

Introduzione

Che ne è della differenza oggi nell'ambito della filosofia? Questa domanda, con la quale si apre il saggio di Manlio Iofrida raccolto nel presente volume, riassume egregiamente il problema che ha innescato la nostra riflessione. In effetti, c'è un'evidenza da cui partire: la questione della differenza, che per tanti anni è stata al centro del dibattito filosofico, sembra oggi filosoficamente inattuale. Ormai, la sua discussione è rientrata o si è spostata in altri campi: ad esempio, nei campi della sociologia e dell'antropologia culturale, nei quali era già da tempo oggetto di indagini, ma anche in quel nuovo campo di ricerche interdisciplinari che va sotto il nome di *cultural* e *postcolonial studies*.

Di conseguenza, la nostra domanda iniziale potrebbe essere così riformulata: perché la filosofia ha abbandonato una questione su cui hanno continuato o iniziato a focalizzarsi altri settori? Probabilmente, per la stessa ragione che l'ha spinta a ridimensionare la questione del linguaggio. In effetti, già a partire dagli anni Sessanta, la centralità assegnata al tema della differenza è andata di pari passo con l'affermarsi della "svolta linguistica" in filosofia e, in generale, nelle scienze umane. Da Heidegger a Gadamer, da Derrida a Rorty, la differenza è apparsa non solo inscritta nell'orizzonte del linguaggio, ma anche dotata di una natura essenzialmente linguistica. Era dunque inevitabile che, una volta esauritasi la spinta propulsiva dell'ermeneutica e del post-strutturalismo, la filosofia della differenza entrasse in crisi e, con essa, la centralità filosofica della differenza stessa. La questione conserva però la propria rilevanza, e appare anzi ineludibile nel contesto culturale odierno, che la rende oggetto di numerose indagini declinandola in una pluralità di sensi. Il presente volume, nato da una Giornata di Studi svoltasi il 26 marzo 2012

presso il Dipartimento di Educazione e Scienze Umane dell'Università di Modena e Reggio Emilia, tenta di ripensare filosoficamente la differenza facendo interagire svariate tradizioni e discipline, e saggiandone con ciò nuovi angoli di presa. Non si tratta semplicemente di allargare il campo d'indagine, o di abbattere steccati ormai consunti (come l'opposizione tra "analitici" e "continentali"), ma anche e soprattutto di: a) moltiplicare i centri prospettici, coniugando la differenza al plurale; b) esplorare la *metamorfosi* dei problemi filosofici connessi alla questione *delle differenze* sulla base o con l'ausilio di altri paradigmi. Accantonando ogni pretesa di fornirne una lettura esaustiva, cerchiamo dunque di enucleare alcuni percorsi che si delineano sia all'interno che ai confini/ dei contributi qui raccolti.

Se esiste una prospettiva in grado di decentrare lo sguardo, proponendo un'originale concezione della differenza, è l'*ecologia della mente* di Bateson in quanto sapere a un tempo transdisciplinare e metadisciplinare. Nel suo contributo, Sergio Manghi sottolinea il ruolo decisivo svolto dalla nozione di differenza nell'intera riflessione di Bateson, e lo stretto legame che tale nozione intrattiene con quella altrettanto cruciale di relazione. In *Raven*, uno studio etnografico risalente al 1936, il tema della differenza viene impostato in termini processuali e relazionali: non esiste una differenza "in sé" tra individui o tra gruppi sociali, bensì una dinamica di mutua definizione nella quale la relazione viene prima, *precede* la differenziazione. Negli scritti della maturità, la relazione che «viene prima» diventa «la struttura che connette», cioè l'interazione coevolutiva non solo tra individui o tra gruppi umani, ma anche tra la molteplicità delle creature viventi, presso cui assume sempre e comunque modalità mentali. La mente, in quanto aggregato più o meno coerente di idee, è infatti appannaggio dell'intero vivente; e, poiché l'idea stessa è *la differenza che fa una differenza*, la nozione di differenza resta così importante da entrare nella definizione di "mente". Apparentemente, si parla qui di differenza al singolare; in realtà, «la differenza che fa una differenza» è già una differenza sdoppiata, dalla quale – come in un gioco di scatole cinesi – escono immancabilmente altre differenziazioni. La prima ad affacciarsi è la distinzione, che Bateson ricava dal linguista Alfred Korzybski, tra il "territorio" (la realtà in sé)

