

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXVI, luglio-dicembre 2008, quinta serie, n. 12

SOMMARIO

Fabio Minazzi, *Sei anni di attività e una pausa di riflessione*

STUDI

GILBERT SIMONDON FILOSOFO DELLE TECNICHE

a cura di Giovanni Carrozzini

Giovanni Carrozzini, *Prefazione*

Gilbert Simondon, *Cultura e tecnica*

Gilbert Simondon, *Il relè amplificatore*

Vincent Bontems, *L'amplificazione secondo Simondon*

Giovanni Carrozzini, *Per una nuova "filosofia dell'uomo". Dalla critica alla modernità alla culture technique*

Paul Dumouchel, *Sul modo d'esistenza degli strumenti scientifici: la conoscenza oggetto*

Fulvio Papi, *Sull'oggetto tecnico*

Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon e la questione etica*

Jean-Yves Chateau, *La teoria dell'immaginazione di Gilbert Simondon nel Corso del 1965-66 dal titolo Imagination et invention*

Didier Debaise, *La filosofia relazionale di Simondon*

Ludovic Duhem, *Simondon e la questione estetica*

Fabio Minazzi, *Sul concetto di trasduttività in Gilbert Simondon e il suo valore epistemico*

Vittorio Morfino, *Simondon e il transindividuale*

Maurice Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*

Maurice Mouillaud, *Variazioni sul Cadre*

Luca Pinzolo, *Attraversati dagli affetti. Dal pathos-con alla comunità affettiva. Michel Henry e Gilbert Simondon*

INEDITI

Giovanni Carrozzini, *Introduzione a Entretien avec M. Jean Le Moyne et M. Gilbert Simondon (30 avril 1971)*

Georges Charbonnier - Jean Le Moyne, *Gilbert Simondon, Entretien avec M. Jean Le Moyne e M. Gilbert Simondon (30 aprile 1971)*, a cura di Giovanni Carrozzini

NOTE E DISCUSSIONI

Gabriella Sava, *La psicologia fisiologica nei primi congressi internazionali di psicologia*

Fabio Minazzi, *Il problema epistemologico della distinzione tra storia e scienza*

CRONACHE

Elisabetta Scolozzi, *Einführung in die Kritik der reinen Vernunft, IV Transzendente Dialektik*

RECENSIONI

Benedetto Croce - Giovanni Vailati, *Carteggio (1899 - 1905)*, a cura di Cinzia Rizza (Fabio Minazzi).

Felice Luigi Burdino, *Diario partigiano* (Fabio Minazzi)

Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique* (Giovanni Carrozzini)

Didier Debaise, *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead* (Giovanni Carrozzini)

Bernard Stiegler, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems* (Giovanni Carrozzini).

Roberto Saviano, *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra* (Fabio Minazzi)

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

STRUMENTI BIBLIOGRAFICI

Giovanni Carrozzini, *Bio-bibliografia di Gilbert Simondon*

Vincent Bontems, *Su alcuni inediti di Gilbert Simondon*

Brigida Bonghi, *L'arma della critica di Fabio Minazzi: bibliografia degli scritti dal 1984 al 2008*

INDICE DELL'ANNATA XXXVI (anno 2008)

Sei anni di attività e una pausa di riflessione

«“Non omnis moriar” è in certa misura vero, a patto però di poter emancipare questo giudizio dalla prima persona; a sopravvivere a sé medesimo, infatti, non è più l'individuo ed è a malapena il soggetto, ciò che sopravvive all'hic et nunc dell'individuo contenuto nel soggetto è la carica di natura associata al soggetto, trasformatosi in un significato integrato nel collettivo. La sola possibilità per l'individuo, o piuttosto per il soggetto, di sopravvivere in qualche modo a se stesso è di diventare significato, di far sì che qualcosa di sé divenga un significato. Per il soggetto, resta una prospettiva ben poco soddisfacente, giacché la scoperta dei significati e del collettivo è dominata dal caso. Il soggetto può sopravvivere a se stesso quasi solo come informazione all'interno del collettivo generalizzato; partecipando all'individuazione collettiva, il soggetto infonde qualcosa di sé (qualcosa che non è l'individualità) in una realtà più stabile. È mediante la natura associata che vi è contatto con l'essere. Questo contatto è informazione».

Così scrive Gilbert Simondon, che mi piace richiamare proprio in apertura di un fascicolo monografico come questo espressamente consacrato all'analisi del suo pensiero, con il quale la nostra rivista tiene peraltro fede ad un'intenzione e ad una promessa programmatica, dichiarata fin dal primo numero della quinta serie, quando nella premessa editoriale ci si richiamava, in modo del tutto esplicito, all'importanza strategica decisiva connessa con una seria ed approfondita riflessione filosofica sul problema delle tecniche. Ma per ritornare ora al passo simondoniano testé richiamato, occorre anche tener presente che certamente, in questa sua riflessione, tratta dal volume *L'individuation psychique et collective*, Simondon si riferisce al singolo soggetto. Tuttavia, la sua conclusione – la sopravvivenza affidata al «diventare significato» e al suo conseguente collegarsi con l'informazione presente nel collettivo – può conservare un suo interesse anche quando si voglia parlare delle riviste e di un periodico come «Il Protagora» che proprio con questo suo dodicesimo numero conclude il suo sesto anno di esistenza nell'ambito della quinta serie. In questi sei anni sono stati pubblicati, regolarmente, dodici numeri, mettendo capo a più di duemila e cinquecento pagine stampate, cui si sono affiancati i sei volumi della collana «Saggi e documenti» che storicamente ha affiancato l'apparizione dei differenti

numeri della rivista, come era già successo perlomeno nel corso della serie storica de «Il Protagora», quella voluta e diretta dal suo fondatore, Bruno Widmar.

Ma ora, al di là dei dati meramente quantitativi, merita forse di essere ricordato che in questi sei anni «Il Protagora» ha saputo configurarsi come un laboratorio aperto di riflessione, di discussione e di sincero confronto culturale, storico e teorico. Non solo ha promosso differenti fascicoli miscelanei nei quali si sono affrontate le tematiche più diverse, ma la rivista si è anche impegnata in alcuni significativi numeri monografici con cui, di volta in volta, ha scandagliato problemi storici (come in quello dedicato al Sessantotto), decisive e intricate questioni culturali e istituzionali (come le possibili prospettive concernenti lo stato, invero assai problematico, dell'università contemporanea), né ha del resto ommesso di sollecitare la riflessione su importanti pensatori d'ambito filosofico e scientifico (con i fascicoli monografici consacrati, rispettivamente, ad un filosofo come Andrea Vasa oppure ad Albert Einstein, filosofo e metodologo), né ha trascurato importanti centenari (come quello di Ludovico Geymonat, oppure, ancora, quello di Antonio Banfi), mettendo quasi sempre a disposizione del lettore diversi ed interessanti inediti (in ordine di pubblicazione: di Giulio Preti, di Piero Martinetti, di Gilbert Simondon, di un autore medievale come Dietrich von Freiberg, di Antonio Banfi – in due diverse occasioni –, di Andrea Vasa, di Moritz Schlick, di Ludovico Geymonat e ancora di Simondon) avendo peraltro la capacità di sollevare una riflessione su autori poco noti e poco discussi, nonché anche su temi spesso ignorati (come accade con il presente fascicolo espressamente consacrato a Simondon e alla filosofia delle tecniche).

Guardando ora, retrospettivamente, al lavoro svolto in questi sei anni è ancora una riflessione simondoniana che, forse, ci aiuta a meglio intendere il suo preciso significato. Scrive infatti Simondon: «quando scomparire, l'individuo è annientato solo per quel che riguarda la sua interiorità; ma perché sia annientato oggettivamente, bisognerebbe supporre che anche l'ambiente si annienti. L'individuo continua a esistere, e perfino a essere attivo, come assenza rispetto all'ambiente. Morendo, esso diventa un anti-individuo: cambia di segno, ma persiste nell'essere, come un'assenza pur sempre individuale: il mondo è costituito dagli individui attualmente viventi, che sono reali, e anche dai "buchi di individualità", veri e propri individui negativi composti da un nocciolo di affettività e di emotività, che esistono come simboli. Nel momento della morte, l'attività di un individuo è incompiuta, e si può dire che resterà incompiuta finché sussisteranno esseri individuali capaci di rendere nuovamente attuale quella assenza attiva, seme di coscienza e di azione. Gli individui viventi hanno l'onere di mantenere nell'essere gli individui morti, in una perpetua nekusa (rito di evocazione dei morti). Il subconscio dei viventi è tutto intessuto del compito di mantenere nell'essere gli individui morti che esistono come assenza, come simboli speculari dei viventi».

In questo momento in cui scrivo non so ancora, con precisione, se anche «Il Protagora» della quinta serie cambierà infine di segno, pur persistendo nell'essere, trasformandosi in un anti-periodico: à la Simondon.

Certamente, malgrado l'intenso lavoro svolto, nonostante la costante crescita del nostro piccolo laboratorio di discussione (che in questi anni ha peraltro raccolto e ricevuto anche molto interessante, materiale e ha inoltre progettato diversi altri numeri monografici, dedicati, per esempio, al trascendentalismo di Immanuel Kant, al pensiero di Enzo Melandri, di Piero Martinetti e dello stesso Bruno Widmar) e quantunque, ancora, in questi anni non sia mai venuto meno l'importante e sempre gratificante aiuto di un cospicuo numero di abbonati, ebbene, pur a fronte di tutti questi dati, certamente non secondari, tuttavia attualmente la crisi dell'università italiana – e anche quella di Lecce, in particolare – ci induce ad un profondo ripensamento, alla luce del quale la presente serie andrà per ora “in sonno”, per una doverosa pausa di riflessione.

Pausa di riflessione dettata soprattutto dalla necessità, che si è fatta via via più urgente e improrogabile, di dover reperire sempre più fondi e aiuti esterni alla rivista, onde consentire la regolare pubblicazione dei singoli fascicoli. Se la quinta serie è invero nata, inizialmente, grazie soprattutto al generoso contributo di alcuni privati (in particolare della prof. ssa Alessandra Chiappano, in primis, e della famiglia del fondatore storico della rivista, nella persona della Signora Antonietta Caroli Widmar), successivamente ha poi trovato un importante, costante e significativo finanziamento istituzionale grazie al Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Ateneo salentino. Più recentemente, la difficile situazione economica dell'ateneo salentino, pur nel contesto del non facile momento vissuto dall'università italiana nel suo complesso, ha indotto a ridurre assai drasticamente questo supporto istituzionale che è stato allora variamente integrato con altre sponsorizzazioni. Ma queste ultime sono invero servite soprattutto ad aiutare, in modo indubbiamente positivo, una situazione sempre più precaria che non può ora essere comunque conservata in questa sua difficile precarietà, che ha peraltro costretto chi scrive a trasformarsi in una sorta di questuante francescano, onde consentire l'uscita ai singoli fascicoli de «Il Protagora». Per questa ragione, malgrado tutti i ricchi materiali a nostra disposizione, nonostante i differenti progetti e il costante appoggio che gli abbonati non ci hanno mai fatto mancare, in questa fase si preferisce sospendere senz'altro le pubblicazioni della rivista, onde poter ripensare complessivamente alla sua stessa fisionomia e al suo stesso progetto editoriale complessivo. Con la speranza, per dirla ancora una volta con un autore come Simondon, che l'«autocostituzione del soggetto mediante la sua stessa azione» valga anche per il nostro periodico, giacché questa “pausa di riflessione” vuole appunto sondare, se possibile, altre eventuali potenzialità e altre differenti progettualità, che consentano nuovamente al Protagora di riprendere il suo cammino e il suo percorso con rinnovato slancio e minor precarietà.

Lecce, novembre 2008

Fabio Minazzi

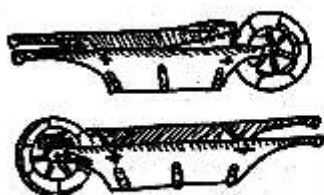


Gilbert Simondon
(Saint-Etienne 1924-Palaisseau 1989).

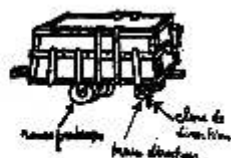
STUDI

GILBERT SIMONDON FILOSOFO DELLE TECNICHE

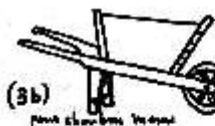
a cura di Giovanni Carrozzini



1- XIV^e siècle. Brevet (AGRICOLA 1556)



2- Wagonnet dit Chariot de mine (AGRICOLA, 1556)



(3b) pour charbonnerie



(3a) pour charbonnerie



3- XVI^e siècle. - Brevet pour charbonnerie



4- XVIII^e siècle. Wagonnet roulant sur rails de bois (Cosmographie universelle de Strasbourg DE L'ESTRE, Edition de Bâle, 1555)



5- XVIII^e siècle. Wagonnet roulant sur rails de bois (AGRICOLA p. 379)



6- XVIII^e siècle. Wagonnet roulant sur rails de bois (AGRICOLA).

