiorità economica e militare dell'Occidente, unita alla fascinazione del *way of life*, appariva definitiva. Sul piano culturale si registrava, dopo l'ultimo sussulto del '68, il declino del paradigma hegeliano-maxista e il successo delle filosofie anti-dialettiche: "Noi siamo differenze", poteva affermare Foucault.²⁷ Garantiti dall'ombrello americano e dall'inesistenza di un qualunque nemico credibile, si poteva dimenticare la dimensione dei rapporti internazionali, svalutare l'apparato statale, impadronirsi con facile astuzia persino del termine *strategia* per indicare quelli che sono in realtà i dispositivi, i procedimenti, le tecniche. Tuttavia il mondo è cambiato, e le ambizioni della micropolitica a rinnovare la concettualità del "politico" risultano del tutto velleitarie. Giudicata complessivamente, la filosofia politica della differenza appare oggi ampiamente anacronistica.

²⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969); trad. it. Rizzoli, Milano, p. 176.

(iii) nella terza direzione di ricerca il paradigma della flessibilità indaga il campo estetico. Dobbiamo ricominciare dal *linguistic turn* e dalla sua incompletezza. Che l'arte sia linguaggio, è difficilmente contestabile: ma che cosa si deve intendere per *linguaggio*? Il problema rimane aperto, e appare decisivo nel momento in cui si affronta una domanda difficile: *l'arte è un modo di pensare?* Senza dubbio ogni espressione linguistica veicola un contenuto, dunque un pensiero per quanto elementare. Ma non è questo il punto: poiché l'arte è la dimensione in cui si percepiscono con più evidenza i fenomeni stilistici, bisogna chiedersi se lo stile contribuisca alla "messa in forma" del pensiero oppure se svolga solo un ruolo opzionale e ornamentale.

Il riduttivismo è inevitabile finché si mantiene la superstizione dell'articolo determinativo, finché "il" linguaggio non viene scisso dalla potenza degli stili. Perché ciò avvenga è però necessaria una nuova concezione, in base a cui lo stile viene determinato come *stile di pensiero*, e gli stili *compongono uno spazio agonistico nella prospettiva della rivoluzione modale*.

Dunque, a rigore non si può parlare di una teoria degli stili se si mantiene il primato della coppia "uno – molteplice", come nel paradigma energetista, e la pluralità conflittuale viene dissolta nell'enfatica molteplicità. Ma solo se si comprende che *gli stili sono i modi e non i molti* è finalmente possibile lasciarsi alle spalle un equivoco di lunga durata, ed esplorare una nuova via.

Il primato di "uno – molteplice" risulta perfettamente compatibile con le concezioni dell'indiviso. Si apre dunque una divergenza radicale tra energetismo e paradigma del soggetto *modalmente diviso*. Gli stili di pensiero scindono lo spazio logico in tre famiglie. Ebbene, che cosa aggiunge l'arte a questa tesi? Non solo una conferma alle tre grandi possibilità, ma una vastissima fonte di ispirazione. Mi limito a una variazione terminologica: invece di "soltanto-congiuntivo" si potrà dire *confusivo*, specificando la distanza tra il confusivo inferiore (le semplici, banali confusioni) e il confusivo superiore, in grado di produrre effetti di sconfinamento con rilevanza estetica (dallo sfumato di Leonardo ai *pun* di Joyce).

In parallelo alla rivoluzione modale si è configurata, a partire dalla fine del Settecento, una nuova visione dell'arte, in cui convergono le *estetiche conflittuali*: Nietzsche, l'apollineo e il dionisiaco; Heidegger, la lotta tra il Mondo e la Terra (*L'Origine dell'opera d'arte*); la psicoanalisi, il conflitto tra sistemi e tra registri; Bachtin, il romanzo polifonico contro il romanzo monologico, ma non solo. Dunque l'arte vive del conflitto.