e la “mappa” (la sua rappresentazione mentale): nella mappa dell’osservatore non ci sono cose, ma idee su elementi del territorio («notizie di differenze»), connesse con altre idee tramite idee più astratte («rapporti su quelle notizie»). Inoltre, dal momento che il territorio contiene infinite differenze, queste ultime vanno a loro volta differenziate e classificate; in altri termini, le differenze presenti nel territorio possono diventare idee solo se vengono tracciate attivamente dal pensiero sulla scorta delle differenze presenti nella mappa. Nel caso dell’uomo, però, questo scarto si acuisce: l’emergenza del linguaggio verbale comporta l’esperienza della discontinuità tra segno e segno, dello iato che separa l’uomo dai flussi relazionali a cui partecipa in quanto essere vivente, e la consapevolezza della non corrispondenza tra la mappa e il territorio. Nell’uomo, «la differenza che fa una differenza» assume pertanto una struttura essenzialmente linguistica; tuttavia, nonostante le analogie con il paradigma saussuriano-strutturalista, l’evoluzionismo relazionale di Bateson è orientato piuttosto a comprendere l’interfaccia generativa tra invarianza e cambiamento, continuità e discontinuità, natura e cultura, in una dinamica incompiutamente separativa e connettiva.

Il motto di Alfred Korzybski «La mappa non è il territorio» torna a sorpresa anche nel contributo di Manlio Iofrida, che di primo acchito sembra concentrarsi su una questione più circoscritta: il prevalere, nelle filosofie post-strutturaliste e post-moderniste, di un’ontologia del linguaggio che, declinando la differenza sotto un profilo esclusivamente linguistico, non riesce a pensare né una differenza che abbia rapporti con il biologico, né un biologico che non si riduca alla materia morta, meccanica. Ma oggi, di fronte alla crisi del modello semiologico, si apre la possibilità di ridiscutere il rapporto natura-cultura, e di declinare a un tempo la differenza come corporeità (cioè come limite, finitezza) e la corporeità come differenza (cioè come luogo originario di costruzione del senso). Iofrida ricorda che questo modello alternativo era già stato delineato da Merleau-Ponty alla fine degli anni Cinquanta, e che proprio alla sua lezione si ispirano le prospettive odierne più impegnate nell’elaborazione di un paradigma anti-semiologico. Tra di esse, spicca per tenore filosofico quella del geografo-antropologo Augustin Berque, che si richiama espressamente alla fenomenologia sia di Merleau-Ponty che

dell'ultimo Husserl. L'essere umano, scrive Berque, è un essere "geografico": un essere legato alla terra, vale a dire non solo a un territorio particolare, ma anche al mondo nel suo insieme. Senza ricadere in un naturalismo di stampo positivistico, occorre superare il dualismo soggetto-oggetto, attività-passività, riconoscendo l'interpenetrazione di *res cogitans* e *res extensa*, e la connessa impossibilità – se non si vuole commettere l'errore di scambiare la mappa per il territorio – di identificare la realtà con il linguaggio. La dimensione "ecumenale" di cui parla Berque ci sollecita dunque a recuperare una nozione di differenza più incarnata, per la quale se ogni cosa rinvia a un orizzonte che eccede il "qui e ora", il rinvio potenzialmente infinito è interrotto dalla finitezza, dal rapporto con il luogo materiale.

Dicevamo dell'attualità che assume oggi la riflessione di Merleau-Ponty per un ripensamento della costellazione differenza-linguaggio-corporeità. Il contributo di Rita Messori si focalizza proprio su Merleau-Ponty e, in particolare, sulla fenomenologia del linguaggio da lui tracciata fra la fine degli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta, mostrandone le connessioni con l'ultima fase del suo itinerario speculativo, quell'ontologia del sensibile a cui la letteratura critica ha dedicato di recente molti studi. Molto tempo prima che si imponesse il *linguistic turn*, Merleau-Ponty individua nel linguaggio la questione centrale di ogni filosofia fenomenologica, cioè di una filosofia per la quale il mondo percepito non è solo l'insieme delle cose naturali. Peraltro, una filosofia fenomenologica deve ammettere preliminarmente che non tutto è linguaggio: quasi presagendo il rischio di un panlogismo, egli chiarisce che il linguaggio verbale va messo in relazione con il non-verbale, con forme linguistiche – come il gesto – più legate alla corporeità, con la dimensione sensibile e prassica. La questione centrale e ineludibile diventa quella del rapporto tra il linguaggio e il suo "altro": anziché ridurre la conoscenza a un vedere oggettivante, o dissolvere il soggetto e il mondo in elementi linguistici, occorre sondare il carattere espressivo del linguaggio in quanto restituzione del darsi fenomenico delle cose. Si spiega così il ruolo determinante assegnato da Merleau-Ponty al linguaggio metaforico come altro linguaggio e, al tempo stesso, linguaggio dell'alterità. Nutrendosi di rapporti obliqui e scarti

differenziali, il «traffico di relazioni» istituito dalla metafora non sfocia mai in un'identità astratta e conchiusa, ma indica piuttosto il co-costituirsi di identità e differenza, la ricorsività esistente fra l'ordine mutevole del mondo sensibile e la «deformazione coerente» con cui il linguaggio struttura e ridecrive l'esperienza percettiva.