Prefazione

Da circa vent'anni, in Francia, si constata un rinnovato interesse per la riflessione filosofica di Gilbert Simondon, pensatore poliedrico e pro-teiforme, le cui speculazioni, degne di essere iscritte a pieno titolo nel complesso quadro dell'epistemologia storica francese, hanno tuttavia attraversato un lungo, e non meno inspiegabile, periodo di totale indifferenza da parte degli specialisti di settore. Se infatti si può certo individuare una prima eco di questa meritevole riscoperta nel convegno organizzato nel 1992 da Gilles Châtelet, presso il Collège international de philosophie¹, a tutt'oggi è certo l'indefessa opera di diffusione della filosofia simondoniana promossa da Jean-Hugues Barthélémy e Vincent Bontems, tradottasi nell'organizzazione di due cicli di seminari, a testimoniare questa faticosa quanto pregevole impresa di riscoperta del pensiero di Simondon. A ciò s'affianchi pure il non meno rilevante progetto editoriale, finalizzato alla pubblicazione di alcuni suoi inediti, avviato, da quattro anni a questa parte, da Jean-Yves Chateau, curatore, fra gli altri volumi, della poderosa raccolta di scritti simondoniani dal titolo *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*².

L'immagine più nota e diffusa della filosofia simondoniana è senz'ombra di dubbio quella veicolata da Gilbert Hottois, nel suo ormai classico saggio dal titolo *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*³, cui pure occorrerebbe affiancare una visione complessiva e complessificata dei numerosi e non meno rilevanti aspetti del suo incedere speculativo, dacché risulta piuttosto limitativo e certo riduttivo assegnare a Simondon la sola definizione di "filosofo della tecnica e della tecnologia". Se è vero, come è vero, che l'inconcussa originalità delle sue indagini ri-

1 A tal proposito, cfr. il volume che raccoglie gli Atti del convegno, dal titolo AA.VV., *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994.

2 GILBERT SIMONDON, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean-Yves Chateau, Seuil, Paris 2005.

3 GILBERT HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993.

siede nell'opera dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*⁴, reputato a tutt'oggi un vero e proprio classico della filosofia della tecnologia, è ben vero altresì che la problematica filosofica che orientò e, per certi versi, giunse ad "ossessionare" la sua personalissima visione del mondo, permane senza esitazione alcuna, quella relativa alla risementizzazione del tradizionale concetto di individuo e di individualità.

Pensatore metafisico, ma non per questo meno attento ai progressi e ai traguardi delle scienze naturali e umane, Simondon dedicò alla suddetta questione la sua poderosa tesi di dottorato, discussa nel 1957 alla presenza – fra gli altri – di Georges Canguilhem, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite e Martial Guérault, dall'emblematico titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, di cui la succitata opera dedicata alla tecnologia costituiva il non meno rilevante complemento. La ripubblicazione del testo della suddetta tesi, corredato fra l'altro da un poderoso inedito dal titolo *Histoire de la notion d'individu*, da parte dell'editore francese Millon nel 2005⁵, ha consentito agli studiosi del pensiero simondoniano di possederne certo un quadro più completo e storicamente corretto.

A tutt'oggi, l'Italia, inscrivendosi a pieno titolo nel processo di riscoperta mondiale del pensatore francese, ha prodotto una traduzione – oggi alla sua seconda edizione – della seconda e della terza parte della tesi di dottorato di Simondon, dal titolo *L'individuation psychique et collective*, pubblicata in Francia nel 1989, data della morte del Nostro, ed oggi anche in Francia alla sua seconda edizione, curata pregevolmente dal filosofo Bernard Stiegler⁶. Oltre alla succitata traduzione, a cura di Paolo Virno⁷, occorre pure ricordare che la rivista «millepiani» ha dedicato, nel 2006, un'ampia sezione del numero 31 al pensiero di Simondon⁸, pubblicando peraltro la traduzione italiana di alcuni suoi articoli di incusso interesse filosofico. A ciò s'affianchi pure il numero della rivista franco-italiana «Chiasmi international» che, oltre alla pubblicazione di una breve sezione del succitato inedito dal titolo *Histoire de la notion d'individu*, ha promosso il confronto critico e ragionato fra specialisti di diversa formazione culturale attorno alla speculazione simondoniana⁹. In questo contesto, mi sia pure consentito ricordare il mio agile volume monografico dal titolo Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia,

4 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958 (1969², 1989³).

5 G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2005.

6 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Préface de Bernard Stiegler, Aubier, Paris 2007.

7 G. SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di Paolo Virno, Prefazione di Muriel Combes, Postfazione P. Virno, Deriveapprodi Roma 2001 (2006²).

8 AA.VV., *Gilbert Simondon*, David Lyon. Caosmos. Filosofia e tecnica nelle società di controllo, «millepiani», n. 31, 2006, pp. 8-160.

9 Cfr. «Chiasmi international», n. 7, 2005.

pubblicato dall'editore Manni nel 2006, con una densa Prefazione di Fabio Minazzi¹⁰. Sulla scorta di quanto sinora illustrato, si è dunque ritenuto opportuno cogliere la proposta del direttore de «Il Protagora», di dedicare alla riflessione di Simondon un numero monografico della succitata rivista, onde promuovere ulteriormente, anche in Italia, l'approfondimento critico e ragionato di alcune delle principali tesi articolate e sostenute dal pensatore francese. Suddetta proposta è stata entusiasticamente condivisa da numerosi specialisti francesi del pensiero simondoniano, nonché da alcuni filosofi e studiosi italiani, che hanno unanimemente inteso offrire i loro contributi per la realizzazione del presente progetto. In questo volume, sarà dunque possibile ottenere un sommario quanto denso quadro delle principali tematiche sviluppate dal Nostro, sulla scorta della lettura critica che ciascuno degli intervenuti al progetto ha ritenuto opportuno scandagliare. Gli articoli redatti dagli anzidetti studiosi francesi sono stati tutti tradotti dallo scrivente, onde consentire al pubblico italiano una migliore fruizione delle loro puntuali disamine critiche della speculazione simondoniana.

* * *

Nel presente numero monografico, si è deciso di pubblicare gli articoli seguendo un preciso ordine concettuale: in accordo con la suddetta scelta, si è pertanto organizzata la sezione degli Studi con alcuni contributi dedicati alla filosofia della tecnica e della tecnologia simondoniana, affiancati da alcuni saggi consacrati alla riflessione metafisica, etica ed estetica di Simondon. Gli articoli che completano l'anzidetta sezione sono infine riservati a proficui e non meno documentati confronti fra la speculazione simondoniana e quella di alcuni dei più significativi rappresentanti delle maggiori correnti filosofiche del secolo XX.

In apertura del presente numero monografico, si pubblicano le traduzioni italiane dei saggi simondoniani *Le relais amplificateur* e *Culture et technique*, apparsi rispettivamente nel 1979 nel volume che raccoglie gli Atti del secondo Colloquio sulla Meccanologia, tenutosi presso il Centre culturel canadien il 21 e 22 marzo del 1976 e nel 1965, sulla rivista francese «Morale et enseignement. Bulletin de l'Université libre de Bruxelles»¹¹.

Vincent Bontems, nel suo breve quanto analitico saggio dal titolo *L'amplification* secondo Simondon, ha ritenuto opportuno condurre un'indagine critica della riflessione simondoniana dedicata alla "scien-

10 GIOVANNI CARROZZINI, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'«ontologia dell'individuo» alla filosofia della tecnologia*, Prefazione di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2006. Per una bibliografia su Simondon, sia consentito rinviare alla mia *Bibliografia su Gilbert Simondon* in *idem*, pp. 249-52.

11 G. SIMONDON, *Le relais amplificateur*, in AA.VV., *Actes du deuxième colloque «La Mécanologie» du 21-22 mars 1976, organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979, pp. 135-43; ID., *Culture et technique*, «Morale et enseignement. Bulletin de l'Université libre de Bruxelles», XIV, n. 55-56, 1965, pp. 3-13.

za delle macchine”, o *Mécanologie*, secondo la definizione elaborata da Jacques Lafitte nel suo ormai classico saggio dal titolo *Réflexions sur la science des machines*¹². In vista del suddetto obiettivo, Bontems produce un pregevole commento dell'inedito simondoniano dal titolo *L'amplification dans le processus d'information*, affiancando la disamina critica del suddetto scritto a quella di alcuni articoli già noti al pubblico francese, quali, fra gli altri, *Le relais amplificateur*, di cui pure si pubblica la traduzione italiana nel presente numero. Bontems giunge a dimostrare l'indubbia rilevanza della nozione di amplificazione in seno al complesso quadro speculativo simondoniano, chiarendone la funzione paradigmatica, atta ad un impiego tutt'altro che settoriale, se è vero, come è vero, che Simondon ricorre al concetto summenzionato per ampliare le sue ricerche anche nei campi della psicologia e della sociologia.

Nel mio contributo dal titolo *Per una nuova “filosofia dell'uomo”*. Dalla critica alla modernità alla culture technique, si è condotta una, seppur sommaria, disamina della ricezione del pensiero di Martin Heidegger in Francia e, più ancora, delle sue ben note osservazioni sulla questione della tecnica, opponendovi, al contempo, l'opzione teorica elaborata da Simondon sulla medesima tematica, tenendo conto degli scarsi, ma non meno significativi riferimenti a Martin Heidegger presenti negli scritti simondoniani. L'intento ultimo del presente contributo consiste propriamente nella promozione di un radicale ripensamento della tecnica e, più ancora, delle tecniche, onde dimostrarne la loro spesso disconosciuta valenza culturale e la loro autentica matrice ed indole umana, troppo umana.

Ponendo in tensione fattiva e costruttiva le riflessioni di Gilbert Simondon e Davis Baird, Paul Dumouchel, in *Sul modo d'esistenza degli strumenti scientifici*. La conoscenza oggetto, dimostra di condividere le posizioni sostenute dai succitati Autori in merito all'inconscia valenza teorica dell'oggetto per il progresso e la crescita della conoscenza umana. Se infatti una diffusa vulgata ha inteso tradizionalmente la tecnica e la tecnologia alla stregua di scienze applicate, nonché i loro “prodotti” quali meri invernamenti di teorie precedenti alla loro costituzione e costruzione, Dumouchel intende piuttosto dimostrare che sussiste pure una diversa modalità di approccio alla suddetta questione: quella, cioè, di intendere alcuni oggetti e strumenti tecno-scientifici alla stregua di *primum movens* delle stesse ricerche scientifiche. In tal senso, si spiegherebbe pure la ben nota teoria simondoniana per la quale la sfera della technicitè, intesa come modo di essere e pensare al/il mondo, precederebbe, tanto temporalmente quanto genealogicamente, l'affermazione delle scienze e, più in generale, di qualsiasi disciplina teorica.

L'analitico saggio di Fulvio Papi, *Sull'oggetto tecnico*, dà ragione di quella giustificata impresa di ricondurre le speculazioni simondoniane

12 JACQUES LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, «Cahiers de la Nouvelle Journée», tome XXI, Librairie Bloud & Gay, Paris 1932. Il saggio di Lafitte è stato ripubblicato, con una Prefazione di Jacques Guillerme, nel 1972, dalle edizioni parigine Vrin.

nell'articolato quadro teorico e storico del razionalismo critico. Il radicale ripensamento di tecnica e tecnologia, alla luce di un approccio autenticamente umanista condotto da Simondon offre lo spunto all'Autore per condurre una sagace revisione di certe prospettive attuali maturate sulla questione, onde offrirne una radicale risemantizzazione a partire da un'intelligente ed, in ultima analisi, illuminista, riscoperta dell'uomo nel suo prodotto.

Jean-Hugues Barthélémy, nel suo contributo dal titolo Simondon e la questione etica, ha inteso esaminare uno degli aspetti più problematici, e forse meno manifesti, della riflessione simondoniana, ponendo in tensione le frammentarie, ma non meno decisive, tesi simondoniane sul rapporto fra etica, società e tecnica e la tradizionale posizione di matrice kantiana, giungendo, peraltro, sulla scorta delle succitate indagini, ad una possibile proposta di superamento e conservazione delle suddette. La necessità che ispira l'ottica di Barthélémy sembrerebbe quella di un radicale ripensamento dell'etica come dimensione autonoma e liberata dalle tradizionali ascendenze ed influenze ontologiche: Barthélémy ritiene infatti che sia possibile "un'etica senz'alcuna ontologia soggiacente", giungendo alla suddetta conclusione per il tramite stesso di una ragionata rilettura del pensiero simondoniano.

