

PAOLO VIRNO

I.

**Moltitudine e
principio di individuazione
(2001)**

II.

**Gli angeli e il *general intellect*.
L'individuazione in Duns Scoto e
Gilbert Simondon
(2005)**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

I.

MOLTITUDINE E PRINCIPIO
DI INDIVIDUAZIONE

(2001)

Le forme di vita contemporanee attestano la dissoluzione del concetto di «popolo» e la rinnovata pertinenza del concetto di «moltitudine». Stelle fisse del grande dibattito seicentesco da cui discende buona parte del nostro lessico eticopolitico, questi due concetti si collocano agli antipodi. Il «popolo» ha una indole centripeta, converge in una *volonté générale*, è l'interfaccia o il riverbero dello Stato; la moltitudine è plurale, rifugge dall'unità politica, non stipula patti né trasferisce diritti al sovrano, recalcitra all'obbedienza, inclina a forme di democrazia non rappresentativa. Nella *moltitudine*, Hobbes ravvisò la massima insidia per l'apparato statale («I cittadini, allorché si ribellano allo Stato, sono la *moltitudine* contro il *popolo*» [HOBBS, 1652: XII, 8]), Spinoza la radice della libertà. Dal Seicento in poi, quasi senza eccezioni, ha prevalso incondizionatamente il «popolo». L'esistenza politica dei *molti* in quanto *molti* è stata espunta dall'orizzonte della modernità: non solo dai teorici dello Stato assoluto, ma anche da Rousseau, dalla tradizione liberale, dallo stesso movimento socialista. Oggi, però, la moltitudine prende la sua rivincita, caratterizzando tutti gli aspetti della vita associata: costumi e mentalità del lavoro postfordista, giochi linguistici, passioni e affetti, modi di intendere l'azione collettiva. Quando si constata questa rivincita bisogna scansare almeno un paio di sciocchezze. Non è che la classe operaia si sia beatamente estinta per far posto ai «molti»: piuttosto, e la faccenda è di gran lunga più complicata e interessante, gli operai odierni, tali restando, non hanno più la fisionomia del *popolo*, ma esemplificano a perfezione il modo di essere della *moltitudine*. Inoltre, affermare che i «molti» caratterizzano le forme di vita contemporanee non ha nulla di idillico: le caratterizzano tanto nel male quanto nel bene, nel servilismo non meno che nel conflitto. Di un modo di essere si tratta: diverso da quello «popolare», certo, ma, in sé, non poco ambivalente, essendo provvisto anche di suoi *specifici* veleni.

La moltitudine non accantona con gesto sbarazzino la questione dell'universale, del comune/condiviso, insomma dell'Uno, ma la riqualifica da cima a fondo. Anzitutto, si ha un rovesciamento nell'ordine dei fattori: il popolo tende all'Uno, i «molti» derivano dall'Uno. Per il popolo l'uni-

versalità è una promessa, per i «molti» una *premissa*. Muta, inoltre, la stessa definizione di ciò che è comune/condiviso. L'Uno verso cui il popolo gravita, è lo Stato, il sovrano, la *volonté générale*; l'Uno che la moltitudine ha alle proprie spalle consiste, invece, nel linguaggio, nell'intelletto come risorsa pubblica o interspichica, nelle generiche facoltà della specie. Se la moltitudine rifugge dall'unità statale, è soltanto perché essa è correlata a tutt'altro Uno, preliminare anziché conclusivo. Su questa correlazione, già segnalata altre volte in passato, occorre interrogarsi più a fondo.

Un contributo di gran conto è quello offerto da Gilbert Simondon, filosofo assai caro a Deleuze, finora quasi sconosciuto in Italia. La sua riflessione verte sui *processi di individuazione*. L'individuazione, ossia il passaggio dalla generica dotazione psicosomatica dell'animale umano alla configurazione di una singolarità irripetibile, è forse la categoria che, più di ogni altra, inerisce alla moltitudine. A guardar bene, la categoria di popolo si attaglia a una miriade di individui *non* individuati, intesi cioè come sostanze semplici o atomi solipsistici. Proprio perché costituiscono un immediato punto di partenza, anziché l'esito estremo di un processo accidentato, tali individui abbisognano dell'unità/universalità procacciata dalla compagine statale. Viceversa, parlando di moltitudine, si mette l'accento precisamente sull'*individuazione*, ovvero sulla derivazione di ciascuno dei «molti» da un che di unitario/universale. Simondon, come per altri versi lo psicologo sovietico Lev S. Vygotskij e l'antropologo italiano Ernesto de Martino, hanno posto al centro dell'attenzione proprio siffatta derivazione. Per questi autori, l'ontogenesi, cioè le fasi di sviluppo del singolo «io» autocosciente, è *philosophia prima*, unica analisi perspicua dell'essere e del divenire. Ed è *philosophia prima*, l'ontogenesi, proprio perché coincide in tutto e per tutto con il «principio di individuazione». L'individuazione consente di delineare il diverso rapporto Uno/molti cui si accennava poc'anzi (diverso, per intendersi da quello che identifica l'Uno con lo Stato). Essa, pertanto, è una categoria che concorre a fondare la nozione etico-politica di *moltitudine*.

Gaston Bachelard, epistemologo tra i maggiori del XX secolo, ha scritto che la fisica quantistica è un «soggetto grammaticale» al cui riguardo sembra opportuno impiegare i più eterogenei «predicati» filosofici: se a un singolo problema ben si adatta un concetto humeano, a un altro può convenire, perché no, un brano della logica hegeliana o una nozione tratta dalla psicologia della *Gestalt*. Parimenti, il modo di essere della moltitudine deve venir qualificato con attributi reperiti in ambiti diversissimi, talvolta persino alternativi tra loro. Reperiti, per esempio, nell'antropologia filosofica di Gehlen (sprovedutezza biologica dell'animale umana, mancanza di un «ambiente» definito, povertà di istinti specializzati), nelle pagine di *Essere e tempo* dedicate alla vita quotidiana (chiacchiera, curiosità, equi-

voco ecc.), nella descrizione dei diversi giochi linguistici eseguita da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*. Esempi tutti opinabili, questi. Incontrovertibile, invece, è l'importanza che assumono, come «predicati» del concetto di moltitudine, due tesi di Gilbert Simondon: 1) il soggetto è una individuazione sempre parziale e incompleta, consistendo piuttosto nell'intreccio mutevole di aspetti preindividuali e aspetti effettivamente singolari; 2) l'esperienza collettiva, lungi dal segnarne il decadimento o l'eclissi, prosegue e affina l'individuazione. Trascurando molto altro (compresa la questione, ovviamente centrale, di *come* si realizzi, secondo Simondon, l'individuazione), vale la pena, qui, concentrarsi su queste tesi alquanto controintuitive e perfino scabrose.

1. Preindividuale

Ricominciamo da principio. La moltitudine è una rete di individui. Il termine «molti» indica un insieme di singolarità contingenti. Queste singolarità non sono, però, un dato di fatto inappellabile, bensì il risultato complesso di un *processo di individuazione*. Va da sé che il punto di avvio di ogni autentica individuazione è qualcosa di *non* ancora individuale. Ciò che è unico, irripetibile, labile, proviene da quanto invece è indifferenziato e generico. I caratteri peculiari dell'individualità affondano radici in un complesso di paradigmi universali. Già solo parlare di *principium individuationis* significa postulare una inerenza saldissima tra il singolare e l'una o l'altra forma di potenza anonima. L'individuale è effettivamente tale non perché si mantiene ai margini di ciò che è potente, come uno zombie esangue e rancoroso, ma perché è *potenza individuata*; ed è potenza individuata perché è solo una delle possibili individuazioni della potenza.