Il dionisiaco e l'apollineo, la forza e la forma. Per quanto contrastata da Heidegger,²⁸ la lettura vitalista dell'estetica nietzscheana si è imposta,

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), in particolare il corso del 1936/37, intitolato "La volontà di potenza come arte" (trad. it. Adelphi, Milano 1994).

e rimane probabilmente la più diffusa. Com'è ovvio, ogni valorizzazione della forma va apprezzata, però non basta. Si dice sovente che la dialettica sia imperniata sul principio "l'uno si divide in due". Ma il pensiero flessibile concepisce diversamente il diviso, non si piega alla sintesi, e non dà mai per scontato che i concetti da cui è composta una coppia possiedano il medesimo grado di complessità; perciò in alcuni casi rende operativo il principio "il due si divide in tre". Ovvero, bisogna scindere il termine più complesso: ecco perché nella famiglia delle logiche congiuntive è stata riconosciuta la divergenza tra energetismo e flessibilità. Consideriamo adesso la forza e la forma; il termine più complesso è il secondo, e lo si può già capire grazie alla lucidità del giovane Nietzsche, che distingueva due atteggiamenti della greicità di fronte agli eccitamenti febbrili del dionisiaco. Il primo è puramente difensivo, e viene descritto con una metafora: i Greci seppero opporre la testa di Medusa alla pericolosa potenza della nuova divinità. "È stata l'arte dorica a immortalare Apollo in questo suo atteggiamento maestoso di difesa".²⁹ Ma una difesa rigida e passiva non è sufficiente: a precisarlo, per quanto riguarda l'arte militare, è Clausewitz, quando afferma la superiorità della difensiva. Estendendo questa tesi a tutte le arti, dobbiamo ipotizzare che i Greci sarebbero stati prima o poi travolti da un'energia che appariva incontenibile. Adottarono però un secondo atteggiamento, che permise di includere l'avversario: la difesa attiva. Implicitamente, Nietzsche distingue un *apollineo 1*, la forma rigida, e un *apollineo 2*, la forma flessibile. La civiltà greca fu in grado di elaborare forme abbastanza duttili per non farsi schiantare da una forza estranea, e per ricevere da tale forza un impulso a nuove creazioni. Dal rapporto tra contrari si passò al rapporto tra correlativi: e gli opposti seppero stimolarsi vicendevolmente. Non è forse questa la lezione di estetica che Nietzsche accoglie dalla tragedia attica?

8. La de-soggettivazione, l'altro modo dell'indivisione

A questo punto bisogna definire nei suoi tratti essenziali il paradigma energetista, evocato più volte e sempre criticato. In che consiste il dissidio insuperabile rispetto al pensiero flessibile, al di là di somiglianze tanto innegabili quanto fuorvianti? Entrambi i paradigmi appartengono all'ambito delle logiche congiuntive; tuttavia, a prevalere è stato il vitalismo: e non solo inizialmente. Nel corso del XIX secolo una corrente vitalista, o energetista, si è resa sempre più visibile e riconoscibile fino a trovare la propria migliore elaborazione in Bergson: e in seguito è stato

²⁹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872); trad. it. Einaudi, Torino 2009, p. 36.

un erede di Bergson a dichiarare schiettamente la propria adesione al paradigma: “Tutto quello che ho scritto è vitalista, o almeno lo spero”.³⁰ Focalizzerò la mia attenzione prevalentemente sugli aspetti filosofici, senza peraltro rinunciare a uno sguardo sulla società attuale e sulla vita degli individui. Propongo di ripartire dalle tesi già enunciate: (a) il paradigma energetista corrisponde a una filosofia dell’indiviso; (b) la sua logica è la *coincidentia oppositorum*.

Indiviso non equivale a “inarticolato”. Ma bisogna distinguere due modi dell’indiviso, il solido e il fluido. Deleuze non ha fatto che ripeterlo: bisogna sostituire la copula “è” con la congiunzione “e”. Bisogna dunque rifiutare la forma tradizione della proposizione “soggetto – copula – predicato”, passando per esempio da “l’albero è verde” a “verdeggia (e quest’albero lo mostra)”. Ogni ente esemplifica un processo. Il mondo è fatto di processi e di eventi impersonali: ad agire è la terza persona, non la prima. Non è quanto affermato da Nietzsche? “è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. Esso pensa (*Es denkt*) (...) E infine, già in questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: giacché questo “esso” contiene un’*interpretazione* del processo e non rientra nel processo stesso”.³¹ Alla lettura abituale, affrettata e de-soggettivante, ho contrapposto un punto di vista conflittuale e flessibile: “Io sono – che cosa? Una *res cogitans*? No, io sono uno *stile di pensiero*, o meglio una pluralità di stili di pensiero, che si intrecciano, si alternano e si combattono nella mia testa”.³² Nella mia testa, e nella testa di ciascuno, nello spazio pubblico, nel linguaggio, a partire dalla straordinaria definizione che ne ha dato Heidegger: “il rapporto di tutti i rapporti”.³³ L’energetismo si limita alla contrapposizione tra una concezione proprietaria del soggetto (imperniata sulla “è”) e una concezione mereologica (la “e”).