Jean-Yves Chateau, nel suo contributo La teoria dell'immaginazione di Gilbert Simondon nel Corso del 1965-66 dal titolo Imagination et invention, ha condotto un confronto critico, quanto mai puntuale, fra le posizioni sviluppate da Simondon nel suddetto corso di psicologia generale e quelle maturate da Jean-Paul Sartre nei suoi scritti giovanili, di chiara ascendenza fenomenologica. Chateau chiarisce e dimostra, con perizia di citazioni e osservazioni, che la ben nota idea simondoniana per la quale qualsiasi gerarchizzazione fra i supposti "regni" della natura scaturisca da una visione statica e derealizzante di palese matrice aristotelica possa essere agevolmente impiegata, alla stregua di "paradigma teorico e operativo", anche per comprendere l'ottica simondoniana nel settore della psicologia. Alla tradizionale impostazione veicolata dalla psicologia delle facoltà, secondo cui sarebbe possibile individuare gradi autonomi e differenziati, per ruolo e funzione, della conoscenza umana, Simondon oppone un'ottica olistica e organicista, sulla scorta della quale percezione e immaginazione (e, con esse, sensibilità, intelletto e ragione) potrebbero agevolmente intendersi come sviluppi progressivi del medesimo corso, id est come scale differenziate, ma correlate, della medesima modalità di essere-al-mondo dell'uomo. Piuttosto che una differenza di grado e, con essa, di indole e natura, occorrerebbe piuttosto intravedervi un continuo, ma sincopato, sviluppo della stessa "facoltà adattativo-creativa" dell'essere umano.

Didier Debaise, nel suo saggio La filosofia relazionale di Simondon, indaga uno degli aspetti centrali dell'innovativa prospettiva filosofica del Nostro, quello di ripensare la nozione di relazione non già e non più a partire dai termini in relazione, quali primum movens per la costituzione della relazione stessa, quanto, piuttosto, per centrare l'indagine sul reale a partire dalla relazione tout court, intesa come stoffa e carne di

tutto l'essente. Questa prospettiva, tanto originale quanto problematica, risente certo della formazione scientifica di Simondon e, più ancora, del suo specifico interesse per la fisica quantistica e, nello specifico, per le posizioni maturate, fra gli anni '20 e gli anni '50 del secolo scorso, dal fisico francese Louis de Broglie. Pur riproponendo una filosofia manifestamente metafisica, Simondon avvalorava le sue speculazioni con il contributo proveniente dai diversi settori della scienza naturale, soffermandosi, con acume e perizia, sull'annoso problema del realismo fisico.

Ludovic Duhem, nel suo articolo *Simondon e la questione estetica*, riscopre uno degli aspetti meno manifesti della riflessione simondoniana: il ruolo e la funzione dell'estetica per la formazione completa dell'uomo e del suo percorso storico di adattamento e trasformazione del circostante. Avvalendosi soprattutto delle tesi sostenute dal Nostro in *Du mode d'existence des objets techniques* e dalle frammentarie osservazioni condotte sul tema in una lettera, pubblicata postuma ed in forma manoscritta, indirizzata al collega Jacques Derrida, Duhem ritiene che la demarche simondoniana, orientata alla disamina dei processi generativi che presiedono alla costituzione dell'essente, nonché dell'oggetto tecnico e tecnologico, risultino ugualmente validi e agevolmente applicabili nei rispetti delle strategie creative che presiedono la genesi dell'oggetto estetico. In chiusura del suo saggio, Duhem giunge infatti a proporre una nuova ipotesi di ricerca per il settore dell'estetica, id est quello di una estetica genetica, che riconosca nel fieri dell'operazione le ragioni e le trame del prodotto finito, in altri termini il suo stesso modo d'esistere al mondo.

Fabio Minazzi, nel suo *Sul concetto di trasduttività in Gilbert Simondon e il suo valore epistemico* propone una innovativa lettura della trasduzione simondoniana, mediante la quale non solo riconosce la riflessione di Simondon alla tradizione del razionalismo critico europeo, ma propone anche di indagare i nessi che a suo avviso possono intercorrere tra la risonanza interna della trasduttività, il ruolo dell'informazione e il problema dello schematismo kantiano. In tal modo Simondon è percepito come il frutto più maturo e sofisticato di una tradizione di pensiero che affonda le sue radici nell'illuminismo di Diderot e D'Alembert, nel mentre l'oggetto tecnico è visto quale elemento politecnico decisivo della civiltà secondo una curvatura teorica che induce a delineare un nuovo elogio della modernità.

Vittorio Morfino, nel suo *agile ma non meno interessante contributo Simondon e il transindividuale*, palesa la sua esplicita condivisione delle posizioni recentemente maturate dal filosofo Etienne Balibar sul pensiero di Simondon, ponendone in tensione critica i suoi spunti e le sue riflessioni con la speculazione spinoziana ed intravedendone una sorta di empatia filosofica. Peraltro, l'Autore coglie ed esplicita le ragioni di quell'enciclopedismo che ispira la riflessione simondoniana, giungendo ad assegnare a Simondon il titolo di ultimo grande pensatore sistematico del secolo scorso, a partire dal quale sarebbe pure possibile operare una significativa svolta nel corso della filosofia futura.

Maurice Mouillaud, filosofo amico e compagno di Simondon, ha inteso omaggiarci di due suoi contributi, l'uno *Variazioni sul Cadre*, l'altro

Frammenti per Gilbert Simondon. Se il primo, esplicitamente dedicato a Simondon, consiste in un saggio della singolare ottica filosofica di Mouillaud che, pur respirando una certa aria di famiglia con la speculazione foucaultiana, se ne distacca acquisendo una progressiva autonomia e originalità, il secondo dei due testi menzionati costituisce, piuttosto che una tradizionale nota biografica sul Nostro, una collezione di personissimi ricordi che Mouillaud ha gelosamente conservato dell'amico. In Variazioni sul Cadre, Mouillaud ritiene che la limitatezza spesso asfittica dell'approccio umano al mondo induca i mortali a vivere eternamente un'esperienza parziale dell'essente, la cui ragione ultima resta loro celata, spesso ignorata... al di là e al di fuori di ogni possibile cadre percettibile. Se dunque per Simondon il mondo è una trama complessa di individuazioni che, pur strutturandosi, restano inconoscibili, per Mouillaud il vero e l'intero (forse una sorta di preindividuale simondoniano o di *pouvoir foucaultiano*) giace in un cono d'ombra e silenzio, sempre mascherato dalla "geometria rassicurante" delle cornici teoriche che ci costruiamo, spesso forzando il corso stesso degli eventi.

Luca Pinzolo, nel suo saggio *Attraversati dagli affetti*. Dal pathos-con alla comunità affettiva. Michel Henry e Gilbert Simondon, istituisce un confronto serrato e dettagliato fra le posizioni dei summenzionati autori, mantenendo, quale sfondo teorico della sua rilettura critica delle loro filosofie, la fenomenologia husserliana. Il complesso quadro concettuale che Pinzolo articola, lo induce, peraltro, all'indagine di una delle tematiche più originali dello stesso pensiero di Simondon: il ruolo e la funzione del nucleo affettivo-emotivo che orienta, giustifica e produce le transindividuazioni, vale a dire i processi e percorsi che, scardinando i claustrali limiti dell'individuato personale, danno ragione dell'essere-congli-altri, dell'essere-altro, del riconoscimento e della costruzione del Sé in, con e per l'"autrui".

Nella sezione dedicata agli inediti, si pubblica la trascrizione (corredata anch'essa della traduzione italiana del testo) dell'intervista a Simondon e Jean Le Moyne, trasmessa dall'emittente radiofonica France Culture il 30 aprile 1971, condotta da Georges Charbonnier, in occasione del primo Colloquio sulla Meccanologia, tenutosi il 18, 19 e 20 marzo dello stesso anno presso il Centre culturel canadien.

Chiude il presente numero monografico una Bio-bibliografia di Gilbert Simondon a cura dello scrivente, seguita da un'agile presentazione di alcuni inediti simondoniani – redatta da Vincent Bontems – che sorge dall'esigenza condivisa di ampliare la già nota bibliografia redatta da Michel Simondon e pubblicata sulla rivista francese «Cahiers Philosophiques»¹³.

In chiusura della presente prefazione, intendo manifestare la mia più sentita gratitudine nei confronti di Mme Nathalie Simondon e della sua

13 A tal proposito, cfr. AA.Vv., *Numéro spécial Gilbert Simondon*, «Cahiers philosophiques», XI, n. 43, juin 1990.

compianta madre, recentemente scomparsa, Mme Michelle Simondon, che, oltre ad aver sempre avallato e sostenuto il presente progetto, hanno acconsentito alla pubblicazione dei saggi di cui si è condotta, in questa sede, la traduzione italiana.

Si ringrazia inoltre Mme Sophie Bachmann del Service Développement Educatif et Culturel dell'Ina, che ha provveduto a fornirmi le indicazioni necessarie per l'acquisto dei diritti di pubblicazione dell'inedito summenzionato, oltre ad interessarsi personalmente all'invio del cd contenente la registrazione dell'intervista di cui qui si pubblica la trascrizione.

Ringrazio la Sig.ra Teresa Garzia che mi ha consentito di conoscere il dott. Michel Berger, cui va la mia più sincera gratitudine per aver rivisto e corretto il mio lavoro di trascrizione del summenzionato inedito. Un ringraziamento devo anche a Vincent Bontems che gentilmente ha ricontrollato la trascrizione francese di questo colloquio.

Sono debitore al prod. Dario Stamerra per la rielaborazione grafica dell'immagine di Simondon di p. 254.

I disegni inseriti nel presente fascicolo sono di Simondon e sono ripresi dalle sue dispense dattilografate e ciclostilate del corso L'invention et le développement des techniques del 1968-69.

Oltre a ringraziare ulteriormente quanti hanno preso fattivamente parte al progetto, intendo manifestare la mia più profonda gratitudine nei confronti del prof. Fabio Minazzi, direttore della rivista «Il Protagora» e ideatore della presente iniziativa. Il prof. Minazzi segue e sostiene con interesse professionale e profonda umanità le mie ricerche da ormai cinque anni, fornendo sempre il suo prezioso consiglio, con integerrimo rigore e puntualità: a lui va dunque il mio più sentito ringraziamento.

Giovanni Carrozzini

GILBERT SIMONDON

*Cultura e tecnica**

La parola cultura [*culture*] contiene un giudizio di valore e si riferisce in certa misura a un contenuto di tipo assiologico. È metaforico nel suo primo significato, quando si tratta di coltura [*culture*] umana, poiché ricercherà nella tecnica di produzione dei cereali e delle piante da giardino un paradigma di miglioramento e di trasformazione, reperibile altresì in seno alla realtà umana ed in particolare nel caso degli animali modificati dall'allevamento.

Ma in questa scappatoia metaforica si manifesta forse una prima destrezza e una certa dissimulazione, che pure permangono al fondo della nozione di cultura [*culture*]: si osserva che gli animali allevati dall'uomo lo sono soprattutto per l'uomo; il miglioramento della loro specie consiste in un adattamento piuttosto che in un'evoluzione complessiva. Quest'ultimo può accompagnarsi a dei fenomeni di degenerazione, di inabilità, di riproduzione e di fragilità che spesso rendono, per la specie allevata, poco agevole il confronto con la specie selvaggia; nella tecnica dell'allevamento, l'integrità della specie viene fortemente svalutata, a causa di pratiche atte all'addestramento, quali ad esempio la castrazione dei maschi. Ora, occorre comprendere che queste forme di squilibrio e di degradazione sussistono altresì nelle tecniche di coltura [*culture*]: la pianta innestata, che produce frutti enormi o fiori doppi, è un mostro paragona-

* In francese, in analogia con quanto avviene nella lingua italiana, il termine *culture* ha sia il significato di «action de cultiver la terre; ensemble des opérations propres à tirer du sol les végétaux utiles à l'homme et aux animaux domestiques» e di «élevage (de certains animaux fixés)» (coltura e allevamento) sia quello di «développement des facultés intellectuelles par des exercices appropriés. Par ext. Ensemble des connaissances acquises qui permettent de développer par ce sens critique, le goût, le jugement» (cultura). (Per ulteriori chiarimenti sul significato del termine cfr. *Le Grand Robert de la Langue Française*, deuxième Edition en 9 volumes dirigée par Alan Rey du Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française, vol. II, Vuef, Paris 2001).

Servendosi di questa ambivalenza di significati, Simondon istituisce i rapporti tra cultura/coltura e tecnica. Si tradurrà il termine secondo il primo o il secondo significato a partire dal contesto in cui è inserito, segnalando sempre il termine francese di cui fa uso Simondon.

bile a un bue grasso¹, a una vacca da latte selezionata o a tutte le altre forme di irregolarità ipertelica, impiegate alla stregua di specializzazioni biologiche, feconde per i propri caratteri produttivi.