Per fissare l'antefatto dell'individuazione, Simondon impiega l'espressione, niente affatto criptica, di *realtà preindividuale*. Ciascuno dei «molti» ha dimestichezza con questo polo antitetico. Ma che cos'è, propriamente, il «preindividuale»? Simondon scrive: «Si potrebbe chiamare *natura* questa realtà preindividuale che l'individuo porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola 'natura' il significato che le attribuivano i filosofi presocratici: i Fisiologi ioni vi coglievano l'origine di tutte le specie di essere, anteriore all'individuazione; la natura è *realtà del possibile*, con le fattezze di quell'*apeiron* da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata. La Natura non è il contrario dell'Uomo, ma la prima fase dell'essere, là dove la seconda è l'opposizione tra individuo e ambiente» (SIMONDON 1989: 196). Natura, *apeiron* (indeterminato), realtà del possibile, un essere ancora privo di fasi: e si potrebbe continuare con le variazioni sul tema. Qui,

però, sembra opportuno proporre una definizione autonoma di «preindividuale»: non contraddittoria con quella di Simondon, beninteso, ma da essa indipendente. Non è difficile riconoscere che, sotto la medesima etichetta, coesistono ambiti e livelli assai diversi.

Preindividuale è, in primo luogo, la percezione sensoriale, la motilità, il fondo biologico della specie. È stato Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, a osservare che «io non ho coscienza di essere il vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita e della mia morte» (MERLEAU-PONTY 1945: 293). E ancora: «la vista, l'udito il tatto, con i loro campi, sono anteriori e rimangono estranei alla mia vita personale» (*ivi*: 451). La sensazione rifugge da una descrizione in prima persona: quando percepisco, non è un individuo individuato a percepire, ma la specie come tale. Alla motilità e alla sensibilità si addice solo l'anonimo pronome «si»: *si* vede, *si* ode, *si* prova dolore o piacere. È ben vero che la percezione ha talvolta una tonalità *autoriflessiva*: basti pensare al tatto, a quel toccare che è sempre, anche, un venir toccati dall'oggetto che si sta maneggiando. Colui che percepisce, avverte sé medesimo allorché si protende verso la cosa. Ma si tratta di un autoriferimento senza individuazione. È la specie che si autoavverte nel maneggio, non una singolarità autocosciente. Sbaglia chi, identificando due concetti indipendenti, sostiene che, dove vi è *autoriflessione*, lì si può constatare anche un'*individuazione*; o, viceversa, che, non essendovi individuazione, neanche è lecito parlare di autoriflessione.

Preindividuale, a un livello più determinato, è la lingua storico-naturale della propria comunità di appartenenza. La lingua inerisce a tutti i locutori della comunità data, non diversamente da un «ambiente» zoologico, o da un liquido amniotico tanto avvolgente quanto indifferenziato. La comunicazione linguistica è intersoggettiva ben prima che si formino dei veri e propri «soggetti». Essendo di tutti e di nessuno, anche al suo riguardo primeggia l'anonimo «si»: *si* parla. È stato soprattutto Vygotskij a sottolineare il carattere preindividuale, o immediatamente sociale, della locuzione umana: l'uso della parola, da principio, è *interpsichico*, cioè pubblico, condiviso, impersonale. Contrariamente a quanto riteneva Piaget, non si tratta di evadere da una originaria condizione autistica (cioè iperindividuale), imboccando la via di una progressiva socializzazione; al contrario, il fulcro dell'ontogenesi consiste, per Vygotskij, nel passaggio da una socialità a tutto tondo all'individuazione del parlante: «il movimento reale del processo di sviluppo del pensiero infantile si compie *non* dall'individuale al socializzato, ma dal sociale all'individuale» (VYGOTSKIJ 1934: 350). Il riconoscimento del carattere preindividuale («interpsichico») della lingua fa sì che Vygotskij anticipi Wittgenstein nella confutazione di qualsivoglia «linguaggio privato»; inoltre, ed è ciò che più conta, permette di

includerlo a buon diritto nella scarna lista dei pensatori che hanno messo al centro della scena la questione del *principium individuationis*. Tanto per Vygotskij che per Simondon, l'«individuazione psichica» (ossia la costituzione dell'Io autocosciente) avviene sul terreno linguistico, non su quello percettivo. Detto altrimenti: mentre il preindividuale insito nella sensazione sembra destinato a rimanere perennemente tale, il preindividuale coincidente con la lingua è invece suscettibile di una differenziazione interna che ha per esito l'individualità. Non è il caso, qui, di vagliare criticamente i modi con cui, per Simondon e per Vygotskij, si compie la singolarizzazione del parlante; né, tanto meno, di accludere qualche ipotesi supplementare. Ciò che importa è solo fissare lo scarto tra ambito percettivo (dotazione biologica senza individuazione) e ambito linguistico (dotazione biologica come base dell'individuazione).

Preindividuale, infine, è il rapporto di produzione dominante. Nel capitalismo sviluppato, il processo lavorativo mobilita i requisiti più universali della specie: percezione, linguaggio, memoria, affetti. Ruoli e mansioni, in ambito postfordista, coincidono largamente con l'«esistenza generica», con il *Gattungswesen* di cui parlano Feuerbach e il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* a proposito delle più basilari facoltà del genere umano. Preindividuale è certamente l'insieme delle forze produttive. Tra esse, però, ha un rilievo eminente il pensiero. Si badi: il pensiero oggettivo, non correlabile a questo o a quell'«io» psicologico, la cui verità non dipende dall'assenso dei singoli. Al suo riguardo, Gottlob Frege ha utilizzato una formula forse goffa, ma non poco efficace: «pensiero senza portatore» (cfr. FREGE 1918). Marx ha coniato invece l'espressione, famosa e controversa, di *general intellect*, intelletto generale: solo che, per lui, il *general intellect* (cioè il sapere astratto, la scienza, la conoscenza impersonale) è anche il «pilastro centrale nella produzione della ricchezza», là dove per «ricchezza» deve intendersi, qui e ora, plusvalore assoluto e relativo. Il pensiero senza portatore, ossia il *general intellect*, imprime la sua forma al «processo vitale stesso della società» (MARX 1857-1858: 403), istituendo gerarchie e relazioni di potere. In breve: è una realtà preindividuale storicamente qualificata. Su questo punto, non mette conto insistere più di tanto. Basti tenere presente che, al preindividuale *percettivo* e a quello *linguistico*, occorre aggiungere un preindividuale *storico*.

2. Soggetto anfibio

Il *soggetto* non coincide con l'*individuo individuato*, ma comprende in sé, sempre, una certa quota ineliminabile di realtà preindividuale. È un composto instabile, un che di spurio. Ecco la prima delle due tesi di Si-

mondon su cui si vorrebbe richiamare l'attenzione. «Esiste negli esseri individuati una certa carica di indeterminato, cioè di realtà preindividuale, che è passata attraverso l'operazione di individuazione senza essere effettivamente individuata. Si può chiamare natura questa carica di indeterminato» (SIMONDON 1989: 210). È del tutto errato ridurre il soggetto a quel che, in esso, vi è di singolare: «Si attribuisce abusivamente il nome di individuo a una realtà più complessa, quella del soggetto completo, che porta in sé, oltre alla realtà individuata, un aspetto non individuato, preindividuale, ovvero naturale» (*ivi*: 204). Il preindividuale è avvertito anzitutto come una sorta di *passato* irrisolto: la «realtà del possibile», da cui scaturì la singolarità ben definita, persiste ancora a fianco di quest'ultima; la diacronia non esclude la concomitanza. Per altri versi, il preindividuale di cui è intimamente intessuto il soggetto si manifesta come *ambiente* dell'individuo individuato. Il contesto ambientale (percettivo, o linguistico, o storico), in cui si iscrive l'esperienza del singolo, è, in effetti, una componente intrinseca (se si vuole: interiore) del soggetto. Il soggetto non *ha* un ambiente, ma *è*, in una certa sua parte (quella non individuata), ambiente. Da Locke a Fodor, le filosofie che trascurano la realtà preindividuale del soggetto, ignorando dunque quel che *in* esso è ambiente, sono destinate a non trovare più una via di transito tra «interno» ed «esterno», tra Io e mondo. Cadono dunque nel fraintendimento denunciato da Simondon: equiparare il soggetto all'individuo individuato.