Ciò non basta, naturalmente, perché bisogna saper distinguere, con Bergson, la mereologia separativa (*partes extra partes*) e quella congiuntiva, soltanto-congiuntiva: è questa la condizione perché il soggetto venga de-soggettivato, e possa venire descritto alla terza persona: “Si parla, si vede, si muore. Sì, ci sono dei soggetti, ma sono dei granelli che danzano nella polvere del visibile e degli interstizi mobili in un mormorio anonimo (*ivi*, p. 144). E ancora: “Il linguaggio è un immenso “c’è”, alla terza persona” (*ivi*, p. 154). Mi pare necessaria qualche osservazione:

(a) la volontà di de-soggettivazione si basa sull’equivalenza, cioè sulla confusione, se osservata dal punto di vista della psicoanalisi, tra soggetto e Io.

³⁰ G. Deleuze, *Pourparler* (1990); trad. it. Quodlibet, Macerata 2019, p. 190.

³¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886) trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. II, p. 21.

³² G. Bottirolì, *La ragione flessibile. Modi d’essere e stili di pensiero*, 2024, p. XVIII.

³³ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1954); trad.it. Mursia, Milano, 1999, p. 169.

(b) il presupposto implicito, e dogmatico, che spinge a rifiutare l'identità in nome della differenza e del gioco delle differenze, è che il concetto di "identità" sia univoco. Ciò è palesemente falso dal punto di vista del pensiero flessibile, che si riconosce nel principio: *nessuna identità senza un modo di identità*. E l'identità è sempre un conflitto tra la coincidenza (separativa o fluida, si rammentino i due tipi) e la non-coincidenza.

(c) la spinta all'indiviso, al divenire anonimo, non proibisce di studiare i processi di de-soggettivazione e di esaminare le forme di soggettività. Questo punto va chiarito per evitare polemiche spicciole e sterili. Le ricerche di Foucault nel suo ultimo periodo erano state giudicate incoerenti con la sua abolizione del soggetto, estremizzata nella morte dell'Uomo. Ma ci sarebbe stata davvero una svolta? No, ha risposto correttamente Deleuze, non c'è nessuna riabilitazione del soggetto nell'ultimo Foucault. Semmai, si tratta di "un soggetto senza identità".³⁴ Foucault ha descritto solo "processi di soggettivazione".

(d) vale a dire, forme di produzione dei soggetti o forme di *individuazione*. È questo il concetto-chiave nel paradigma energetista. Come viene precisato da Deleuze, "Ci sono molti tipi di individuazione. Ci sono individuazioni del tipo "soggetto" (sei tu ...sono io), ma ci sono anche individuazioni del tipo "evento", senza soggetto: un vento, un'atmosfera, un'ora del giorno, una battaglia (Deleuze 1990, p. 154).

(e) che rapporto c'è tra indivisione e molteplicità? Niente vieta di pensare l'indiviso dinamicamente, processualmente: lo possiamo designare con un verbo, *individersi*, e non con un sostantivo. Ma se tutto si individe, come definire la "cattiva molteplicità", l'esteriorità mereologica, la vita indubitabilmente separativa? Non come una mera illusione. E tuttavia ciò che ferma lo slancio vitale, la pausa che interrompe il processo, rimane priva di un fondamento ontologico. Noi esistiamo, le cose esistono, perché la Vita rallenta, perché smette di procedere a velocità infinita. Il separativo è un regime della vita, ma non smentisce la vita. La molteplicità non smentisce l'Uno, lo conferma e lo esprime.