Che si tratti di coltura [*culture*] o di allevamento, il primo adattamento della specie all'ambiente risulta interrotto o per lo meno deformato; si genera, infatti, un secondo adattamento attraverso l'impiego di tecniche, e la costituzione di un ambiente tecnico, che rende la specie direttamente dipendente dal tecnico umano: senza il lavoro del giardiniere, i rosai innestati muoiono, così come i cani di razza necessitano di cure costanti. Le specie coltivate o allevate hanno bisogno di un'assistenza tecnica continua, in quanto costituiscono dei veri e propri artifici, ovvero dei meri prodotti della tecnicità. Tuttavia, il suddetto antropocentrismo implicito si scorge in misura di gran lunga minore nel caso della coltura [*culture*], piuttosto che in quello dell'allevamento. La perdita di autonomia degli animali si nota persino nei caratteri anatomico-fisiologici e suddetti caratteri denotano più visibilmente gli aspetti di degradazione di quanto non accada per i loro colleghi vegetali, giacché i primi vengono immediatamente osservati nel corso dell'esistenza umana; il confronto tra il maiale d'allevamento e il cinghiale favorisce la specie selvaggia, mentre in quello tra la rosa selvaggia e quella da giardino il giudizio di valore può orientarsi diversamente. Solo ed esclusivamente un giardiniere esperto può affermare con consapevolezza di causa che la rosa da giardino si riproduce a partire dal seme, teme la gelata e si difende con difficoltà dagli attacchi dei parassiti. Inoltre, le tecniche di coltura [*culture*] agiscono sull'ambiente, cioè sulle risorse energetiche messe a disposizione dalla pianta nel corso del suo sviluppo, piuttosto che sulla pianta stessa, in quanto individuo vivente: è questo il caso dei cereali nell'antichità. Non si verifica alcuna diminuzione o deviazione del potenziale biologico della specie: al contrario, l'allevamento dell'animale, soprattutto quando si tratta di addestramento, presuppone un'azione sul vivente, azione che può tradursi in una privazione della libertà o in una mutilante menomazione fisiologica.

Occorre pertanto riconoscere innanzitutto il fatto che la nozione di coltura [*culture*] deriva dall'impiego di una tecnica, assimilabile a quella dell'allevamento degli animali, sebbene se ne distingua per il fatto che essa presuppone un'azione sull'ambiente vitale piuttosto che su quello vivente. Quando la coltura [*culture*] finisce per utilizzare gli stessi procedimenti dell'allevamento, raggiunge anch'essa un risultato piuttosto degradante, anche a causa dei metodi impiegati dal giardiniere esperto che innestando e potando, riduce alberi giganti in miniature o produce varietà che fioriscono tutto l'anno, sebbene non risultino in grado di produrre un solo seme fecondo. Si potrebbe dunque affermare che la coltura [*culture*], secondo natura, agendo sull'ambiente, fornisce l'occasione per la genesi di una seconda natura, mentre l'allevamento si distacca da ogni ti-

1 *Boef gras*: «boef promené en pompe dans certaines villes pendant le carnaval». (Per ulteriori chiarimenti sul significato del termine cfr. *Le Grand Robert de la Langue Française*, op. cit., vol. I).

po di natura, deviando la natura su percorsi ipertelici senza uscita, per specie deviate a causa dell'impiego di questi metodi. La cultura [culture] rispetta le forze evolutive e può stimolarle, mentre l'allevamento esaurisce il potenziale vitale specifico.

Ora, giacché la parola cultura [culture], nonostante le sue origini tecniche, viene a tutt'oggi utilizzata per definire l'uomo come "essere colto", si istituisce una separazione, o persino un'opposizione, tra valori culturali e schemi di tecnicità: l'"uomo tecnico" non coincide più con l'"uomo colto". La cultura [culture] si configura come disinteressata e depositaria di valori, mentre la tecnica consiste in un'organizzazione di mezzi del tutto indifferenti rispetto ai fini da perseguire. La cultura [culture] diviene, dunque, il regno dei fini, mentre la tecnica tende a divenire il regno dei mezzi, atto a perpetuare esseri estranei al regno dei fini. La tecnica giace in una condizione di subalternità rispetto alla cultura [culture], non dissimile da quella di una specie asservita. L'uomo, volontariamente o involontariamente, si configura come tecnico della specie umana ed esercita, in seno ai gruppi umani, un'azione circoscritta, paragonabile tanto a quella di un coltivatore che agisce sul suolo, quanto a quella di un giardiniere o di un allevatore che modificano e ottengono specie e varietà. Generalmente, in questi casi si parla di tecnica giacché l'azione circoscritta risulta del tutto paragonabile a quella del coltivatore che agisce sul suolo e non piuttosto direttamente sulla pianta. L'uomo agisce dunque sul suo ambiente sfruttandolo, trasformandolo e regolandolo; in quest'ultimo caso, l'uomo agisce piuttosto direttamente su se stesso, per tramite dell'ambiente. Al contrario, ed in modo non meno paradossale, attualmente si impiega il termine cultura [culture] per designare il risultato dell'azione diretta dell'uomo sull'uomo, paragonabile a quella del giardiniere o dell'allevatore. Pertanto, si tratta sempre di una tecnica, tecnica della costituzione di abitudini collettive o individuali, dell'apprendimento di certi divieti e di certe scelte che definiscono una personalità psico-sociale. In seno a ciascun gruppo umano, questa forma di apprendimento viene generalmente imposta in primo luogo ai bambini, sebbene sussistano casi estremi in cui una cultura [culture] venga allora imposta da un gruppo umano a un altro, come nel caso della colonizzazione o in quei processi in cui le grandi potenze mondiali esercitano una decisiva influenza su paesi meno sviluppati e che per questo si assoggettano alla loro dipendenza. Sarebbe più giusto dunque non utilizzare più la parola *tecnica* opponendola a cultura [culture]: la «cultura [culture]» e la «tecnica» sono entrambe prassi di manipolazione, e pertanto delle tecniche a pieno titolo. Sono altresì tecniche di manipolazione umana, giacché esercitano una certa azione sull'uomo, attraverso l'intermediazione dell'ambiente, nel caso delle attività genericamente definite tecniche, e più direttamente, nel caso della cultura [culture]. L'azione circoscritta, generalmente definita «tecnica», possiede una sola maglia in più rispetto alla precedente: quest'anello di congiunzione corrisponde virtualmente con il mondo intero, che a sua volta impone un tornaconto ben più considerevole, nonché una dimensione collettiva ben più vasta di quella della «cultura [culture]»: il miglioramento dell'uomo da parte del-

l'uomo – che andrebbe anch'esso definito cultura [*culture*] – può sussistere in seno ad un micro-clima umano e trasmettersi altresì per tramite delle generazioni future. Al contrario, la coltura [*culture*] della specie umana realizzata dall'attività tecnica attraverso la trasformazione dell'ambiente risulta necessariamente dilatata alle dimensioni della terra abitata: l'ambiente è strumento di propagazione delle trasformazioni, ed in ultima istanza, i gruppi umani risultano differentemente intaccati da una certa trasformazione ambientale. Allo stesso modo si può pensare che il conflitto tra cultura [*culture*] e tecnica costituisca soprattutto una questione di ordine gerarchico: nel periodo in cui le tecniche sono rimaste pre-industriali, l'ordine di grandezza delle trasformazioni che esse provocavano restava infatti del tutto intra-culturale. Ciascun gruppo umano possedeva le proprie istituzioni, i propri costumi, il proprio linguaggio, la propria scrittura, le proprie tecniche, trasmessi e insegnati in modo intra-culturale, alla stregua di una mera eredità. Ciascun popolo attingeva l'acqua a suo modo, costruiva gli aratri secondo uno stile definito e pertanto i risultati apparivano del tutto equivalenti; questo fenomeno favoriva l'intra-culturalità e la staticità delle tecniche stesse. Al contrario, a tutt'oggi, lo sviluppo delle tecniche supera i confini di quei gruppi umani provvisti di culture [*cultures*] differenti e le modificazioni che ne scaturiscono a carico dell'ambiente comune coinvolgono determinati gruppi, alla stregua di conseguenze del tutto prive di premesse. Generalmente, sono proprio i gruppi di dimensioni ridotte che prediligono la cultura [*culture*] alle tecniche: quest'ultime costituiscono infatti l'espressione di gruppi più influenti, che esercitano sull'ambiente comune un potere maggiore, in base all'impiego di schemi di comprensione totalmente ignoti ai gruppi più piccoli. Questo conflitto non si genera dunque tra cultura [*culture*] e tecnica, quanto piuttosto fra due tecniche differenti, ovvero tra un tipo di tecniche intra-collettive, cioè intra-culturali, ed uno stato che supera la dimensione propria di un gruppo, e pertanto qualsiasi dimensione culturale possibile, se per cultura [*culture*] si intende l'insieme delle tecniche di gestione umana diretta che ciascun gruppo umano impiega per conservarsi. Il fenomeno fondamentale che spiega l'opposizione tra cultura [*culture*] e tecnica risiede nel superamento dell'ordine intra-collettivo di grandezza per mezzo dell'impiego delle tecniche, superamento che ha cominciato a prodursi a partire dalla prima rivoluzione industriale. Nel mondo, le accuse rivolte dalla cultura [*culture*] contro le tecniche provengono soprattutto da quei paesi che non sono grandi potenze mondiali; generalmente, il contenuto culturale associato a forme antiche e particolaristiche di vita incrementano la suddetta diffamazione delle tecniche, intese solamente come un modo per “migliorare il benessere” dell'uomo e concepite eminentemente in senso utilitario.

Ed è precisamente su questo punto che si deve concentrare tutto il dibattito: le tecniche sono considerate esclusivamente in modo utilitario, altrimenti designate dalla cultura [*culture*] come catene di mezzi. Tuttavia, questo giudizio risulta più propriamente pre-industriale. Le tecniche sono mezzi solo quando restano intra-collettive, intra-culturali; per attingere l'acqua, che costituisce di per sé uno scopo, si può ricorrere a mezzi

diversi ed a diversi stili d'azione, quali la pompa, la noria, la forza d'Archimede, il maneggio di buoi, la captazione e gli acquedotti... In tal caso, le tecniche risultano chiuse e designano l'uomo come mero utente, giacché l'immersione nell'ambiente è di breve durata e la modificazione introdotta è locale, per certi versi quasi puntiforme e istantanea. Le reazioni locali a lungo termine, proprie dell'ambiente, vengono del tutto ignorate e partecipano del contenuto della cultura [culture], giacché non intervengono nel contenuto tecnico, che permane dunque più propriamente relativo al solo *hic et nunc*. Se si taglia la legna per scaldarsi o per fare spazio ai raccolti, alla fine del secolo il regime delle piogge verrà profondamente modificato e questo fatto possiede indubbi risvolti sui gruppi umani: tuttavia, la previsione degli effetti sull'ambiente e la necessaria pianificazione non appartengono alle tecniche pre-industriali. Giacché le tecniche superano i confini dei gruppi umani, la potenza della retroazione, a causa della modificazione dell'ambiente, è tale che il gesto tecnico non può più limitarsi ai suddetti confini di una determinata organizzazione isolata di mezzi. Ogni gesto tecnico coinvolge l'avvenire, modifica il mondo e l'uomo in quanto specie, il cui spazio coincide propriamente con le dimensioni del mondo intero. Il gesto tecnico non si esaurisce nella sua utilità in quanto mezzo; esso persegue infatti un risultato immediato, sebbene inneschi una trasformazione dell'ambiente che si rifletterà sulle specie viventi, cui pure appartiene a pieno titolo l'uomo. Questa retroazione è del tutto differente dalla semplice utilità immediata per cui le tecniche vengono considerate mere arti dei mezzi. Quest'ultima supera perfino i limiti propri degli scopi, adattati allo stato presente, in vista di bisogni che, in certa misura si soddisfano di per se stessi. La modificazione dell'ambiente che consegue al gesto tecnico viene generalmente considerata un pericolo, una minaccia futura per l'umanità. Tuttavia, permane pure un aspetto positivo di questa modificazione: creando bisogni, i cambiamenti dell'ambiente modificano i regimi vitali e si configurano come l'agente più influente in vista della trasformazione delle specie. Modificare coscientemente e volontariamente l'ambiente significa creare un possibile pericolo di disadattamento: significa cioè obbligarsi a modificare le attitudini umane che partecipano del contenuto tramandato sotto forma di cultura [culture]. Peraltro, ciò implica altresì un aumento delle occasioni evolutive, nonché uno stimolo per le possibilità umane di progresso della specie. In questo caso, dunque, non si tratta più di concepire la tecnica come mezzo, quanto piuttosto come atto, come fase di un'attività di relazione tra l'uomo e il suo ambiente. Nel corso di questa fase, l'uomo provoca il suo ambiente, introducendovi una certa modificazione; questa modificazione si sviluppa e l'ambiente modificato propone all'uomo un nuovo campo d'azione, che a sua volta esige un ulteriore adattamento, che suscita nuovi bisogni. L'energia del gesto tecnico, avanzando nell'ambiente, ritorna all'uomo consentendogli di modificarsi e di evolversi. Non si tratta dunque della mera utilità né di un qualsivoglia regno dei fini: il regno dei fini può essere definito solo in rapporto a un certo stato culturale; risulta di per sé intra-collettivo, e, nonostante le apparenze, si trova sempre ad essere un sistema che si fon-

da su un'immagine profondamente culturalizzata dell'uomo. Il gesto tecnico, in quanto atto, corrisponde ad una scommessa, ad una prova, all'accettazione di un pericolo e pertanto traduce una prerogativa evolutiva, traducendo la maggiore e più concreta occasione di evoluzione che sia mai stata offerta all'umanità. In se stessa, contiene già un'espressione di forze evolutive: è sottesa allo sforzo, animata dall'invenzione, che a sua volta, ed in un ambito simbolico e mentale, costituisce la traduzione e forse anche lo strumento del potere vitale di evoluzione che presiede lo sviluppo delle specie. Anche se le tecniche non possedessero alcuna utilità ed alcuno scopo, possiederebbero comunque un *sensu*: per la specie umana, le tecniche costituiscono l'espressione più concreta del potere di evoluzione e pertanto esprimono la vita stessa.