La nozione di soggettività è anfibia. L'«io parlo» convive con il «*si parla*»; l'irripetibile è intrecciato al ricorsivo e al seriale. Più precisamente, nell'ordito del soggetto figurano, come parti integranti, la tonalità anonima del percepito (la sensazione come sensazione della specie), il carattere immediatamente intersichico o «pubblico» della lingua materna, la partecipazione all'impersonale *general intellect*. La coesistenza di preindividuale e individuato in seno al soggetto è mediata, secondo Simondon, dagli affetti. Emozioni e passioni segnalano la provvisoria integrazione dei due lati. Ma anche l'eventuale loro scollamento: non mancano crisi, recessioni, catastrofi. Vi è timor panico, o angoscia, allorché non si sappia comporre gli aspetti preindividuali della propria esperienza con quelli individuati: «nell'angoscia il soggetto si sente esistere come problema per sé medesimo, sente la sua divisione in natura preindividuale ed essere individuato; l'essere individuato è *qui e ora*, e *questo qui e questo ora* impediscono a una infinità di altri qui e di altri ora di manifestarsi: il soggetto prende coscienza di sé come natura, come indeterminato (*apeiron*) che non potrà mai attualizzare in un *hic et nunc*, che non potrà mai vivere» (*ivi*: 111). È dato constatare, qui, una straordinaria convergenza obiettiva tra l'analisi di Simondon e la diagnosi delle «apocalissi culturali» proposta da Ernesto de Martino. Il punto cruciale, per de Martino come per Si-

mondon, sta nel fatto che l'ontogenesi, cioè l'individuazione, non è mai garantita una volta per tutte: può tornare sui propri passi, infragilirsi, conflagrare. L'«Io penso», oltre ad avere una genesi accidentata, è parzialmente retrattile, soverchiato da quanto lo eccede. Secondo de Martino, talvolta il preindividuale sembra sommergere l'io singolarizzato: quest'ultimo è come risucchiato nell'anonimia del «si». Talaltra, in modo opposto e simmetrico, ci si sforza vanamente di ridurre tutti gli aspetti preindividuali della nostra esperienza alla singolarità puntuale. Le due patologie – «catastrofe del confine io-mondo nelle due modalità della irruzione del mondo nell'esserci e del deflusso dell'esserci nel mondo» (DE MARTINO 1977: 76) – sono solo gli estremi di una oscillazione che, in forme più contenute, è però costante e insopprimibile.

Troppe volte il pensiero critico del Novecento (si pensi in particolare alla «scuola di Francoforte») ha intonato una nenia malinconica sulla presunta lontananza dell'individuo dalle forze produttive sociali, nonché sulla sua separazione dalla potenza insita nelle facoltà universali della specie (linguaggio, pensiero ecc.). L'infelicità del singolo è stata imputata, per l'appunto, a questa lontananza o separazione. Un'idea suggestiva, ma sbagliata. Le «passioni tristi», per dirla con Spinoza, insorgono piuttosto dalla massima vicinanza, anzi dalla simbiosi, tra individuo individuato e preindividuale, laddove questa simbiosi si presenti come squilibrio e lacerazione. Nel bene come nel male, la *moltitudine* mostra la commistione indistricabile di «io» e «si», singolarità irripetibile e anonimia della specie, individuazione e realtà preindividuale. Nel bene: ciascuno dei «molti», avendo l'universale alle proprie spalle, a mo' di *premessa* o di antefatto, non abbisogna di quell'universalità posticcia che lo è Stato. Nel male: ciascuno dei «molti», in quanto soggetto anfibio, può sempre scorgere nella sua propria realtà preindividuale una minaccia, o almeno una fonte di insicurezza. Il concetto eticopolitico di moltitudine è incardinato *sia* al principio di individuazione *che* alla sua costitutiva incompletezza.

3. Marx, Simondon, Vygotskij: il concetto di «individuo sociale»

In un celebre brano dei *Grundrisse* (il cosiddetto «Frammento sulle macchine»), Marx indica con l'epiteto di «individuo sociale» il solo protagonista verosimile di qualsivoglia trasformazione radicale dello stato di cose presente (cfr. MARX 1857-1858: 389-403). A tutta prima, l'«individuo sociale» sembra un ossimoro civettuolo, una arruffata unità dei contrari, insomma un manierismo hegeliano. È possibile, invece, prendere questo concetto alla lettera, fino a farne uno strumento di precisione per rilevare modi di essere, inclinazioni e forme di vita contemporanei. Ma ciò è pos-

sibile, in buona misura, proprio grazie alla riflessione di Simondon e di Vygotskij sul principio di individuazione.

Nell'aggettivo «sociale» occorre ravvisare le fattezze di quella realtà preindividuale, che, secondo Simondon, pertiene a ogni soggetto. Così come nel sostantivo «individuo» va riconosciuta l'avvenuta singolarizzazione di ciascun componente dell'odierna moltitudine. Quando parla di «individuo sociale», Marx si riferisce all'intreccio tra «esistenza generica» (*Gattungswesen*) ed esperienza irripetibile, che della soggettività è il sigillo. Non è un caso se l'«individuo sociale» fa la sua comparsa nelle medesime pagine dei Grundrisse in cui viene introdotta la nozione di *general intellect*, di un «intelletto generale» che costituisce la premessa universale (o preindividuale), nonché il comune spartito, per le opere e i giorni dei «molti». Il lato sociale dell'«individuo sociale» è, senza dubbio, il *general intellect*, ovvero, con Frege, il «pensiero senza portatore». Non solo, però: esso consiste anche nel carattere fin da subito intersubiettivo, cioè pubblico, della comunicazione umana, messo a fuoco con grande efficacia da Vygotskij. Inoltre, se si traduce correttamente 'socialE con 'preindividualE, bisognerà riconoscere che l'individuo individuato di cui parla Marx si staglia pure sullo sfondo dell'anonima percezione sensoriale. Sociale in senso forte è tanto l'insieme delle forze produttive storicamente definite, quanto la dotazione biologica della specie. Non si tratta di una congiunzione estrinseca, o di una mera sovrapposizione. C'è di più. Il capitalismo pienamente sviluppato implica la piena *coincidenza* tra le forze produttive e gli altri due tipi di realtà preindividuale (il «si percepisce» e il «si parla»). Il concetto di forza-lavoro dà a vedere questa perfetta fusione: in quanto generica potenza fisica e linguistico-intellettuale di produrre, la forza-lavoro è, sì, una determinazione storica, ma include in sé per intero quell'*apeiron*, o natura non individuata, di cui discute Simondon, nonché il carattere impersonale della lingua, che Vygotskij illustra in lungo e in largo. L'«individuo sociale» segna l'epoca in cui la convivenza di singolare e preindividuale cessa di essere un'ipotesi euristica, o un celato presupposto, ma diventa fenomeno empirico, verità sbalzata in superficie, pragmatico dato di fatto. Si potrebbe dire: l'*antropogenesi*, ossia la stessa costituzione dell'animale umano, giunge a manifestarsi sul piano storicosociale, si fa infine visibile a occhio nudo, conosce una sorta di materialistica *rivelazione*. Le cosiddette «condizioni trascendentali dell'esperienza», anziché restare sullo sfondo, vengono in primissimo piano e, quel che più conta, diventano, esse pure, oggetto di esperienza immediata.

Un'ultima osservazione, marginale ma non troppo. L'«individuo sociale» incorpora le forze produttive universali, declinandole però secondo modalità differenziate e contingenti; è effettivamente individuato, anzi, proprio perché dà loro una configurazione singolare, traducendole in una spacia-

lissima costellazione di cognizioni e affetti. Per questo, fallisce ogni tentativo di circoscrivere l'individuo per via negativa: non l'ampiezza di ciò che vi è escluso, ma l'intensità di ciò che vi converge provvede a connotarlo. Né si tratta di una positività accidentale e sregolata, infine ineffabile (per inciso: nulla è più monotono, e meno individuale, dell'ineffabile). L'individuazione è scandita dalla progressiva specificazione, nonché dalla combinazione eccentrica, di regole e paradigmi generali: non è il buco nella rete, ma il luogo in cui le maglie sono più fitte. A proposito della singolarità irripetibile, si potrebbe parlare di un *surplus di legislazione*. Per dirla con la fraseologia dell'epistemologo, le leggi che qualificano l'individuale non sono né «asserzioni universali» (valide cioè per tutti casi di un complesso omogeneo di fenomeni), né «asserzioni esistenziali» (rilevazioni di dati empirici al di fuori di qualsiasi regolarità o schema connettivo): sono invece vere e proprie *leggi singolari*. Leggi, perché dotate di una struttura formale virtualmente comprensiva di una «specie» intera. Singolari, perché regole di un unico caso, non generalizzabile. Le leggi singolari raffigurano l'individuale con la precisione e la trasparenza riservate di norma a una «classe» logica: ma, si badi, *una classe di un individuo solo*. Chiamiamo moltitudine l'insieme di «individui sociali». Vi è una sorta di preziosa concatenazione semantica tra l'esistenza politica dei *molti* in quanto *molti*, l'antico rovello filosofico circa il *principium individuationis*, la nozione marxiana di «individuo sociale» (decifrata, con l'ausilio di Simondon, come inestricabile impasto di contingente singolarità e realtà preindividuale). Questa concatenazione semantica permette di ridefinire alla radice natura e funzioni della sfera pubblica e dell'azione collettiva. Una ridefinizione che, va da sé, scardina il canone etico-politico basato sul «popolo» e la sovranità statale. Si potrebbe dire con Marx, ma fuori e contro buona parte del marxismo che la «sostanza di cose sperate» sta nel conferire il massimo risalto e il massimo valore all'esistenza irripetibile di ogni singolo membro della specie. Per paradossale che possa sembrare, quella di Marx dovrebbe venire intesa, oggi, come una teoria rigorosa, cioè realistica e complessa, dell'individuo. Dunque, come una teoria dell'individuazione.