(f) come si è già detto, non esiste ontologia senza una logica, e l'energetismo non può servirsi che della *coincidentia oppositorum*. Non è forse questa la sola logica compatibile con l'indiviso? Una logica che espelle la negazione perché la negazione, comunque intesa – l'energetismo non prova alcun interesse per la polisemia del "non" –, negherebbe l'Uno *inseparativo*, più "uno" di qualunque unità. Deleuze e Guattari lo affermano esplicitamente: "Non invochiamo un dualismo che per rifiutarne un altro ... Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti:

³⁴ G. Deleuze, *Pourparler* (1990), trad. it. Quodlibet 2000, p. 154.

PLURALISMO = MONISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare”.³⁵

Il due rinasce continuamente.³⁶ Bisogna continuare a opporre il Divenire all’Essere, la produzione al prodotto, lo schizofrenico al paranoico, il molecolare al molare, ecc. Un’incoerenza? Anche se lo fosse, non sarebbe insuperabile ricorrendo alla coincidenza degli opposti: il due è *sempre già* l’uno. Insuperabili appaiono piuttosto le insufficienze concettuali dell’energetismo. Dal pluralismo monistico, e dunque “non conflittuale”, deriva l’incapacità di pensare il pluralismo logico nella sua ampiezza; per gli energetisti, gli stili di pensiero *sono soltanto due*. Il congiuntivo non si scinde, e di qui nasce l’impossibilità di sperimentare la via della flessibilità. In effetti, la coppia di concetti che governa l’energetismo è “solido – fluido”, e non “flessibile – rigido”.

Le due coppie si somigliano? Sì, ma solo dal punto di vista semplicistico a cui l’energetismo non sa sfuggire. *Il fluido è solo un altro nome per l’indiviso*.

La vera “maledizione del Due”, e di cui gli energetisti non si accorgono, non deriva dall’impossibilità di abolire definitivamente il regime separativo, ma dalla fede nella de-soggettivazione come unica alternativa. Questa fede nasce da quello che Nietzsche chiamerebbe un grande errore, uno dei grandi errori che egli non è riuscito a mettere in luce, e che sono stati adottati dai sosia parodianti: gioiosamente, affermativamente, come se “dire sì alla vita” potesse compensare il declino di potenza e di creatività causato dall’assenza del “non”. Oltre alla formula magica, vi è una parola magica che assorbe ogni sinonimo, cioè il Divenire, anonimo e desoggettivante: ma questo processo sarebbe vitale e liberatorio solo se il soggetto fosse equivalente all’Io – ecco il grande errore.

Una breve considerazione. Nel loro reciproco incensamento, capita che Deleuze e Foucault si smascherino a vicenda, indicando senza rendersene conto i limiti delle loro ricerche; esemplare, da questo punto di vista, la Prefazione all’edizione americana dell’*Anti-Edipo*, scritta da Foucault. Questo l’elogio maggiore: *L’anti-Edipo* “è un libro di etica”.³⁷ Non è sorprendente? Foucault mostra di ignorare l’azione invasiva esercitata dall’etica nei confronti dell’ontologia ma anche della politica; e in effetti è così nel caso di Deleuze, la cui filosofia, per lo più indifferente verso la logica e la teoria del linguaggio, presenta un orientamento a dominanza

³⁵ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani* (1980) trad. it. Orthotes 2017, p. 60.

³⁶ Questa è stata una delle principali obiezioni di S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni* (1994); trad. it. La Scuola di Pitagora, Napoli 2012 pp. 151-152).

³⁷ M. Foucault, *Prefazione all’Anti-Edipo* (1977); trad. it. in *Introduzione alla vita non fascista*, Feltrinelli, Milano 2025, p. 22.

etica.³⁸ Questa è la prima differenza fondamentale rispetto alla psicoanalisi, che in Freud e Lacan, e in altri autori, conferisce invece il primato alla conoscenza. L'altra differenza fondamentale riguarda la concezione del soggetto, che nell'energetismo rimane indiviso, e sia pure "indiviso fluido". Non c'è peggior abbaglio di quello espresso da Foucault quando afferma: "L'individuo è il prodotto del potere".³⁹ No, è *il soggetto indiviso*, compresa la sua forma de-soggettivata e fluida, a essere se non il prodotto quantomeno il suddito del potere.