La cultura [*culture*] si insularizza quando un gruppo umano si isola e ciò le assicura una stabilità che le consente di sopravvivere; tuttavia, se essa risulta del tutto priva di legami con l'ambiente e dunque rifiuta le tecniche e non le comprende, essa avvia un processo di degradazione, il cui sbocco può, in ultima analisi, rivelarsi tragicamente fatale. La cultura [*culture*] consta di una tecnica di sopravvivenza e di uno strumento di conservazione. Al contrario, il gesto tecnico supremo consiste in un *atto culturale* nel vero senso della parola, giacché modifica l'ambiente di vita delle specie viventi, innescando un processo evolutivo.

Risulta dunque opportuno separare le tecniche utilitarie dalle tecniche pure, le tecniche minori dalle tecniche maggiori: si definiscano pure o maggiori le tecniche che hanno un certo potere di superare l'*hic et nunc* e che agiscono sull'ambiente; esse possono fungere da prolungamento delle tecniche utilitarie minori e se ne distinguono poiché manifestano una portata decisamente più vasta, nonché per un certo margine non-utilitario, per un certo potere di superamento e per la loro forma di realizzazione, che include le più alte possibilità e le capacità più estreme di un gruppo umano in un determinato momento, senza per questo considerare il possibile tornaconto o la loro immediata utilità. Generalmente, questi gesti tecnici non si giustificano in virtù dei bisogni che li precedono, ma solamente a partire dal sistema di funzioni e di bisogni che creano con la loro esistenza: in certa misura, si tratta di gesti dotati di un potere di auto-justificazione. Quest'ultimi posseggono un valore di ottimizzazione, nel senso che costituiscono una promessa impegnativa, senza al contempo temere che venga disattesa, la maggior promessa cui ci si possa vincolare dati i mezzi tecnici di una precisa epoca e le risorse energetiche e di pensiero propri di un gruppo definito. I suddetti risultano realmente perfetti, nel senso che giacciono sul limite stesso d'ogni possibile fallimento e posseggono dunque un valore estremo. In qualche maniera preservano il messaggio più ricco e più concreto che l'umanità può veicolare al suo ambiente in una precisa epoca e in condizioni definite dalla stessa attività tecnica. Il viadotto di Garabit costituisce la costruzione metallica più audace che si potesse realizzare in quest'epoca. Eiffel è incorso in numerosi rischi per realizzarlo; le due metà dell'arco che attraversano la Truyère sono state assemblate a partire da ciascuna colonna verticale laterale, in equilibrio instabile, sostenuta da cavi fino a quando, una volta completa-

te, trovano appoggio al centro, l'una contro l'altra. Prima di realizzarlo, Eiffel affermò: «non ci sarà vento» ed effettivamente, il giorno in cui venne realizzato, come previsto, non ci fu vento. La costruzione della Torre Eiffel manifesta anch'essa la ricerca più ostinata e l'attuazione più estrema che l'uso puro di una determinata modalità tecnica potesse offrire in quell'epoca: nel caso specifico, la fabbricazione in officina degli elementi ed il loro rapido assemblaggio, senza operare alcun riassetto o ritocco in cantiere. L'utilità risulta del tutto *secondaria*, in tutti i sensi del termine: la perfezione intrinseca, la virtù tecnica della cosa costruita la precedono decisamente, mentre gli impieghi seguono la sua realizzazione. La Torre Eiffel fu infatti all'origine un oggetto d'esposizione, divenuta solo in seguito boa aerea, supporto di ripetitore elettromagnetico, quindi supporto di antenna televisiva. Se questa torre non esistesse, la si dovrebbe costruire, sebbene non sia stata costruita direttamente per alcun utilizzo.

Tuttavia, la pura consapevolezza tecnica non è del tutto assente nelle civiltà pre-industriali: in certa misura, essa è infatti presente nelle grandi opere di tutte le epoche e le grandi opere esprimono l'apice di tutti gli sforzi possibili in ciascun'epoca, con i mezzi, con i materiali, con le risorse e con il livello di conoscenza disponibili. Inoltre, le grandi opere manifestano frequentemente l'intenzione di modificare l'aspetto del mondo e di cambiare l'ambiente, attraverso il taglio di un istmo, la deviazione di un corso d'acqua o la costruzione di un ponte al di sopra di un braccio di mare. Le grandi opere dell'antichità possedevano lo stesso carattere di rischio, di scommessa, di sfida lanciata alle consuetudini, proprio delle costruzioni moderne. In un'epoca in cui le tecniche correnti risultavano ancora intra-culturali, le grandi opere manifestavano una certa disarmonia rispetto alle norme culturali vigenti: generalmente, venivano considerate empie, blasfeme ed irrispettose delle forze della Natura, accusate di un eccesso intrinsecamente pericoloso: non si può, ad esempio, incatenare il mare gettando un ponte su uno stretto. Ai nostri giorni, le grandi opere si sono ridotte al mero rango dell'utilità, sebbene la loro funzione di atto tecnico supremo si rintracci nelle operazioni di lancio di veicoli spaziali, manifestazione dell'apice di possibilità tecniche di un più ampio gruppo umano. Fino ad oggi, attività del genere hanno ancora un certo contenuto culturale, poiché si tingono di nazionalismo e assumono un carattere competitivo. Si può tuttavia supporre che un qualsiasi progetto d'impresa di grande portata necessiterà in seguito del concorso di tutte le attrezzature e di tutto il personale dei diversi paesi che possano concorrere a quest'opera: d'altra parte, è proprio una rete di osservazione mondiale a sondare e a seguire i satelliti. Ora, in rapporto alle norme culturali dei diversi gruppi, l'utilità di tali imprese non appare affatto chiara e non sarebbe difficile reperire, se lo si volesse, argomenti per dimostrare l'assurdità di questi grandiosi atti tecnici: il lancio di un satellite sembra piuttosto assurdo se rapportato all'utilità corrente, così come una specie diversa, recentemente apparsa nel corso dell'evoluzione, risulta del tutto assurda in rapporto a una specie più primitiva e ben adattata.

Dunque, il conflitto apparente tra tecnica e cultura [*culture*] si confi-

gura, in ultima analisi, come un conflitto tra due livelli tecnici distinti: il livello preindustriale che realizza tecniche di concatenazione dei mezzi al servizio di fini intraculturali, in seno a ciascun gruppo umano, e il livello industriale che assegna alle tecniche una certa apertura verso un più ampio gesto autonormativo, dotato di una direzione evolutiva e che modifica la relazione della specie umana con l'ambiente.

Questo conflitto impone una scelta: cercare di limitare il gesto tecnico sulla scorta di norme culturali, significa voler arrestare la loro possibile evoluzione, ritenendo che lo stadio raggiunto ci consenta di determinare un certo regno dei fini, un determinato codice definitivo di valori. Ciò significa, dunque, considerare la nozione di fine come definitiva e per questo come la più elevata, sebbene quest'ultima non possa che essere provvisoria, giacché consente di cogliere solo determinati processi vitali, trascurandone degli altri. La nozione di bisogno, sulla quale Lamarck ha basato il sistema dell'evoluzione vitale, e quella di natura che le risulta connessa, posseggono forse un significato ben più ricco e più profondo di quello di fine: la cultura [*culture*], concepita come sistema di fini, tutela l'attività tecnica, facendone un'arte dei mezzi, sebbene il potere di auto-posizione dell'atto tecnico superi la stessa chiusura del regno dei fini e rimetta in gioco il processo evolutivo dei bisogni, a partire da questo effetto iterativo e indefinito di reazione tra una specie e il suo ambiente, che a sua volta costituisce una delle basi dell'evoluzione. Lamarck scorge il progresso degli organismi nel passaggio da uno stato di dipendenza dall'ambiente a uno stato di autonomia, sulla scorta dell'incorporazione nell'organismo di azioni ambientali che in principio risultavano del tutto incontrollabili: un corallo insediandosi dove il rimescolio dell'acqua apporta una moltitudine di frammenti nutritivi non può che dilatarsi, sviluppandosi o ritraendosi in posizione difensiva; in altri termini, quest'ultimo non può andare alla ricerca di nutrimento e non può di per sé rimestare l'acqua. Anche la spugna giace nella medesima condizione di dipendenza; animali più evoluti posseggono al contrario organi che consentono loro di spostarsi alla ricerca di nutrimento, organi che permettono loro di ingerirlo invece che riceverlo passivamente ed organi che permettono loro di respirare invece che lasciarsi penetrare dai gas disciolti nell'acqua: le funzioni sono interiorizzazioni o incorporazioni di effetti fisici precedentemente provvisti più o meno fortuitamente dall'ambiente esterno, incorporazioni corrispondenti a bisogni e consolidatesi con la comparsa di organi progressivamente differenziati. Ora, l'evoluzione umana, tramite il gesto tecnico, si realizza secondo lo stesso tratto funzionale: un certo effetto fisico viene incorporato all'ambiente interno del gruppo umano e questo effetto diviene disponibile e riproducibile attraverso la messa in opera di un dispositivo tecnico. Questa messa in atto equivale all'incorporazione dell'effetto in seno all'organismo collettivo: si tratta, dunque, di una funzione supplementare. Il tutto si verifica come se lo schema corporeo della specie umana fosse stato modificato, si fosse dilatato ed avesse acquisito delle dimensioni nuove; il livello di grandezza cambia, il tessuto percettivo si amplia e si differenzia, si sviluppano nuovi schemi di intelligibilità, come quando il bambino abbandona il suo vil-

laggio per conoscere l'estensione della sua nazione. Non si tratta di una *conquista*: questa nozione è piuttosto il semplice risultato di una cultura [culture] chiusa. Si tratta, cioè, di un'incorporazione, equivalente funzionale, a livello collettivo, della comparsa di una nuova forma vitale.

È dunque opportuno trattare le tecniche come attività che racchiudono modi di percezione e d'intellezione simili a quelli che ogni cultura [culture] assegna all'individuo attraverso l'addestramento nel corso dell'educazione. A questi contenuti mentali rappresentativi si aggiungono contenuti assiologici che possono entrare in conflitto con quelli di una determinata cultura [culture]. Ora, affinché sia possibile una sintesi personale, occorre che l'apprendimento di questi schemi non si compia in due momenti diversi, come accade generalmente: in campo etico-religioso, nelle nostre civiltà, il bambino piccolo riceve innanzitutto un massiccio condizionamento culturale. Si tratta di una vera e propria saturazione di norme e schemi cognitivi di base, secondo i contenuti culturali ereditati dal passato, elementi che restano statici per tutto il corso della vita. In questo modo si effettua, da una parte, un primo addestramento di carattere affettivo-emotivo e, dall'altra, di ordine percettivo-cognitivo. In seguito, durante l'adolescenza o la maturità, l'individuo si imbatte nell'uso di oggetti tecnici che è pure tenuto ad adoperare e sui quali basa necessariamente il suo lavoro, ma che comunque non gli si accordano sulla scorta di un apprendimento immediato e diretto: gli schemi di intelligibilità e le norme che dovranno scaturire dalle tecniche e che permetteranno di comprendere intuitivamente questo nuovo schema organico dell'ambiente umano restano estranei rispetto a quelli che hanno partecipato alla prima formazione della personalità. Non possono, cioè, costituire insieme alcuna realtà organica in grado di differenziarsi e di evolversi. Un primo accostamento di cultura [culture] e tecnica risiede nella simultaneità dell'incontro dei contenuti mentali generati da queste due fonti, nel corso dell'educazione; verso la maturità, l'apprendimento della cultura [culture] dovrebbe ampliarsi e quello della tecnica dovrebbe essere affrontato molto prima di quanto non accada oggi: si potrebbe così attenuare quel dualismo che, in larga misura, costituisce un autentico prodotto dell'educazione.