4. Il collettivo della moltitudine

Esaminiamo ora la seconda tesi di Simondon. Essa non ha precedenti di sorta. È controintuitiva, ossia viola radicati convincimenti del senso comune (come accade, del resto, a molti altri «predicati» concettuali della moltitudine). Di solito si reputa che l'individuo, non appena partecipi a un collettivo, debba dimettere almeno alcune delle sue caratteristiche propriamente individuali, rinunciando a certi variopinti e imperscrutabili

segni distintivi. Nel collettivo, così sembra, la singolarità si stempera, è menomata, regredisce. Ebbene, a giudizio di Simondon, questa è una superstizione: epistemologicamente ottusa, eticamente sospetta. Una superstizione alimentata da coloro che, trascurando con disinvoltura la questione del *processo* di individuazione, presumono che il singolo sia un immediato punto di partenza. Se invece si ammette che l'individuo proviene dal suo opposto, cioè dall'universale indifferenziato, il problema del collettivo prende tutt'altro aspetto. Per Simondon, contrariamente a quanto asserisce un senso comune deforme, la vita di gruppo è l'occasione di una ulteriore e più complessa individuazione. Lungi dal regredire, la singolarità si affina e tocca il suo acme nell'agire di concerto, nella pluralità delle voci, insomma nella sfera pubblica.

Il collettivo non lede, né attenua l'individuazione, ma la prosegue, potenziandola a dismisura. Questa prosecuzione riguarda la quota di realtà preindividuale che il primo processo di individuazione aveva lasciato irrisolta. Scrive Simondon: «Non si deve parlare di tendenze dell'individuo al gruppo; perché queste tendenze non sono, a parlare propriamente, tendenze dell'individuo in quanto individuo; esse sono la nonrisoluzione dei potenziali che hanno preceduto la genesi dell'individuo. L'essere che precede l'individuo non è stato individuato senza resto; non è stato totalmente risolto in individuo e ambiente; l'individuo ha conservato in sé un che di preindividuale, sicché tutti gli individui insieme hanno una sorta di sfondo non strutturato *a partire dal quale una nuova individuazione può prodursi*» (SIMONDON 1989: 195, corsivo mio). E ancora: «Non già in quanto individui gli esseri sono correlati gli uni agli altri nel collettivo, ma in quanto soggetti, cioè in quanto esseri che hanno in sé un che di preindividuale» (*ivi*: 205). Il gruppo ha il suo fondamento nell'elemento preindividuale (*si* percepisce, *si* parla ecc.) presente in ogni soggetto. Ma, nel gruppo, la realtà preindividuale intrecciata alla singolarità *si individua a sua volta*, assumendo una fisionomia peculiare.

L'istanza del collettivo è ancora un'istanza di individuazione: la posta in gioco consiste nell'imprimere una forma contingente e inconfondibile all'*apeiron* (indeterminato), ossia alla «realtà del possibile» che precede la singolarità; all'universo anonimo della percezione sensoriale; al «pensiero senza portatore» o *general intellect*. Il preindividuale, inamovibile in seno al soggetto isolato, può assumere però un aspetto singolarizzato nelle azioni e nelle emozioni dei *molti*. Così come in un quartetto il violoncellista, interagendo con gli altri artisti esecutori, coglie qualcosa del suo stesso spartito che fino ad allora gli era sfuggito. Ciascuno dei *molti* personalizza (parzialmente e provvisoriamente) la propria componente impersonale tramite le vicissitudini tipiche dell'esperienza pubblica. L'esposizione agli occhi degli altri, l'azione politica priva di garanzie, la dimestichezza con il

possibile e l'imprevisto, l'amicizia e l'inimicizia, tutto ciò offre all'individuo il destro per appropriarsi in qualche misura dell'anonomo «si» da cui proviene, per trasformare in biografia inconfondibile il *Gattungswesen*, l'«esistenza generica» della specie. Contrariamente a quanto riteneva Heidegger, è solo nella sfera pubblica che si può passare dal «si» al «se stesso».

L'individuazione di secondo grado, che Simondon chiama anche «individuazione collettiva» (un ossimoro affine a quello contenuto nella locuzione «individuo sociale»), è un tassello importante per pensare in modo adeguato la *democrazia non rappresentativa*. Poiché il collettivo è teatro di una accentuata singolarizzazione dell'esperienza, ovvero costituisce il luogo in cui può finalmente esplicarsi ciò che in ogni vita umana è incommensurabile e irripetibile, nulla di esso si presta a essere estrapolato o, peggio che mai, «delegato». Ma si badi: il collettivo della moltitudine, in quanto individuazione del *general intellect* e del fondo biologico della specie, è l'esatto contrario di qualsivoglia anarchismo ingenuo. Al suo confronto, è piuttosto il modello della rappresentanza politica, con tanto di *volonté générale* e «sovranità popolare», a figurare come una intollerabile (e talvolta feroce) semplificazione. Il *collettivo della moltitudine* non stringe patti, né trasferisce diritti al sovrano, perché è un collettivo di singolarità individuate: per esso, ripetiamolo ancora una volta, l'universale è una *pre-messa*, non già una *promessa*.

BIBLIOGRAFIA

- DE MARTINO, Ernesto, 1977
La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Torino, Einaudi
- FREGE, Gottlob, 1918
Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung; trad. it., *Il pensiero. Una ricerca logica*, in ID., *Ricerche logiche*, a cura di M. De Francesco, Milano, Guerini e Associati, 1988
- HOBBS, Thomas, 1642
De Cive. Elementi filosofici sul cittadino, ed. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979
- MARX, Karl, 1857-1858
Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie; trad. it., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., a cura di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968-1970
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945
Phénoménologie de la perception; trad. it., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1965
- SIMONDON, Gilbert, 1989
L'individuation psychique et collective; trad. it. (in preparazione), *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001
- VYGOTSKIJ, Lev Semënovič, 1934
Myslenie i rec'; trad. it., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, a cura di L. Meccacci, Roma-Bari, Laterza, 1990

II.

GLI ANGELI E
IL *GENERAL INTELLECT*

L'INDIVIDUAZIONE IN DUNS SCOTO
E GILBERT SIMONDON

(2005)

Oggi, chi voglia afferrare il proprio tempo con il pensiero (anziché perdere tempo in pensieri squisiti o roboanti, comunque innocui), deve soffermarsi a lungo sul rapporto che intercorre tra ciò che è massimamente *comune* e ciò che è massimamente *singolare*. Questo locutore particolare, i cui enunciati hanno suscitato la nostra approvazione o la nostra stizza nell'ultima assemblea degli intermittenti dello spettacolo, differisce da tutti coloro che hanno preso la parola prima e dopo di lui. Ma differisce dagli altri locutori, costituendo un ente singolare, proprio e soltanto perché condivide con essi una "natura comune", ossia la facoltà di linguaggio. La capacità di articolare suoni significanti, requisito biologico della specie *Homo sapiens*, non può manifestarsi altrimenti che individuandosi in una pluralità di parlanti; ma, all'inverso, tale pluralità di individui sarebbe inconcepibile senza la preliminare partecipazione di ciascuno e di tutti a quella realtà preindividuale che è, per l'appunto, la capacità di articolare suoni significanti. Se l'esempio linguistico dovesse ripugnare, perché troppo "naturalistico", al palato bergsonianesimo di larga parte della filosofia poststrutturalista, si pensi pure, in alternativa, alla condizione dei migranti o alla duttile inventività richiesta al lavoro intellettuale di massa. Si tratta, in entrambi i casi (mobilità e forzainvenzione), di realtà preindividuali storicamente determinate, che, però, offrono il destro a uno straordinario processo di diversificazione dell'esperienza e della prassi. E viceversa: individuati in tutta la loro eccitata, *questo* migrante e *questo* lavoratore intellettuale non cessano di attestare, tuttavia, l'esistenza di uno sfondo indifferenziato. Lungi dall'elidersi, il Comune e il Singolare rimandano l'uno all'altro in una sorta di circolo virtuoso.