Pur inscrivendosi nell'orizzonte del post-strutturalismo, anche la filosofia di Deleuze non riduce la differenza a differenza linguistica *tout court*. Enzo Moietta mostra anzi il legame esistente, in Deleuze, fra l'idea non referenziale del linguaggio e l'impegno a pensare la differenza in sé, cioè a pensare la distanza e lo scarto senza ridurli a differenza o distanza fra cose già disponibili o identificabili. Si tratta del problema che Deleuze rintraccia già nella filosofia platonica: com'è possibile dire *su* o *di* qualcosa, senza ridurre a cosa ciò di cui parliamo e scriviamo? Se ogni atto di parola non può avvenire senza che vengano presupposti un soggetto e un mondo, in ogni espressione linguistica soggetto e mondo sono, nello stesso tempo, ciò che viene presupposto e ciò di cui si parla. Ma allora, come liberare il linguaggio dalla necessità oggettivante che sembra portare con sé, come pensare senza presupposti, guadagnando la condizione di un "sonno senza sogno", ovvero un sonno vuoto, il cui unico possibile sbocco sia il risveglio? Per rispondere a questa domanda, Deleuze ingaggia un confronto serrato con i testi di Nietzsche, ricavandone una filosofia del divenire che declina la differenza come essere e l'essere come differenza. Da un lato, infatti, l'essere si dice in un solo e medesimo senso, ma, poiché "ciò di cui si dice" differisce, l'essere si dice soprattutto della differenza stessa; dall'altro, il primato dell'identità e della rappresentazione viene minato dall'intrecciarsi di differenza e ripetizione in una logica della metamorfosi e dell'intervallo per la quale non è la soggettività ma sono piuttosto le differenze ad apparire individuanti.

Sappiamo l'influenza esercitata su Deleuze da Bergson, un altro autore che egli interpreta in maniera originale ricercandovi ulteriori tasselli di una filosofia anti-idealistica e antidialettica. Il contributo di Annamaria Contini non si sofferma sui nodi del pensiero bergsoniano che hanno maggiormente sollecitato il pensiero di Deleuze, ma tocca una questione che in un certo senso vi sta a monte: la differenza, irriducibile a qualsiasi tipo di monismo, tra natura vivente e natura

inerte, nel quadro di una filosofia biologica che sembra doversi attenere a un'euristica negativa, a dire cosa la vita non è, vista l'incapacità del linguaggio di significare tale differenza senza irrigidirla e travisarla. Per Bergson, l'intelligenza si rappresenta con chiarezza ciò che è discontinuo, immobile, morto, ma è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita; viceversa, l'intuizione può sì rappresentarsi la vita, ma il suo linguaggio resta inevitabilmente metaforico, intessuto d'immagini che rinviano a qualcosa d'altro. Proprio dalle pieghe del linguaggio metaforico scaturisce però la possibilità di un'euristica positiva del vivente e della differenza che vi si iscrive. Non si tratta di abdicare al rigore filosofico, ma semmai di raffinarlo, ammettendo che vi sono dei casi in cui è il linguaggio per immagini a parlare consapevolmente in modo proprio, e il linguaggio astratto a parlare inconsapevolmente in senso figurato.

Finché restano i titoli di un indice, i contributi di Annalisa Coliva e Alessandro Ramploud sembrano costituire delle trame a sé stanti; in realtà, non appena se ne intraprende la lettura, emerge con chiarezza che si collegano profondamente alla trama complessiva del volume. Il contributo di Annalisa Coliva ha per oggetto l'interpretazione relativista del secondo Wittgenstein che tanto peso ha avuto nell'affermarsi della svolta linguistica in filosofia, e nella conseguente modulazione del concetto filosofico di differenza in chiave esclusivamente linguistica. Le letture relativiste di Wittgenstein – come ad esempio quella di Rorty, al quale si deve non a caso la fortunata espressione di *linguistic turn* – si basano infatti sull'idea che la teoria dei “giochi linguistici” faccia di Wittgenstein un relativista epistemico, cioè un sostenitore delle seguenti tesi: è possibile che vi siano, in linea di principio o di fatto, diversi sistemi epistemici, nessuno dei quali è intrinsecamente corretto; ciò che vale come conoscenza in un sistema epistemico potrebbe non essere tale in un altro; il passaggio da un sistema epistemico a un altro non dipende da considerazioni razionali, rappresentando piuttosto una forma di *conversione* o *persuasione*. L'analisi, compiuta da Annalisa Coliva, dei testi di Wittgenstein che più hanno ispirato queste letture mostra però che egli non era un relativista epistemico né “fattuale” né “virtuale”, bensì un anti-fondazionalista. Egli riteneva cioè che la nostra immagine del mondo è sì contingente, può sì mutare