In tal modo la tecnica verrebbe appresa in modo *puro* e non piuttosto al livello intermedio e composto degli oggetti utili. L'oggetto di uso corrente è un compromesso, spesso una specie di mostro che soffoca le norme tecniche sotto un artificiale sovraccarico culturale; quanto più gli oggetti sono a misura d'uomo, quanto più sono connessi alla vita quotidiana, tanto più sono impuri e inadatti a insegnare la tecnica: l'automobile e gli elettrodomestici sono prodotti in condizioni di commerciabilità; risultano pertanto sovraccarichi di sovradeterminazioni psicosociali che li rendono strumenti di prestigio, mezzi di evasione o di sogno, in altri termini, dei veri e propri surrogati. Quest'ultimi, possono purificarsi solo nella misura in cui si integrano a un insieme connesso all'ambiente di vita umana collettiva. Quando l'automobile cessa di essere un oggetto costruito per essere visto davanti a una casa, essa diviene ciò che consente all'uomo di adattarsi al mondo in quanto appendice del mondo stesso,

concepito a sua volta come rete stradale, ovvero come spazio dotato di una definita configurazione attraverso la quale l'azione traccia le strade modificando il mondo. A ciascun tipo di veicolo corrisponde un determinato reticolato di universo collettivo. La tecnicità dell'automobile non risiede interamente nell'oggetto-automobile, ma consiste piuttosto nella corrispondenza di adattamento dell'automobile all'ambiente, percorso dall'intermediario della rete stradale. Un certo aumento della perfezione tecnica si produce attraverso una correlativa semplificazione dell'oggetto: strade migliori consentono l'impiego di automobili con sospensioni e ammortizzatori più semplici e con un centro di gravità situato più in basso. Un apparecchio telefonico automatico è più semplice di un apparecchio telefonico a quadrante mobile con magnetofono e batteria locale: la tecnicità passa dall'oggetto alla rete, poiché l'ambiente diviene paragonabile ad un organismo funzionale. Si osservi come l'utensile tecnico costituisca in realtà un cattivo strumento per insegnare la tecnicità, giacché quest'ultimo la contiene in modo del tutto incompiuto, in assenza del suo completamento, che è appunto la rete, ed in modo confuso, poiché quest'ultima implica ulteriori interventi culturali. Ne scaturisce una seconda fonte di conflitti tra l'eredità culturale e la tecnica: non si possono agevolmente estrapolare schemi chiari e norme stabili per la valutazione degli utensili: la tecnica non consiste solo di oggetti separati a seconda delle attività quotidiane. Essa consiste piuttosto di reti tecniche connesse al mondo ed esiste a due grandi livelli opposti: quello dei componenti e quello dei grandi insiemi. Il componente, che non si sceglie nell'oggetto, è ben più universale dell'oggetto stesso e sotto l'apparente diversità di un gran numero di utensili si rintracciano componenti del tutto identici. In ciò risiede la summenzionata assiologia, giacché ciascun componente si definisce in base alle sue caratteristiche, alla sua resistenza, alle sue prestazioni, direttamente connessi ai processi di fabbricazione ed alle grandezze fisiche universali della Fisica e della Chimica. In questo caso, il comune ordine di valori e gerarchie viene sostituito dall'ordine intelligibile delle scienze. In particolare, la *purezza* possiede un eminente significato psico-chimico. Giungere a produrre il germanio, il silicio o l'uranio con un elevato grado di purezza non significa solamente realizzare un'esperienza scientifica; significa anche rendere possibili fabbricazioni che implicano una sorta di ritorno allo stato nativo di certi corpi, attraverso l'impiego di procedimenti tecnici. Si è fabbricato l'oro attraverso la trasmutazione di elementi per ottenere oro più puro di quanto non lo fosse allo stato nativo. La roccia silicea contiene, nonostante la sua semplicità, uno degli elementi più preziosi per la costruzione di semi-conduttori o di batterie solari, sebbene occorra estrarlo con un sufficiente grado di purezza. Un elevato numero di operazioni tecniche costituiscono trattamenti preliminari della materia e la materia trasformata risulta già altamente tecnicizzata. Lo schema culturale che oppone la materia alla forma, supponendo la passività della materia, risulta piuttosto sterile in rapporto alla valorizzazione della materia che scaturisce dalle operazioni tecniche; la materia occulta caratteri funzionali ai quali corrispondono schemi cognitivi e categorie assiologiche che, di per sé sola, la cultura

[culture] non risulta in grado di offrire. L'acquisizione di questi contenuti mentali deve realizzarsi contemporaneamente a quella della cultura [culture].

Un siffatto apprendimento della tecnica assicurerebbe all'individuo e ai gruppi un campo cognitivo e assiologico ben più vasto. Un elevato numero di problemi, relativo, per esempio, alle relazioni tra i gruppi, non può trovare soluzione nell'impiego di norme culturali: giacché ciascun gruppo possiede la propria cultura [culture], si è generalmente indotti a un conflitto e le costruzioni mentali cementano l'unità di ciascun gruppo, sebbene non siano di nessun aiuto per risolvere i conflitti. La tecnica è un'educatrice potente in materia di pianificazione e di reticolazione funzionale di un ambiente. Ora, lunghi e sanguinosi conflitti scaturiscono dal fatto che alcune situazioni non siano mai state demistificate, né mai studiate al livello oggettivo di una pianificazione possibile. L'utilizzo dei contenuti culturali acquisiti durante l'infanzia, come la gloria nazionale, il coraggio delle imprese valorose, la necessità di far trionfare la vera religione sugli infedeli, non può che distanziarsi da una sana analisi del problema: in questo caso, la cultura [culture] è, in quanto ostacolo ad un'adeguata tecnica, realmente micidiale e particolarmente nociva, poiché implica una vera e propria regressione, fino a quando, a causa di una sorta di sfinitimento, non si adotta una soluzione tecnica.

Dunque occorre in primo luogo riparare a un'ingiustizia: sebbene di fatto esistano le culture [cultures], nondimeno si postula l'esistenza de "la cultura [culture]", che tende a opporsi in blocco alle tecniche ed altresì agli oggetti tecnici. Bisognerebbe accordare lo stesso credito e la stessa ipotesi di unità possibile alla tecnica e più esattamente alla tecnicità, senza per questo confonderla con una certa categoria di oggetti o per meglio dire con un insieme di attività. In queste condizioni, è possibile assegnare uno spazio, in seno all'attività umana, alla cultura [culture] ed uno alla tecnicità. Secondo uno dei più recenti schemi d'intelligibilità, tratto dalla teoria dei sistemi di automatismo, è pure possibile assegnare correttamente questi posti, in modo tale da *ottimizzare* i rapporti tra cultura [culture] e tecnica. La cultura [culture], base d'invarianza dei gruppi, risulterebbe perfettamente adattata alla risoluzione di un problema, se questo problema fosse puramente umano, se cioè si ponesse, all'interno di un gruppo omogeneo, in termini di rapporti e di attitudini. La tecnica si orienterebbe piuttosto verso problemi concernenti rapporti tra uomo e ambiente, sebbene di fatto sia piuttosto raro che una situazione possa essere del tutto analizzata in termini di rapporti umani puri o in termini di azione sull'ambiente. Generalmente, le situazioni comportano entrambi i tipi di rapporti ed in particolare quando si tratta di un'interazione tra numerosi gruppi umani nella loro concreta situazione d'insediamento e di sfruttamento dell'ambiente. L'uomo, per porsi correttamente questi problemi, deve essere in grado di agire automaticamente come i *dispositivi della selezione dei sistemi* che analizzano i dati secondo la loro migliore corrispondenza con l'informazione inserita. Si potrebbe dire che la cultura [culture] e la tecnica costituiscono due differenti modalità di analisi e pertanto l'uomo deve imparare a trattare i problemi sulla scorta di

questi due processi, che constano di modalità estreme in grado di cogliere i limiti dei più complessi ambiti della realtà. Nello stesso modo in cui un unico fascio può tracciare due curve diverse, impiegando un metodo di taglio in punta e sulla scorta di un costante movimento che passa da una curva all'altra in brevissimo tempo, allo stesso modo l'uomo, di fronte a un problema complesso, deve spostarsi perpetuamente da un punto estremo al termine estremo opposto, includendo tra questi due processi di comprensione dei rispettivi limiti, tutta l'estensione del reale. È questo il metodo duale delle opposte ragioni di matrice pascaliana, metodo che presuppone che si conservi sempre "l'idea dietro la testa", obbligando a passare senza sosta da un ragionamento a quello opposto. Cultura [*culture*] e tecnica non possono essere staticamente complementari l'una rispetto all'altra, ma diventarlo solo grazie a un processo cinetico di basculamento e d'inversione, secondo un regime per cui l'accostamento a ciascun problema costituisce forse il compito più nobile, cui debba dedicarsi ogni sforzo autenticamente filosofico.

(Traduzione dal francese e note di Giovanni Carrozzini)

GILBERT SIMONDON

Il relè amplificatore

ABSTRACT

Il relè amplificatore è un dispositivo triodo per mezzo del quale un'energia comunque debole, generalmente apportatrice d'informazione, agendo sull'ingresso, orienta e dosa un'energia comunque forte, disponibile come alimentazione, consentendole di attualizzarsi come lavoro in uscita. Il relè è dunque essenzialmente differente dal trasformatore, che possiede un ingresso e un'uscita, un avvolgimento primario e un secondario, dei quali l'ingresso funge da alimentazione; il trasformatore diviene relè solo se gli si aggiunge un elemento, ad esempio un terzo avvolgimento sul trasformatore elettrico, che consenta di orientare e dosare l'energia dell'avvolgimento primario che agisce sul secondario attraverso il circuito magnetico. Il relè tecnico può essere impiegato come modello per la comprensione di un elevato numero di funzionamenti tecnici, naturali o fisiologici.

Il relè¹ amplificatore è un dispositivo triodo² per mezzo del quale un'energia comunque debole, generalmente apportatrice d'informazione, agendo sull'ingresso, orienta e dosa un'energia comunque forte, disponibile come alimentazione, consentendole di attualizzarsi come lavoro

1 Dispositivi nei quali, a seconda del segnale di *clock* o di comando, i contatti dei circuiti elettrici vengono aperti o chiusi. Ne esistono numerose tipologie e ciascuno di essi viene impiegato con usi diversi. Fra gli altri si citino il relè di protezione, quello termico, quello *elettronico* (per esempio un *tubo termoionico triodo*) e i *raddrizzatori controllati* [NdC].

2 Regolatore di corrente a tre elettrodi, controllato da una base o da tensione di griglia. L'elettrodo consiste in un terminale metallico le cui dimensioni e la cui forma consentono l'acquisizione o la perdita di elettroni da parte di un conduttore all'interno di dispositivi elettronici in cui si verifica conduzione non metallica. La base, che all'interno di un transistor giace fra collettore (anodo) ed emettitore (catodo), costituisce l'elettrodo di controllo (*clock*) del suddetto elemento tecnico. A sua volta, la griglia consiste in un elettrodo interposto fra catodo e anodo e avvolge il catodo all'interno di tubi elettronici. La griglia di controllo controlla la corrente, ricevendo segnali di comando dal catodo o emettitore termoionico [NdC].

in uscita. Un interruttore manuale che comanda una lampadina, un manipolatore di telegrafo Morse³ (fig. 1), un microfono Hughes⁴, una valvola di turbina⁵, un tubo elettronico⁶, un transistor⁷, un tiratrone⁸, un ti-

3 Organo di comando manuale per emettere segnali telegrafici. Durante la trasmissione, un tasto manipolatore produce impulsi di corrente più o meno lunghi. «Nel 1837 l'americano Samuele Morse realizzò il primo tipo di telegrafo elettromagnetico scrivente: in trasmissione le interruzioni di corrente erano date da sagome dentate secondo un certo codice; alla ricezione l'elettromagnete oscillava trasversalmente rispetto a un nastro di carta in movimento regolare, segnandovi delle punte in numero uguale ai denti del sistema trasmittente. Nel 1840 Morse realizzò il primo modello definitivo del suo telegrafo, elaborando anche il codice telegrafico a punti e linee che porta il suo nome» (ORAZIO CURTI [a cura di], *Museoscienza*, Matarelli, Milano 1978, p. 218) [NdC].

4 Dispositivo costituito da un fuso di carbone mobile sostenuto da blocchi cilindrici. La regolazione della mobilità di detto fuso produce diversi effetti di modulazione sonora. Il modello di Hughes fu realizzato inizialmente con chiodi mobili, indi con catenelle, mine e, infine, polveri di carbone. Il principio tecnico di questo microfono, realizzato nel 1877, si basa sulla labilità o mobilità dei contatti [NdC].

5 La turbina consiste in un trasformatore di energia (per esempio potenziale o cinetica) in energia meccanica. La valvola consiste in un *dispositivo di controllo* che, intercettando il flusso di un fluido, ne consente un passaggio regolato [NdC].