Tutto sta nel comprendere in che cosa consiste, di preciso, questo reciproco rimando. È qui che le bussole impazziscono e i sentieri si biforcano. Il Comune è forse il risultato di un'astrazione mentale, che isola e condensa certi tratti presenti in molti individui? O, viceversa, esso è qualcosa di realissimo in sé e per sé, indipendente dalle nostre rappresentazioni? E poi e soprattutto: il singolo locutore è distinto dai suoi simili perché, *accanto* alla comune facoltà di linguaggio, fa valere caratteristiche ulteriori, esse sì

uniche e irripetibili (per esempio, un desiderio o una passione)? Oppure, al contrario, quel locutore è distinto dai suoi simili già solo perché rappresenta una modulazione peculiare *della* comune facoltà di linguaggio? L'individuazione avviene in virtù di qualcosa che si addiziona al Comune o ha luogo in seno a quest'ultimo? Ecco alcuni dei dilemmi che attanagliano, oggi più che mai, la discussione sul *principium individuationis*. È quasi superfluo osservare che la posta in palio, in questa discussione, è a un tempo logica, metafisica, politica. *Logica*: per pensare adeguatamente la “natura comune” (o preindividuale) da cui discende l'individuo individuato, occorre rinunciare, forse, al principio di identità e a quello del terzo escluso. *Metafisica*: alla luce del nesso Comune-Singolare, è lecito postulare l'esistenza di una intersoggettività preliminare, anteriore alla stessa formazione di soggetti distinti; la mente umana, a differenza di quanto suggerisce il solipsismo metodologico delle scienze cognitive, è originariamente pubblica o collettiva. *Politica*: dal modo di intendere il processo di individuazione dipende in larga misura la consistenza del concetto di “moltitudine”. Quest'ultima è una rete di singolarità che, invece di convergere nell'unità posticcia dello Stato, perdurano come tali proprio perché fanno valere sempre di nuovo, nelle forme di vita e nello spazio-tempo della produzione sociale, la realtà preindividuale che hanno alle spalle, ossia il Comune da cui derivano. Sono due, a mia conoscenza, i pensatori che, prediligendo il tema dell'individuazione, hanno finito con l'occuparsi soprattutto della “natura comune”, dei suoi caratteri e del suo statuto: Duns Scoto e Gilbert Simondon. In questa loro deriva – cercando le Indie, ci si imbatte nelle Americhe vi è una sorta di istruttiva necessità. Per giustificare l'accostamento, basterebbe dire: entrambi i filosofi hanno polemizzato con il modo consueto di intendere il *principium individuationis*, e soprattutto con la sua riduzione a questione circoscritta, priva di vere conseguenze sull'ontologia generale. E si potrebbe aggiungere: la riflessione di Simondon sulla “realtà preindividuale”, al pari di ogni movimento del pensiero che determini una situazione inedita, consente di leggere altrimenti certi autori del passato, ovvero crea i propri predecessori. Tuttavia, se ci si limitasse a questo, si tratterebbe solo di un gioco erudito: e a me, lo confesso, manca sia la voglia di giocare che l'erudizione. Rilevare alcune decisive assonanze tra le tesi di Simondon e quelle di Scoto è piuttosto un tentativo di mettere a fuoco un modello *teorico* né strettamente “simondoniano” né strettamente “scotiano” – per decifrare il rapporto Comune-Singolare e, quindi, il modo di essere della moltitudine contemporanea.

Questi appunti (altro non sono, in verità) concernono i seguenti temi: 1) la critica che Scoto e Simondon rivolgono a quanti reputano che la coppia materiaforma, ossia l'ilomorfismo, possa rendere ragione del processo di individuazione; 2) lo scarto che separa la nozione di “universale”

da quella di “comune”, e la conseguente esigenza di precisare lo statuto ontologico e logico del “comune” senza utilizzare di soppiatto categorie correlate all’“universale”; 3) il rapporto paradossale, perché a un tempo aggiuntivo e difettivo, che l’individuo individuato intrattiene con la “natura comune”; 4) la questione angelica (gli angeli sono o no individui?), che ha garantito a Scoto una fama folcloristica nei manuali del liceo, riesaminata alla luce dei concetti simondoniani di “transindividualità” e “individuazione collettiva”. Limite al minimo le fonti bibliografiche. Per quel che riguarda Simondon, utilizzo, qui, *L’individuation psychique et collective* (Paris, Aubier, 1989), e la monografia di Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité* (Paris, Puf, 1999). Di Duns Scoto tengo presente, qui, soltanto la *Ordinatio* II, dist. 3, parte prima, tradotta in francese da Gérard Sondag col titolo *Le principe d’individuation* (Paris, Vrin, 1992). Sondag è anche autore di un ammirevole saggio introduttivo cui non mancherò di ricorrere.

1. Miseria dell’ilomorfismo

Benché talvolta non possano evitare di utilizzarla, sia Duns Scoto che Gilbert Simondon manifestano la più viva diffidenza nei confronti dell’espressione “principio di individuazione”. Essa è ingannevole, a loro giudizio, perché lascia credere che l’individuazione sia dovuta a un fattore particolare (il fatidico “principio”, appunto), isolabile ed estrapolabile in quanto tale. Ma così non è. Scoto dedica gran parte della *Ordinatio* II, 3, 1 a vagliare, e poi a scartare l’uno dopo l’altro, i possibili candidati al rango di “principio”: quantità, qualità, spazio, tempo ecc. Inutile cercare un aspetto della realtà capace, di per sé, di garantire la singolarità di un ente. Tutti gli aspetti della realtà, compresi gli accidenti più labili e casuali, sono ancora *comuni*: ciascuno di essi è passibile di individuazione, nessuno di essi può produrla. È del tutto illusorio supporre, per esempio, che la singolarità derivi dall’esistenza o dall’indivisibilità: ciò che esiste (o risulta indivisibile) è un essere singolare, ma non è certo l’esistenza (o l’indivisibilità) a far di esso il singolo che è. Per Simondon (1989: 11), «ce qui est un postulat dans la recherche du principe d’individuation, c’est que l’individuation ait un principe». L’errore capitale di questo postulato consiste nell’assegnare all’individuo costituito un primato ontologico, procedendo poi a ritroso alla ricerca del suo preteso elemento germinale. In tal modo, anziché spiegare l’individuo a partire dal Comune, si spiega il Comune a partire dall’individuo. Per correggere questa tendenza fallace, è necessario porre al centro dell’indagine l’essere preindividuale, privo di unità numerica e, quindi, mai riducibile a un elemento definito: «l’individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l’être qui

suppose comme elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle» (*ivi*, 12).

Criticare l'idea che l'individuazione abbia un "principio" significa regolare i conti con la coppia materia/forma. Soprattutto a essa, infatti, è stato imputato l'onere di trasformare una natura comune in un ente singolare (l'"umanità" in "questo uomo", per esempio). Per Simondon, l'ilmorfismo è una rete dalle maglie troppo larghe: indica tutt'al più certe condizioni di sfondo dell'individuazione, senza però fornire alcuna delucidazione sull'operazione in cui essa consiste: «on n'assiste pas à l'ontogénèse parce qu'on se place toujours avant cette prise de forme qui est l'ontogénèse; le principe d'individuation n'est pas donc saisi dans l'individuation même comme opération, mais dans ce dont cette opération a besoin pour pouvoir exister, à savoir une matière et une forme» (*ivi*, p. 11). Per Scotto, né la materia né la forma e neanche il loro composto individuano, costituendo piuttosto l'ambito in cui l'individuazione deve compiersi. «L'entité individuelle n'est ni forme ni matière ni composition en tant que chacune de celles-ci est une nature [commune]. Elle est la réalité ultime de l'être qui est matière, ou qui est forme, ou qui est composition, de sorte que tout ce qui est commun et cependant déterminable peut toujours être distingué» (*Ordinatio* II, 3, § 188; trad. fr. 176).