parzialmente o addirittura radicalmente nel corso del tempo, ma non cessa di rimanere una. Anche la famosa nozione di “somiglianza di famiglia” va quindi reinterpretata: spiegando la nostra applicazione di concetti a casi che esibiscono, se non un insieme definito di caratteristiche comuni, almeno analogie sufficienti per decretarne l'appartenenza allo stesso concetto, tale nozione risulterebbe inapplicabile se le diverse immagini del mondo venissero effettivamente preservate, perché a quel punto nessuna somiglianza di famiglia avrebbe il potere di renderle davvero intelligibili.

Il contributo di Alessandro Ramploud sonda invece la questione della differenza nell'ottica della filosofia interculturale di Jullien, che non si limita a individuare analogie formali o strutturali tra diverse tradizioni di pensiero, non si riduce cioè a filosofia comparata, ma si definisce piuttosto come esercizio del pensiero mediante comparazione, in grado di trasformare sia i termini comparati sia il soggetto che compara. In altri termini, la posta in gioco è quella di un dialogo dove ogni pensiero, nel farsi incontro all'altro, si interroghi sul proprio *impensato*, trovando le maggiori possibilità di riconoscimento dei propri connotati e significati. Inevitabilmente, questa interrogazione incrocia la questione del linguaggio come *logos*, che nella cultura occidentale si lega a doppio filo con la questione dell'oggettivazione, con un dire che è un significare, e un significare che è a sua volta un atto trasparente, direttamente connesso alla cosa detta. Come conquistare a tale proposito uno sguardo “obliquo”, che consenta al processo di *differenziazione* di far emergere prospettive altre? Vediamone un semplice esempio. Jullien pone in risonanza il pensiero cinese taoista con il Wittgenstein del *Tractatus*, di cui cita in particolare la proposizione 7: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Nell'analizzare *I Ching*, Jullien mostra come ogni esagramma implichi sempre il suo contrario, in un processo di continuo mutamento; ora, se applichiamo questa prospettiva alla proposizione appena citata, ci appare qualcosa di *impensato*: anziché mettere una “pietra tombale” sulla filosofia, essa si configura come apice di un mutamento che spingerà Wittgenstein a mettere in discussione l'univocità e la trasparenza del rapporto parola-cosa.

In conclusione, dagli scritti qui raccolti ci sembrano affiorare alcuni elementi importanti per una rivisitazione in chiave filosofica della

nozione di differenza: l'esigenza di non schiacciarla in senso linguistico, ma di esplorarne i legami con i temi della corporeità, della percezione, della natura vivente e non vivente; la parallela esigenza di non reificarla, di non ridurla a entità o cosa. In altri termini, se sotto il primo profilo diventa essenziale il nesso differenza-relazione, sotto il secondo resta essenziale il nesso differenza-linguaggio. Ma il linguaggio in questione non può essere né autoreferenziale, né oggettivante. Ripensare la questione della differenza, oggi, significa percorrere fino in fondo lo stretto crinale su cui la questione del linguaggio si ricongiunge con la questione dell'altro. Ricordandosi che, se la mappa non è il territorio, senza la mappa il territorio non sarebbe visibile nella sua complessità e, forse, neppure innervato dalle differenze che ne rendono più difficile ma anche più interessante il cammino.

Desideriamo ringraziare il prof. Giorgio Zanetti, Direttore del Dipartimento di Educazione e Scienze Umane dell'Università di Modena e Reggio Emilia, per aver sostenuto sia la nostra idea di una Giornata di Studi sulla questione della differenza che il successivo progetto di pubblicarne gli Atti. Un pensiero grato va anche a tutti i membri del Dipartimento che hanno contribuito ad alimentare il nostro interesse per questo tema e, in particolare, alle prof.sse Maria Giuseppina Bartolini, Roberta Cardarello, Laura Cerrocchi e al dott. Giuseppe Malpeli.

Siamo inoltre riconoscenti alla dott.ssa Alice Giuliani, che ha supportato la revisione finale del testo con grande disponibilità e competenza.

Annamaria Contini, Enzo Moieta, Alessandro Ramploud