9. L'estetica della "e"

Non si può pensare un soggetto diviso senza il linguaggio diviso: "il" linguaggio esiste solo negli stili, e gli stili sono una conflittualità, e non semplicemente una molteplicità. La fallacia a cui induce l'articolo determinativo non viene percepita né dalla concezione grammaticale (la linguistica "scientifica") né da quella vitalista. Comunque, in entrambi i casi si conferma la circolarità tra soggetto e linguaggio: al soggetto "indiviso solido" corrisponde un linguaggio solidamente articolato (si pensi al ruolo della sintassi in Chomsky), al soggetto "indiviso fluido" un linguaggio in cui scorre – e bisogna lasciar scorrere – l'energia.

Ricapitoliamo i caratteri dell'indiviso fluido: (a) esso si forma tramite l'*individuazione*, e non tramite i processi di identificazione, che implicherebbero la possibilità e la capacità di scindersi; (b) l'individuazione non esclude la possibilità di una deterritorializzazione, di un "oltre" dissolutivo: anzi, questo è l'incessante auspicio; (c) l'oltre della differenza è il Divenire vita, e la vita è il "senza-soggetto", il divenire anonimo: "Si diviene universo. Divenire animale, vegetale, molecolare, divenire zero".⁴⁰

La spinta verso la desoggettivazione non va attenuata, equivocando le espressioni "il divenire-cagna di Penthesilea", il divenire balena di Achab". Penthesilea non si identifica con una cagna, né Achab con Moby Dick. Va osservato, tra l'altro, che mentre la prima espressione avrebbe una certa plausibilità attribuendo alla cagna una funzione modellizzante sul piano comportamentale, la seconda risulterebbe del tutto bizzarra e incomprensibile. Si tratta comunque, in Deleuze, del passaggio in un campo di intensità. A questo punto si potrebbe pensare che il divenire-vita – l'u-

³⁸ L'invasività dell'etica è stata indicata da Nietzsche: "Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distortrice" (*Al di là del bene e del male*, 1886; trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. II, p. 28).

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ Deleuze – Guattari, *Che cos'è la filosofia* (1991), trad.it. Einaudi 1996, p. 174.

nico autentico divenire – corrisponda a una completa perdita di forma: ma i deleuziani protesterebbero. E se ascoltiamo le loro proteste, come è giusto che sia, perché non bisogna mai accontentarsi di critiche che colpiscono solo in parte il bersaglio, non rifiuteremo questa precisazione: il divenire-vita non è semplicemente l'informe, bensì il concatenamento, la forma della "e". Il che riguarda sia l'individuo sia l'opera d'arte. E naturalmente anche lo stile: uno stile è "un concatenamento (*agencement*), un concatenamento di enunciazioni. Uno stile significa riuscire a balbettare nella propria lingua".⁴¹

Questa concezione deriva con la più grande coerenza dall'espulsione del "non", cioè del conflitto: una volta esclusa la negazione, diventa inevitabile proporre un'estetica della "e", vale a dire un pensiero che privilegia ed enfatizza le serie, gli aggregati. Il paradigma estetico di Deleuze è un muro a secco, senza cemento tra le pietre o i mattoni. La "e" rifiuta le saldature. Le composizioni elogiate da Deleuze e Guattari sono mereologiche, ma anche *metonimiche*, cioè prodotte dalla contiguità: per esempio, "il mondo come insieme di parti eterogenee: patchwork infinito o muro illimitato di pietre a secco".⁴² Se il muro fosse cementato, ricomporrebbero una totalità. E ancora, in Deleuze vi è l'esaltazione di ogni scrittura in frammenti, sino a giustificare l'opposizione tra americani ed europei: "Se il frammento è l'innato americano, è perché l'America è fatta di stati federati e di popoli diversi immigranti".⁴³

La povertà di questa estetica dovrebbe essere evidente, e viene confermata dall'incapacità ad analizzare i testi – in un'accezione non indecente di "analisi". Le letture di Deleuze sono sempre tangenziali: nessuna analisi, ma solo la proposta di nessi *immediati* tra concetti ed esempi. Così nei due libri sul cinema Deleuze presenta una teoria che in realtà è soltanto una tassonomia: centinaia di esempi, nessuno dei quali viene sviluppato. Ma anche i saggi su Proust e Kafka offrono letture unicamente "di sorvolo".⁴⁴

10. L'uno e il molteplice, ostacolo permanente a una teoria degli stili

Nella famiglia del pensiero anti-separativo esistono senza dubbio somiglianze di famiglia, ma quello che più importa è saper indicare le *differenze di famiglia*. La nozione di stile rimane generica ed equivoca

⁴¹ G. Deleuze, *Conversazioni* (1977), trad. it. Feltrinelli 1980, p. 8.