Scoto si propone di confutare, in particolare, la tesi aristotelicotomista secondo la quale alla sola materia spetterebbe il compito di individuare, mentre alla forma sarebbe riservato il monopolio esclusivo della "natura comune". La confutazione ha luogo mediante un celebre esperimento mentale: gli angeli, per definizione sprovvisti di un corpo materiale, sono essi pure singolarità distinte, o coincidono senza residui con la specie? Scotto ci rammenta anzitutto che, contrariamente a quanto sostengono i suoi denigratori, anche la materia è comune, ossia ha una *quidditas*: sicché, la sua presenza non assicura l'individuazione e la sua mancanza non la pregiudica. In secondo luogo, egli osserva che la forma, al pari di ogni altra "natura comune", è soggetta già di per sé, senza bisogno di interventi estrinseci, a quel processo di attualizzazione che dà luogo a una pluralità di individui inconfondibili: «J'affirme donc qu'en fonction de la réalité par laquelle elle est une nature, toute nature [...] est potentielle par rapport à la réalité par laquelle elle est 'cette nature' e que, par suite, elle peut-être 'celle-ci'» (*ivi*, § 237; trad. fr. 196). La moltitudine angelica è una moltitudine di individui individuati: ciascuno di essi è una "determinazione ultima" del Comune, nessuno di essi lo racchiude in sé per intero.

L'esperimento mentale di Scotto (equiparabile forse, in termini simondoniani, alla difesa di una "individuazione psichica" ulteriore e peculiare rispetto a quella "fisica") può essere riformulato con la più grande serietà

in riferimento alla situazione contemporanea. Il lavoro vivo postfordista ha per materia prima e strumento di produzione il pensiero verbale, la capacità di apprendere e comunicare, l'immaginazione, insomma le facoltà distintive della mente umana. Il lavoro vivo incarna, dunque, il *general intellect* o "cervello sociale" di cui ha parlato Marx come del «principale pilastro della produzione e della ricchezza». Il *general intellect* non coincide più, oggi, con il capitale fisso, ossia con il sapere rappreso nel sistema di macchine, ma fa tutt'uno con la cooperazione linguistica di una moltitudine di soggetti viventi. Tutto questo è ormai abbastanza ovvio. Meno ovvio, ma legittimo, è far echeggiare proprio qui il quesito scotiano: i lavoratori cognitivi, condividendo quella "natura comune" che è il *general intellect*, sono dei singoli assolutamente distinti, o, per quel che riguarda il loro essere "cognitivi" e "immateriali", non v'è differenza tra specie e individuo? Alcuni sostengono che la moltitudine postfordista è costituita da individui irripetibili proprio e soltanto perché ciascuno di essi dispone di un corpo materiale. Così, però, si resta fin troppo fedeli al criterio propugnato da Tommaso d'Aquino nel *De ente et essentia*: la materia come unico *principium individuationis*. Una soluzione del genere è piena di inconvenienti. Si assume, infatti, che il Comune si collochi agli antipodi della individuazione, anziché esserne il terreno propizio. I lavoratori cognitivi non sarebbero singoli *in quanto* cognitivi, ma oltre e indipendentemente da questo fatto. Sicché, a rigor di termini, non vi sarebbero *molti* lavoratori cognitivi, ma un *solo* lavoratore cognitivo/specie, esemplificato da numerosi enti tra loro identici. Vi sono ottimi motivi, logici e politici, per ipotizzare invece «qu'il est parfaitement possible qu'il y ait une pluralité d'anges dans la même espèce» (*ivi*, § 227; trad. fr. 193), ossia che è perfettamente possibile che la "natura comune" – nel nostro caso: l'essere tutti espressioni del *general intellect* abbia la sua "attualità ultima" in una moltitudine di singolarità distinte.

2. L'opposizione di Comune e Universale

Chi voglia pensare sul serio il Singolare deve mettere le tende presso il Comune: quel Comune che Scotto chiama "natura" e Simondon "preindividuale". L'individualità in quanto tale è una categoria generalissima e indeterminata, l'esatto contrario dell'individuazione. Se si considerano due individui senza far riferimento al Comune, si è costretti a concludere che sono entrambi un 'uno', un 'questo', un 'io': ovvero che sono indistinguibili, proprio come i cittadini che vanno a votare. Al di fuori del Comune, vi è *identità*, non *singularità*. L'identità è riflessiva (A è A) e solipsistica (A è irrelato a B): ogni ente è e resta se stesso, senza intrattenere rapporti di

sorta con qualsiasi altro ente. Tutt'al contrario, la singolarità scaturisce dalla preliminare condivisione di una realtà preindividuale: X e Y sono individui individuati soltanto perché configurano diversamente ciò che hanno in comune.

Per comprendere l'intima giuntura tra Singolare e Comune, occorre però rilevare lo iato che divide il Comune dall'Universale. L'inclinazione a utilizzare i due termini come sinonimi quasi equivalenti fa sì che la partita dell'individuazione sia persa prima ancora di cominciare. Il Comune si contrappone all'Universale tanto dal punto di vista logico, quanto da quello ontologico. Precisare con cura questo duplice discrimine è, forse, un compito eminente della filosofia prossima ventura (nonché il punto di onore dei movimenti politici più radicali del presente). Mi limito, qui, ad annotare stenograficamente gli argomenti di Scoto e di Simondon che sembrano giustificare l'inferenza a prima vista bizzarra "se Comune, allora non Universale". In luogo del rapporto di *inclusione* nell'Universale dell'individuo già costituito, i due autori mettono l'accento sul rapporto di preliminare *appartenenza* al Comune dell'individuo in via di individuazione. Per Scoto, il Comune è «inférieur à l'unité numerique» (*Ordinatio* II, 3, § 8; trad. fr. 89); per Simondon, «l'être préindividuel est un être qui est plus qu'une unité» (SIMONDON 1989: 13). Ora, solo ciò che esula dall'unità numerica «est compatible sans contradiction avec la multiplicité» (*Ordinatio* II, 3, § 9; trad. fr. 90); solo esso, dice Scoto, è condivisibile e comunicabile, ossia «peut se trouver chez un autre sujet que celui chez qui il se trouve» (*ibid.*). Muriel Combes osserva che, per Simondon, «c'est seulement en fonction d'un être préindividuel compris comme 'plus qu'un', c'est-à-dire comme système métastable chargé de potentiels, qu'il devient donc possible de penser la formation d'êtres individués» (COMBES 1999: 13). Si noti il plurale: *êtres individués*. Se non fosse *plus qu'un*, il Comune non potrebbe inerire simultaneamente a *molti* individui: ma poiché non è concepibile l'individuazione di un individuo solo (come distinguere, in tal caso, il singolo esemplare dalla specie?), non vi sarebbe affatto un processo di individuazione e neanche, a rigore, qualcosa di comune. È questo il primo, fondamentale punto di divergenza rispetto all'Universale: quest'ultimo, infatti, è sempre dotato di unità numerica. O meglio: l'Universale è il modo in cui la mente assegna surrettiziamente una unità numerica al Comune. I concetti 'bello', 'intelligente', 'uomo' etc. immettono il preindividuale nell'ambito della realtà individuata. I predicati universali non danno conto della "natura comune" che precede e rende possibile l'individuazione, ma si limitano ad astrarre certe caratteristiche che ricorrono uniformemente negli enti già individuati.