6 Si tratta di un'ampolla in cui viene ricavato vuoto stretto oppure in cui è contenuto un gas opportuno. All'interno di suddetta ampolla si collocano due elettrodi fra i quali scorre un flusso di elettroni. Il caso più semplice di tubo elettronico o *valvola termionica* è il diodo (inventato da Fleming nel 1904), impiegato come raddrizzatore di corrente: «un primo tipo di raddrizzatore è molto comune [...] si tratta di una valvola. [...] il principio di funzionamento del diodo è l'emissione di elettroni da parte di un metallo portato all'incandescenza» (ALBERTO e ANTONIO BANDINI BUTI, *L'elettricità nella vita e nell'industria*, Vallardi, Milano 1957, p. 149). All'interno del tubo, un flusso di elettroni emessi dal catodo (surriscaldato da un filamento) viene ricevuto dall'anodo. La differenza di potenziale presente fra i due elettrodi crea il campo elettrico che controlla il moto degli elettroni che si dipartono dal catodo. Per raddrizzatore s'intende quell'apparecchiatura che consente «la trasformazione di segnali bidirezionali in segnali unidirezionali» (DANIELE FUSELLI, *Elettronica verso l'integrazione*, Zanichelli, Bologna 1985, p. 57). Nel caso del diodo sopra descritto ci troviamo in presenza di un raddrizzatore a valvola, ma, a tutt'oggi, s'impiegano soprattutto diodi di dimensioni ridottissime che sfruttano le proprietà di semiconduzione di elementi quali, per esempio, il germanio e il silicio. Questo diodo è costituito «da una barretta drogata N e P [...] alle cui estremità vengono saldati due terminali detti anodo e catodo» (*Automazione industriale e robotica. Elettronica e dispositivi di controllo*, PMP, Città di Castello 1999, fasc. 3, p. 16).

7 Impiegato come sostituto dei tubi elettronici, il transistor fu scoperto nel 1949 da Shockley. È formato da emettitore (catodo), base e collettore (anodo) ed è realizzato con materiali semiconduttori drogati (del tipo di quelli impiegati nei moderni diodi). Il drogaggio di un elemento consiste nella disseminazione, all'interno del suddetto elemento, di piccole quantità di altri elementi: si ottiene, per esempio, aggiungendo elementi trivalenti, come il boro, a semi conduttori, come il bario o il silicio. «La parola transistor significa "transform resistor" ovvero trasformatore di resistenza, infatti, l'effetto del transistor consiste nel controllare, mediante una corrente elettrica relativamente bassa, un'alta corrente di maggior ampiezza cioè nell'amplificare la corrente in modo che la corrente amplificata riproduca esattamente l'andamento, la forma della corrente prima dell'amplificazione» (*idem*, p. 27) [NdC].

8 Tubo elettronico, triodo o tetrodo (a quattro elettrodi, catodo, anodo e due griglie), a riempimento gassoso.

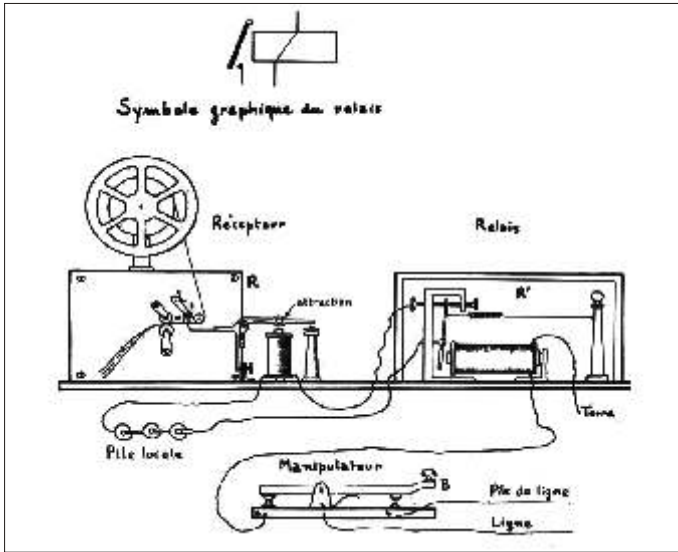


Fig. 1. Telegrafo Morse.

ristore⁹, una valvola d'ammissione di vapore fra caldaia e motore, una valvola a tre uscite di Westinghouse¹⁰ sono tutti, seppure non propriamente nello stesso modo, dei relè.

Pertanto, il relè risulta essenzialmente differente dal trasformatore, il quale possiede un ingresso e un'uscita, un avvolgimento primario e uno

9 Il funzionamento dei tiristori è assimilabile a quello dei moderni diodi controllati, ovvero la sua corrente è pilotabile rispetto a quella del diodo classico: «molto impiegati nell'automazione industriale, attualmente vengono utilizzati in sostituzione di interruttori, relais e per innumerevoli altre applicazioni» (*idem*, p. 52) [NdC].

10 «Nel sistema Westinghouse, accanto al serbatoio principale sulla locomotiva ed i cilindri a freno su ogni veicolo, troviamo su ogni veicolo altri due organi essenziali: il serbatoio essenziale e la "tripla valvola". Mentre il treno è in corsa ed i ceppi dei freni sono allentati, la condotta generale (dalla testa alla coda del treno) ed i serbatoi ausiliari sono carichi d'aria compressa: i cilindri a freno sono vuoti, i pistoni in posizione di riposo, richiamati da apposita molla. Per frenare, il macchinista provoca con il rubinetto di comando, una dispersione sulla condotta generale con fuoriuscita parziale di aria. Tale depressione agisce su tutte le "triple valvole" che all'istante chiudono la comunicazione con la condotta generale mentre l'aria compressa contenuta nei serbatoi ausiliari va sempre a riempire i cilindri a freno provocando l'accostamento e la pressione dei ceppi sui cerchioni di tutti i veicoli. Dopo che il treno si è fermato, per sfrenarlo basta ricaricare la condotta generale, fatto che provoca il ritorno delle "triple valvole" nella posizione primitiva con la ricarica di aria dei serbatoi ausiliari» (ORAZIO CURTI [a cura di], *Museoscienza*, op. cit., pp. 487-8).

secondario, dei quali l'ingresso funge da alimentazione; il trasformatore diviene relè solo se gli si aggiunge un elemento, ad esempio un terzo avvolgimento¹¹ sul trasformatore elettrico, che permetta di orientare e dosare l'energia dell'avvolgimento primario che agisce sul secondario attraverso il circuito magnetico. Su questo principio si fonda la costruzione degli amplificatori magnetici (Rocard, de Mongrenier, C.N.E.T-Air) inventati nel 1911 da Alexanderson e perfezionati da Buckholtz¹² attraverso l'utilizzo della reazione in serie. Gli amplificatori dinamoelettrici¹³ vanno classificati nella medesima categoria, poiché la condizione grazie alla quale l'energia si sviluppa all'interno dell'indotto è causata dall'induttore che riceve corrente mentre l'apparecchio è in rotazione. La corrente inviata nell'induttore costituisce la corrente di comando, apportatrice di informazione ed interviene come condizione di trasformazione dell'energia meccanica in energia elettrica. La quantità di energia necessaria per il comando può essere di alcune decine di volte più debole dell'energia comandata. Tali dispositivi trovano impiego nei servocontrolli¹⁴, come nel caso esemplare del timone di un piroscafo: la forza del pilo-

- 11 L'avvolgimento consiste in un sistema di circuiti elettrici concatenati a circuiti ferromagnetici. Gli induttori producono flussi magnetici mentre gli indotti ricevono la fem che si genera dalla ricezione del flusso. A sua volta, la fem, abbreviazione di forza elettromotrice, consiste nella causa della produzione e del mantenimento di una differenza di potenziale elettrico fra i terminali di un circuito. Il trasformatore ne possiede due, costituiti da spire di rame che avvolgono un nucleo di ferro con un'elevata permeabilità magnetica. Mentre la fonte energetica dell'avvolgimento primario risiede direttamente nell'alimentazione, il secondo è collegato ai circuiti di utilizzazione. La tensione della fem indotta nel secondario dal flusso magnetico generato dalla corrente che percorre il primario dopo l'applicazione di una tensione V_1 possiede tensione V_2 data dal prodotto di V_1 per il rapporto fra il numero di spire primario e secondario: «il compito essenziale del trasformatore è quello di modificare le caratteristiche (aumentare o diminuire la tensione) della potenza elettrica di uno degli avvolgimenti (primario) per ottenerlo caratteristiche diverse in uscita da uno o più avvolgimenti (secondari)» (*Automazione industriale e robotica. Elettronica e dispositivi di controllo, op. cit.*, p. 73) [NdC].
- 12 Gli amplificatori magnetici consistono in dispositivi costituiti da un circuito magnetico che trasmette potenza tra un primario e un secondario. Un ulteriore avvolgimento (in cui viene immessa corrente continua) controlla la potenza attraverso il campo che detto avvolgimento genera. Si produce, così, un'amplificazione, originatasi dal rapporto fra l'assorbimento di potenza e la potenza trasferita. All'ingegnere radiotecnico svedese Ernst Frederik Werner Alexanderson (1878-1975) si deve, fra l'altro, l'invenzione dell'alternatore ad alta frequenza (1908), il ricevitore con antenna ad alta selettività (1916), il modulatore magnetico per microfoni (1918) e alcuni perfezionamenti sulle valvole termoioniche della televisione [NdC].
- 13 Dispositivi per la trasformazione di energia meccanica in energia elettrica.
- 14 «I dispositivi retroattivi sono ampiamente utilizzati nella tecnologia moderna per stabilizzare una certa azione, come nei termostati o nei ricevitori radio, oppure per dirigere una certa azione verso un certo obiettivo. In questo secondo caso la deviazione rispetto all'obiettivo è inviata all'indietro, come informazione, attraverso il meccanismo di retroazione, sino a che l'obiettivo prefissato non viene raggiunto. È questo il caso dell'autocontrollo nei missili che riescono a cercare il proprio bersaglio, nei sistemi di controllo nelle batterie antiaeree, in quelli relativi al controllo della rotta delle navi, e in quei sistemi che sono indicati con il nome di servo mecca-

ta risulta assai insufficiente per consentire il rapido movimento del timone, sul quale si esercita la reazione dell'acqua in movimento. Al contrario, la forza di un uomo risulta sufficiente per spegnere un interruttore che governa il circuito di corrente d'eccitamento. La corrente dell'indotto risulta di per sé sufficientemente potente per azionare il o i motori che "posizionano" il timone. Naturalmente, il tempo d'azione interviene come fattore di angolo finale che il timone riceverà in rapporto all'asse del piroscapo. Un amplificatore magnetico può comandare un amplificatore dinamo-elettrico: l'amplificatore magnetico può essere comandato a sua volta da un amplificatore a tubi elettrici o a transistori, che necessita di una potenza di entrata estremamente debole, dell'ordine di quella che possono fornire un microfono elettrodinamico o una cellula fotoelettrica a vuoto¹⁵.

I relè possono utilizzare tipi diversi di energia di comando e di alimentazione: vapore, acqua in pressione, elettricità ed aria compressa, come all'interno dei freni Westinghouse. L'energia di comando può essere diversa dall'energia di alimentazione, che infine agisce sull'effettore d'uscita. Per esempio, in una fotocopiatrice risiede un primo relè composto da un sottile filo d'acciaio respinto dal foglio di carta che si introduce e fissato a un morsetto di contatto. Questo primo relè meccano-elettrico si trova in serie con un secondo relè meccano-elettrico stabilendo la chiusura del circuito quando il coperchio della macchina è abbassato (posizione normale); la corrente che passa in questi due relè in serie aziona, per mezzo di un'elettro-calamita, il contatto che stabilizza la corrente di riscaldamento della lampada a raggi infrarossi, provocando il processo di fotocoppiaggio termico (procedimento 3M Thermofax su macchina "Secretary"). In tal modo, il semplice spessore di un foglio di carta provoca, grazie alla proprietà amplificatrice del relè, l'accensione di una lampada di 1350 Watts per il solo tempo strettamente necessario, giacché il primo relè meccano-elettrico possiede altresì un secondo filo d'acciaio che il foglio di carta, una volta sottratto alla macchina, è in grado di liberare, provocando l'interruzione della lampada a raggi infrarossi. Va osservato che numerose tipologie di comando possono intervenire in maniera efficace sullo stesso relè al momento della loro immissione. Così nel freno Westinghouse il comando consueto si ottiene con l'apertura

nismi» (LUDWIG VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, trad. it. di Enrico Bellone, Introduzione di Gianfranco Minati, Mondadori, Milano 2004 [prima edizione 1983], p. 81) [NdC].