⁴² G. Deleuze, *Critica e clinica*, 1993, trad. it. Cortina 1996, p. 80.

⁴³ Ivi, p. 79.

⁴⁴ Non sarei così perentorio se non avessi elaborato letture del tutto alternative nel mio saggio *Marcel Proust* (Feltrinelli, Milano 2022) e nei miei articoli su Kafka.

fino a quando non viene collegata alle differenze tra teorie: ho indicato nel primo paragrafo le categorie del paradigma flessibile-conflittuale; quelle del paradigma energetista sono invece “solido – fluido” e “uno – molteplice”. Esaminando questo contrasto, si può ancora dubitare della divergenza che li separa? Vorrei soffermarmi ancora un istante sulla seconda coppia, al cui primato la tradizione metafisica e le filosofie della differenza non hanno mai smesso di rendere omaggio. Perché manca questa consapevolezza? Per molti motivi, naturalmente, e tra di essi la confusione tra molteplicità e pluralismo. Le due nozioni risultano equivalenti solo se si intende il pluralismo a partire dal molteplice; nella mia prospettiva il *pluralismo modale*, cioè *conflittuale*, respinge questa semplificazione.

Diventa allora comprensibile un'affermazione che nell'ottica tradizionale sarebbe bizzarra, vale a dire: *il molteplice è ostile al pluralismo non meno di quanto lo sia l'Uno*. D'altronde, come si è visto, il molteplice è talmente compatibile con l'Uno da potersi sovrapporre ad esso nella *coincidentia oppositorum*. Perciò non vi potrà essere reale novità in una concezione dello stile che continua a enfatizzare il molteplice.⁴⁵

Lo stile è linguaggio-pensiero *diviso*.

⁴⁵ Una concezione dello stile fondata sul primato di “uno – molteplice” può rivelarsi adatta per le scienze naturali: nella natura sono riscontrabili lotte, ma non conflitti (in un'accezione non riduttiva e banalizzata, ovviamente). Il conflitto è un'invenzione degli esseri umani.

I modi non sono i molti: per un paradigma del conflitto e della flessibilità

Questo articolo delinea un'indagine sullo stile non come espressione individuale oppure collettiva, bensì come “modo di pensare”. Perciò non segue la via enfaticamente della molteplicità; al contrario, l'insistenza unilaterale sul molteplice è probabilmente l'ostacolo più grande da affrontare. Bisogna dunque procedere verso le *differenze di famiglia*, così da scindere la dimensione degli stili nel disgiuntivo, nel “soltanto congiuntivo” e nel flessibile. Non si auspica alcuna sintesi tra di essi: il pluralismo logico, cioè il conflitto e il possibile intreccio tra gli stili (che sono “modi” della logica), è permanente. Vengono invece indicate tre vie per la flessibilità come categoria filosofica eminente: le estetiche conflittuali, il soggetto diviso, il pensiero strategico.

PAROLE-CHIAVE: flessibilità – relazioni oppositive – soggetto – modi di identità – *polemos*

There are not many ways: towards a paradigm of conflict and flexibility

This article outlines an investigation of style not as an individual or collective expression, but rather as a “mode of thinking.” It therefore does not follow the emphatic path of multiplicity; on the contrary, the unilateral insistence on multiplicity is probably the greatest obstacle to be confronted. One must move toward family differences, in order to articulate the dimension of styles through the disjunctive, the “merely conjunctive,” and the flexible. No synthesis among these dimensions is envisaged: logical pluralism—that is, the conflict and possible intertwining among styles (understood as “modes” of logic)—is permanent. The article instead identifies three paths toward flexibility as an eminent philosophical category: conflictual aesthetics, the divided subject, and strategic thought.

Keywords: flexibility – relations of opposites – subject – modes of identity – *polemos*

Logiche dei confini. Intrecci e scontri