Il Comune è una realtà indipendente dall'intelletto: esiste anche quando non è rappresentato. L'Universale, invece, è un prodotto del pensiero

verbale, un ens rationis la cui unica dimora è l'intelletto. Scoto: «J'affirme encore que [...] il y a dans les choses, indépendamment de toute opération de l'intellect, une unité qui est inférieure à l'unité numérique, c'est-à-dire l'unité propre au singulier, et qui est néanmoins réelle; cette 'unité' est l'unité propre à une nature [commune]» (*Ordinatio* II, 3, § 30; trad. fr. 98). Allo stesso modo, per Simondon, il "preindividuale", lungi dall'essere una costruzione mentale, è la realtà da cui la stessa mente discende e dipende: «l'individu a conscience de ce fait d'être lié à une réalité qui est en sus de lui-même comme être individué» (SIMONDON 1989: 194).

Sotto il profilo gnoseologico, si dovrebbe parlare dunque di un *realismo del Comune* e di un *nominalismo dell'Universale*. Il Comune, inferiore all'unità numerica, è presente in sé e per sé in una molteplicità di soggetti singolari. L'Universale, sussistendo soltanto nell'intelletto, non è invece reperibile presso l'uno o l'altro dei soggetti singolari cui può essere attribuito. Il Comune – per esempio, la "natura umana" o il *general intellect* – non è un predicato degli individui Giacomo, Luisa etc., ma ciò da cui procede la stessa individuazione di Giacomo, Luisa etc. in quanto enti distinti ai quali converranno, poi, i più diversi predicati. Viceversa, l'universale – per esempio, il concetto di 'uomo' o quello di 'intelligenza' – è un predicato che si addice a individui già individuati, senza però godere di una realtà sua propria presso nessuno di essi. Il Comune è *in re*, l'Universale *de re*. O, come scrive lapidariamente Sondag nel suo commento a Scoto, «une nature [commune] est individuabile et nonprédicable, un concept est prédicable et non-individuable» (SONDAG 1992: 36). È il *realismo del Comune* che spinge Simondon a ipotizzare provocatoriamente una *ontologie précritique*: vale a dire una ontologia che, considerando le stesse categorie trascendentali kantiane un risultato tardivo del processo di individuazione, valorizzi l'esistenza effettiva di una realtà preindividuale (e antepredicativa). «Il faut intégrer au domaine de l'examen philosophique l'ontogénèse, au lieu de considérer l'être individué comme absolument premier. Cette intégration permettrait [...] aussi de refuser une classification des êtres en genres qui ne correspond pas à leur génèse, mais à une connaissance prise après la génèse» (SIMONDON 1989: 206). Il Comune, al cui interno non è dato ancora distinguere tra soggetti e predicati, è, per così dire, la condizione di possibilità extramentale delle categorie *a priori* di cui si giova la mente. Poiché è predicabile e dotato di unità numerica, l'Universale è sottoposto ai principi di identità e del terzo escluso: Giovanni è uomo o non-uomo, altra possibilità non si dà. In quanto manca di unità numerica e non è predicabile, il Comune non soggiace al principio di identità e a quello del terzo escluso: la "natura umana" è e non è l'individuo individuato Giovanni; il *general intellect* è e non è un certo singolo lavoratore cognitivo. Scrive Scoto: «s'il est vrai

que la nature de x, qui est réellement présente chez x, peut très bien être présente chez un autre singulier, on ne peut véritablement pas dire que ‘x est la nature de x’» (*Ordinatio* II, 3, § 37; trad. fr. 102). E Simondon: «Pour penser l’individuation, il faut considérer l’être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, audessus du niveau de l’unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé au moyen du principe du tiers exclu; l’être concret, ou être complet, c’est-à-dire l’être préindividuel, est un être qui est plus qu’une unité. L’unité, caractéristique de l’être individué, et l’identité, autorisant l’usage du principe du tiers exclu, ne s’appliquent pas à l’être préindividuel [...]; l’unité et l’identité ne s’appliquent qu’à une des phases de l’être, postérieure à l’opération d’individuation» (SIMONDON 1989: 13-14).

L’eterogeneità logica e ontologica che separa il Comune dall’Universale si presenta, oggi, come alternativa politica tra Moltitudine e Stato. I singoli che compongono la moltitudine postfordista esibiscono una “natura comune” quale proprio reale (e inseparabile) presupposto: esibiscono per intero, dunque, il processo di individuazione di cui sono l’esito estremo. Che lo si chiami *general intellect* o cooperazione linguistica, questo presupposto comune è sul punto di erompere in primo piano come inedito principio costituzionale, soviet del lavoro cognitivo, democrazia nonrappresentativa. Lo Stato, che alla moltitudine si contrappone, non fa che trasporre il Comune in un insieme di requisiti universali, di cui solo esso è il legittimo detentore. Lo Stato postfordista assicura una sorta di posticcia realtà politicomilitare a quell’*ens rationis* che l’Universale, come tale, è. La democrazia rappresentativa e gli apparati amministrativi operano la sostituzione sistematica del Comune, individuabile ma nonpredicabile, con l’Universale, predicabile ma nonindividuabile.

3. *L’individuazione: surplus e deficit*

La differenza tra Comune e Singolare può essere paragonata a buon diritto alla differenza tra potenza e atto. Scrive Scoto: «la réalité de l’individu est, pour ainsi dire, un acte qui détermine la réalité de l’espèce, laquelle est, pour ainsi dire, possible et potentielle» (*Ordinatio* II, 3, § 180; trad. fr. 172). Il Singolare non si distingue dal Comune per il possesso di qualche qualità supplementare, ma perché determina in una guisa contingente e irripetibile tutte le qualità già comprese in quello. Il Singolare è la “realtà ultima” del Comune, così come l’atto è la realtà ultima della potenza. L’analogia tra la coppia potenza/atto e la coppia preindividuale/individuo affiora spesso anche in Simondon: «On pourrait nom-

mer nature cette réalité préindividuelle que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot de *nature* la signification que le philosophe présocratique y mettaient: [...] la nature est *réalité du possible*, sous les espèces de cet *apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée» (SIMONDON 1989: 196). E Muriel Combes precisa: «Avant toute individuation, l'être peut être compris comme un système qui contient une énergie potentielle. Bien qu'existant en acte au sein du système, cette énergie est dite potentielle car elle nécessite pour se structurer, c'est-à-dire pour s'actualiser selon des structures, une transformation du système» (COMBES 1999: 11). Non dipendendo da alcun fattore o "principio" particolare, l'individuazione è, sia in Scoto che Simondon, una individuazione modale: consiste unicamente, cioè, nel passaggio da un modo di essere a un altro.

L'accezione modale di individuazione, in base alla quale il Comune è Singolarità-in-potenza e la Singolarità è Comune-in-atto, rende plausibili due asserzioni che, a prima vista, potrebbero sembrare stridenti o addirittura contraddittorie. Eccole: (a) *l'individuo aggiunge qualcosa di positivo alla natura comune*; (b) *l'individuo non esaurisce in sé la perfezione della natura comune*. Se prese assieme, le due asserzioni dicono: un individuo è, al tempo stesso, più e meno della specie (mentre non è mai equiparabile a essa). Com'è possibile una eccedenza che, per altro verso, costituisce una deficienza? L'apparente incompatibilità delle due asserzioni viene meno non appena si consideri che il "più" e il "meno" hanno una sola e identica radice: il Singolare come atto. L'individuo aggiunge alla "natura comune" (*general intellect*, facoltà di linguaggio, mobilità dei migranti etc.) il modo d'essere della "attualità ultima". Questo modo d'essere, a differenza della forma o della materia, si manifesta soltanto in una singolarità distinta: sicché bisogna concludere che "questo uomo" contingente è più della "natura umana". Ma il Singolare, sempre per il fatto di essere una "attualità ultima", resta anche al di sotto del Comune. L'individuo individuato non compendia in sé la perfezione insita nella "natura comune" perché non è che una delle tante sue possibili determinazioni. Nessun singolo può esibire il Comune in quanto tale, dato che quest'ultimo comprende, come suo tratto essenziale, la comunicabilità e la condivisibilità, ossia la relazione tra *molti* singoli. Ogni lavoratore cognitivo aggiunge qualcosa al *general intellect*, ma non ne rappresenta per intero la potenza, quella potenza che invece si dà a vedere nell'agire di concerto di una moltitudine.

Un rapido cenno ad alcuni corollari desumibili dalle due asserzioni fondamentali. Ripetiamola prima: l'individuo aggiunge qualcosa alla natura comune. Ciò significa che la singolarità non è il mero residuo di una serie infinita di opposizioni e delimitazioni. Secondo Scoto, "questo uomo"

non è un singolo perché è distinto da tutti gli altri individui, ma è distinto da tutti gli altri individui «par quelque chose en lui de positif» (*Ordinatio* II, 3, § 49; trad. fr. 109). Che la si chiami “attualità ultima” (con Scoto) o “risoluzione di uno stato metastabile carico di potenziali” (con Simondon), questa *positività* del Singolare contrasta con il modello negativodifferenziale di individuazione prevalso nelle scienze umane influenzate dallo strutturalismo. Gérard Sondag osserva che la posizione di Scoto offre qualche buona ragione per revocare in dubbio la celebre tesi di Ferdinand de Saussure, secondo la quale nella lingua ogni singolo elemento è definito soltanto dalla sua noncoincidenza con il resto: «on ne peut pas soutenir qu’à l’intérieur d’un système constitué ses éléments se définissent seulement par leurs différences mutuelles, ou que ces différences réciproques sont la condition suffisante de leur individualité – théorie qui pourtant a pu passer pour convaincante, pendant quelques dizaines d’années, dans un grand nombre de recherches dans les sciences de l’homme et dans celles du langage (les premières prenant souvent modèle sur les dernières)» (SONDAG 1992: 43).

La seconda asserzione fondamentale recita: *l’individuo non esaurisce in sé la perfezione della natura comune*. A mo’ di corollario, si potrebbe dire: il processo di individuazione, che fa di un animale umano una singolarità irripetibile, è sempre circoscritto e parziale; anzi, inconcludibile per definizione. Per Simondon, il “soggetto” travalica i limiti dell’“individuo”, giacché comprende in sé, quale sua componente ineliminabile, una quota di realtà preindividuale, ricca di potenziali, instabile. Questa realtà preindividuale coesiste durevolmente con l’Io singolare, senza però mai lasciarsi assimilare a esso. Dispone dunque di sue proprie espressioni autonome. Dal preindividuale sorge l’esperienza collettiva: la quale, per Simondon, non consiste in una convergenza tra molti individui individuati, ma nei diversi modi in cui si estrinseca ciò che in ogni mente non è passibile di individuazione. «Ce n’est pas véritablement en tant qu’individus que les êtres sont rattachés les uns aux autres dans le collectif, mais en tant que sujets, c’est à dire en tant qu’êtres qui contiennent du préindividuel» (SIMONDON 1989: 20-45). Come si è detto, la perfezione della natura comune si manifesta soltanto nella interazione tra singoli, senza appartenere a nessuno di essi in particolare. La preposizione “tra”, di solito utilizzata con noncuranza, è quanto di meglio offre il linguaggio ordinario per indicare ciò che, pur esistendo realmente al di fuori della mente, è però «inférieur à l’unité numérique». Il “tra” designa l’ambito della cooperazione produttiva e del conflitto politico. Nel “tra” il Comune mostra il suo secondo volto: oltre che preindividuale, esso è transindividuale; non solo sfondo indifferenziato, ma anche sfera pubblica della moltitudine.

4. *L'angelo e il lavoratore cognitivo come individus de groupe*

Torniamo infine agli angeli. Per Scotto, nonostante difettino di un corpo materiale, essi sono singolarità distinte. Altrimenti, egli dice, bisognerebbe concludere che «du seul fait qu'il est dépourvu de matière, un individu quelconque enfermait en lui-même la perfection tout entière de l'espèce» (*Ordinatio* II, 3, § 249; trad. fr. 202): il che, si è visto, è un errore plateale. Un discorso analogo vale per i lavoratori cognitivi, la cui "natura comune" è il *general intellect*. Costoro, in quanto "attualità ultime" del cervello sociale, sono individui individuati. Ma lo sono, si badi, anche senza considerare i corpi desideranti che, non essendo angeli, certamente posseggono. L'individuazione dei lavoratori cognitivi deve riguardare, in primo luogo, il loro essere cognitivi. Ogni altra ipotesi è chiacchiera petulante.

Ciò detto e ripetuto, chiediamoci però se la "questione angelica" (e quella, parallela, del rapporto *general intellect*/moltitudine) non si presti anche a una diversa interpretazione. Una volta ammesso senza patemi d'animo che la mancanza di materia non impedisce l'individuazione, resta tuttavia invincibile l'impressione che, nel caso degli angeli, vi sia una anomala prossimità del Singolare al Comune. È pressoché impossibile pensare *questo* angelo particolare al di fuori dell'insieme coeso di cui è parte: schiere, troni, dominazioni etc. Il singolo cherubino, pur dotato senza alcun dubbio di unità numerica, sembra non essersi lasciato alle spalle l'essere preindividuale che, *inférieur à l'unité numérique*, lo connette a tutti i suoi simili. È, sì, una "attualità ultima", ma, bisogna aggiungere, una attualità che, con un movimento riflessivo, esibisce in sé lo stesso rapporto potenzaatto; è, sì, una singolarità, ma una singolarità che ostenta apertamente il passaggio dal Comune al Singolare. La tesi tomista, secondo la quale gli angeli non sarebbero soggetti a individuazione, è solo un modo errato di registrare questa situazione paradossale. Confutare l'errore non esime, però, dal fare i conti con il paradosso.

Tanto per gli angeli di Scotto che per gli odierni lavoratori cognitivi, essi pure caratterizzati da una sorta di bizzarra giustapposizione di Singolare e Comune, risultano illuminanti le riflessioni di Simondon sulla "individuazione collettiva". Di che si tratta? La quota di realtà preindividuale, che perdura irrisolta presso ogni singolo soggetto, esige un ulteriore processo di individuazione, che però, ecco il punto, non può avvenire *in interiore homine*, cioè all'interno della mente, ma soltanto nella relazione *tra* molte menti. Questa seconda individuazione dà luogo, per l'appunto, al collettivo. Opponendosi a un buon numero di superstizioni filosofico-politiche, Simondon reputa che il collettivo non attenui la singolarità, ma la affini e la potenzi. Il collettivo è l'ambito in cui il *pre*-individuale si converte in *trans*-individuale. E l'individuo psichico, individuandosi di nuovo

nel collettivo transindividuale, diventa un *individu de groupe*. Scrive Simondon: «Il n'est donc pas juste de parler de l'influence du groupe sur l'individu; en fait, le groupe n'est pas fait d'individus réunis en groupe par certains liens, mais d'individus groupés; d'*individus de groupe*. Les individus sont individus de groupe comme le groupe est groupe d'individus. [...] le groupe n'est pas non plus réalité interindividuelle, mais complètement d'individuation à vaste échelle réunissant une pluralité d'individus» (SIMONDON 1989: 18-45).

È alla luce di queste considerazioni che bisogna riformulare la “questione angelica”. Sia gli angeli che i lavoratori cognitivi si presentano come *individus de groupe*. In entrambi i casi, cioè, si ha la concomitanza e l'intreccio inestricabile di due individuazioni: la “psichica” e la “collettiva”. L'anomala prossimità del Singolare al Comune si spiega con il primato dell'esperienza transindividuale nella vita di ogni individuo individuato. Il lavoratore cognitivo, “attualità ultima” del *general intellect*, rispecchia nella sua singolarità contingente il “tra” in cui hanno luogo le relazioni tra molti lavoratori cognitivi. Al pari dell'angelo, egli è un individuo positivamente distinto che, però, non si lascia pensare al di fuori dell'insieme cui appartiene. Si badi: è proprio la positiva distinzione di *questo* lavoratore cognitivo che resterebbe negletta, se non si puntasse lo sguardo sull'agire di concerto cui partecipa, sulla cooperazione produttiva e politica che lo include, sulla realtà transindividuale che gli compete (e che, in lui, acquista una tonalità intima e inconfondibile).

BIBLIOGRAFIA

COMBES, Muriel, 1999

Simondon. Individu et collectivité, Paris, Puf

DUNS SCOT, Jean, 1992

Le principe d'individuation (*Ordinatio* II, 3, première partie), introduction, traduction et notes par Gérard Sondag, Paris, Vrin

SIMONDON, Gilbert, 1989

L'individuation psychique et collective, Paris, Aubier; trad. it. (in preparazione), *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001

SONDAG, Gérard, 1992

Introduction à DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, cit., 7-84