15 La fotocellula consiste in una piccola ampolla, in cui è stato ricavato il vuoto spinto, e all'interno della quale giacciono due elettrodi. Il catodo è collegato al polo negativo di una pila ed è ricoperto di metallo fotosensibile, in modo tale che possa reagire ad un raggio luminoso che proviene dall'esterno. L'anodo è invece connesso al polo positivo della suddetta pila. Nel momento in cui il primo elettrodo viene colpito da un raggio, emette elettroni che vengono attirati dal secondo elettrodo. All'interno dell'ampolla, previa chiusura di contatto, circola così una corrente la cui intensità è proporzionale a quella del fascio di luce, se tutti gli elettroni emessi vengono catturati dall'anodo [NdC].

della conduttura, che consente, facendo funzionare le valvole a tre canali di ciascuno dei vagoni, l'introduzione dell'aria compressa, contenuta nel serbatoio di ciascun vagone, nei cilindri dei freni di ciascun vagone. Tuttavia, se una barra d'aggancio si rompe accidentalmente, la conduzione si interrompe, sebbene i freni del vagone isolato funzionino ugualmente. In definitiva, se un viaggiatore si trova in pericolo, questi può azionare il freno senza causare alcun'interruzione, intervenendo sul segnale d'allarme, che a sua volta causa l'apertura delle condutture dei freni. Si osservi il caso eccezionale di un fulmine che cada su un treno causandone la rottura della barra d'aggancio fra i due vagoni; immediatamente, i freni ad aria compressa prendono a funzionare. Il regime di un relè può essere a numero finito di stati (due all'interno di un interruttore) o continuo (triodo o pentodo polarizzato "with grid bias"¹⁶). I contatti di un relè a due stati devono consentire sia una resistenza tanto debole da essere comunque impiegata, sia una resistenza infinita. Per ottenere il regime a due stati distinti, non occorre l'interposizione di ossidi o di polveri né l'adesamento d'arco che istituisca regimi intermedi fra il contatto libero e la resistenza infinita dell'interruzione completa. Al contrario, il relè a regime continuo si rivolge alla suddetta resistenza, intermedia tra i due elettrodi, e si sforza di farla variare. Un arco¹⁷ non risulta facilmente modulabile; a rigore, si potrebbe agire sulla sua portata attraverso l'impiego di mezzi elettrici o magnetici oppure attraverso soffiatura. Tuttavia, risulta molto più semplice agire sul flusso di elettroni in transito fra catodo e anodo¹⁸ in un tubo a vuoto con l'utilizzo di un elettrodo di comando, denominato griglia d'entrata, che avvolge con una sottile rete molto ravvicinata il catodo elettroemissivo, mentre l'anodo circonda questo insieme ad una distanza maggiore. La griglia di comando occupa, dunque, una posizione privilegiata: non solamente si situa fra catodo e anodo, e

16 Polarizzazione di griglia [NdC].

17 Con quest'espressione si indica il passaggio di corrente elettrica fra due elettrodi, per esempio, per mezzo di un gas. Questo processo produce un'elevata produzione di calore o un'alta emissione di luce: «funzionamento di un raddrizzatore a vapori di mercurio per ferrovie: si alimenta il trasformatore [...], che ha gli estremi del secondario collegati al raddrizzatore e una presa centrale che va direttamente in linea. Il raddrizzatore rende sempre conduttore quello dei due anodi che si trova a potenziale positivo [...]. È uno spettacolo interessante vedere un raddrizzatore in funzione [...] in fondo a una grossa ampolla nella quale lampeggiano delle luci violette si vede una specie di genio folletto, vivido di luce violetta che danza instancabile. È la macchia catodica di mercurio incandescente che si sposta senza posa sulla superficie del metallo liquido, improvvisamente e a scatti, come se fosse preso da un'improvvisa passione per una danza furiosa» (ALBERTO e ANTONIO BANDINI BUTI, *L'elettricità nella vita e nell'industria*, op. cit., pp. 150-1) [NdC].

18 Sono entrambi degli elettrodi. Nei tubi termoionici il catodo o emettitore emette gli elettroni; può essere a ossido o a filamento. Il primo consiste in uno strato di bario (comunque di ossido) posto su un supporto su cui giace un filamento con funzioni di riscaldamento. L'emissione elettronica avviene per riscaldamento. Il catodo a filamento consiste in un filamento di tungsteno riscaldato da una corrente in transito. L'anodo o placca o collettore è il polo positivo di un apparecchio elettronico. Nei tubi termoionici riceve gli elettroni [NdC].

ciò le consente di intercettare totalmente o parzialmente il flusso, ma si trova altresì in una posizione più prossima al catodo che all'anodo. Essa può pertanto attirare o respingere gli elettroni d'origine termoelettrica con una differenza di potenziale molto più debole di quella che occorre per attirare gli elettroni verso l'anodo: il campo elettrico generato dalla griglia risulta antagonista rispetto al campo elettrico generato dall'anodo e di conseguenza può modulare il flusso elettronico sulla scorta della totale interruzione, sino all'assenza d'azione, condizioni provocate da un potenziale altamente negativo (cut-off intorno¹⁹ a 50 V) e da un potenziale nullo o debolmente positivo in rapporto al catodo. Per una polarizzazione mediamente negativa della griglia, ovvero per un potenziale negativo che favorisca il passaggio di un flusso pari a circa la metà del flusso elettronico totale, le variazioni d'intensità del circuito di potenza sono proporzionali alle variazioni del circuito d'ingresso e l'amplificazione risulta lineare²⁰, in ragione della suddetta proporzionalità. In tal modo, si ottiene un relè a numero infinito di stati, o per meglio dire, un relè a variazione continua.

Il relè può servire da regolatore nel caso in cui una frazione dell'energia di uscita venga reintrodotta in opposizione di fase rispetto all'entrata dell'insieme dell'amplificatore. Così, nell'insieme fiamma-caldia-motore, la valvola d'ammissione di vapore, posizionata fra la caldaia e il motore, può essere comandata, grazie al sensore, dalle variazioni di velocità dell'albero motore, come nel caso del regolatore centrifugo a bulbi utilizzato da Watt²¹. Occorre notare che la condizione di opposizione di fase risulta tanto più rilevante quanto più l'effetto di retroazione si dimostra energico: se sussiste uno sfasamento, si possono scatenare alcune oscillazioni. Nel caso della macchina di Watt, occorre che la macchina sia già piuttosto rallentata al momento dell'aumento di carico affinché il regolatore comandi un aumento dell'ammissione di vapore e se l'aumento di carico risulta piuttosto notevole e immediato, il regolatore non possiede il tempo necessario per intervenire prima del suddetto rallentamento. Risulterebbe di gran lunga più efficace un sensore che funzionasse direttamente nel momento in cui venisse ammesso il carico, piuttosto che uno che reagisse a partire dall'effetto, ovvero dal rallentamento. Si potrebbe immaginare un dispositivo dinamoelettrico installato sull'asse

19 Interruzione di flusso [NdC].

20 La linearità costituisce quella proprietà di componenti o circuiti la cui corrente non risulta diversa a seconda del suo verso. «Il diodo è un componente non-lineare, la sua non-linearità risiede nel fatto [...] che il suo comportamento è diverso secondo che la corrente circola in un verso o nell'altro» (*Automazione industriale e robotica. Elettronica e dispositivi di controllo*, op. cit., p. 16) [NdC].

21 Conosciuto anche come *governor*, il cui funzionamento dipende dall'effetto della forza centrifuga su masse in rotazione. Con l'aumento della velocità di rotazione del perno sul quale sono fissate due masse sferiche per mezzo di due bracci, esse si allargano e, attraverso un sistema di leve, favoriscono la chiusura di una valvola di ammissione di vapore che ne governa il flusso all'interno della macchina cui è connessa. Fu brevettata da James Watt (1736-1819) nel 1769 [NdC].

d'uscita tale da consentire una retroazione più rapida e dunque una tendenza inferiore all'oscillazione. La condizione di sfasamento interviene analogamente nel caso di un amplificatore elettronico: una controreazione diminuisce l'amplificazione e migliora la fedeltà, ma se il feed-back comporta uno sfasamento, si possono innescare delle oscillazioni. Tale accoppiamento fra uscita ed entrata, che diminuisce l'amplificazione e causa delle auto-oscillazioni sussiste, in particolare, nel collegamento a tubi triodi (accoppiamento capacitivo inter-elettrodi) che ha indotto a introdurre una griglia supplementare tra griglia di comando e anodo, schermo o griglia acceleratrice, e che funge da anodo a potenziale positivo fisso. Tale griglia capta una parte del flusso elettronico, sebbene formi uno schermaglio elettrostatico fra l'anodo e la griglia di comando; in tal modo si ottiene il tetrodo, che non risulta ancora perfetto a meno che non ci si trovi in presenza di un dispositivo a fasci elettronici guidati. Il pentodo²² possiede una griglia supplementare a potenziale nullo che capta gli elettroni ripetuti dall'anodo e che, per tale motivo, è denominata griglia di soppressione. In questo modo, si ottiene, per mezzo della struttura pentodica, un'irreversibilità completa, caratteristica propria del relè. Peraltro, il circuito di potenza non reagisce da solo sul circuito di comando.

Il relè tecnico può essere impiegato come modello per la comprensione di un elevato numero di funzionamenti tecnici, naturali o fisiologici. Nel settore tecnico, si possono citare gli amplificatori a getto idraulico, nei quali una corrente in pressione, penetrata all'interno di un tubo, fuoriesce attraverso un regolatore di flusso, quando non interviene una deviazione, e può azionare un motore, per esempio una turbina. Una debole corrente d'acqua di comando, intervenendo perpendicolarmente sulla vena liquida, può deviarla leggermente dalla sua traiettoria e obbligarla a fuoriuscire attraverso un altro regolatore di flusso producendo un lavoro che si oppone al primo; il getto che produce la deviazione risulta in questo caso analogo a un circuito di comando e l'insieme può essere polarizzato attraverso una portata media del getto di deviazione, reagendo linearmente in funzione delle variazioni di velocità di tale getto. In tal modo si ottiene un relè amplificatore continuo. Un caso degno di nota è costituito da quello in cui, come nei foto-moltiplicatori²³ di elettroni, un'energia d'entrata agisce dapprima come su un trasformatore (effetto degli elettroni sul pentacatodo che emette gli elettroni): questi elettroni originari, attirati dai dinodi²⁴ successivi portati a potenziali positivi sempre più ele-

22 Tubo elettronico a cinque elettrodi: catodo, anodo e tre griglie [NdC].

23 Tubo elettronico a vuoto spinto nel quale, facendo penetrare un impulso luminoso (per esempio un fascio di luce) si generano fenomeni fotoelettrici che causano la trasformazione dei suddetti impulsi in impulsi fotoelettrici. Un fascio colpisce l'elettrodo negativo o catodo. Si producono, così, deboli correnti di elettroni che, lanciati su elettrodi in serie, detti *dinodi*, si moltiplicano prima di raggiungere l'anodo producendo un impulso elettrico, quale risultato del percorso [NdC].

24 Elettrodi costituiti da metalli con forte emissione secondaria. L'emissione secondaria è causata dall'urto di particelle cariche. Gli elettroni emessi sono detti secondari [NdC].

vati, provocano un'emissione secondaria che aumenta di dinodo in dinodo, di modo che il flusso terminale ricevuto dall'anodo possa essere un milione di volte superiore al flusso foto-elettronico iniziale. In definitiva, grazie al fenomeno di emissione secondaria, un unico tubo a vuoto costituisce di per sé un amplificatore completo.

Il vaso di Tantalos²⁵ (fig. 2), se lo si alimenta con un filo d'acqua continuo, si svuota, dacché s'innesca il sifone²⁶ ed il suo funzionamento corrisponde a quello della fontana intermittente che si trova in Natura, paragonabile al fenomeno di rilassamento²⁷ che origina delle pseudo-oscillazioni allo scarico di un condensatore a elettrodi. Tecnicamente, l'introduzione di una griglia di comando fra catodo freddo e anodo di un tubo a gas rarefatto produce il tiratrone, il cui funzionamento, per generare tensioni a dente di sega, risulta analogo a quello di un transistor. Thyatron e tristor permettono la costituzione di basi a tempo regolabili.

Occorre ampliare la ricerca dei suddetti modelli e cercare di interpretare i fenomeni di crescita o metabolici secondo concentrazione di una determinata sostanza quali processi di amplificazione? Quest'orientamento potrebbe sembrare non propriamente rigoroso e tuttavia i fenomeni di propagazione di una reazione per gradi, come l'onda di un'esplosione all'interno di un motore o l'incendio di una foresta, possono essere agevolmente inseriti nella categoria dei fenomeni di amplificazione, a partire dallo schema essenziale del foto-moltiplicatore di elettroni.

Infine, numerosi relè possono essere montati a cascata (fig. 3).

25 Consiste in un bicchiere di vetro il cui fondo, cavo, viene percorso da un sifone, ovvero da un tubicino incurvato a U rovesciata, i cui bracci presentano lunghezze diverse. Versando del liquido nell'ampolla attraverso un tubo, la cui sezione sia di dimensioni inferiori rispetto a quella del piccolo sifone interno, quando il livello dell'acqua sommerge il gomito del sifone, ovvero l'incurvatura del tubicino, questo si attiva e fa fluire all'esterno il liquido, sino a quando il livello scende al di sotto del braccio di lunghezza inferiore. Indi l'ampolla si riempie nuovamente, svuotandosi ulteriormente per mezzo del sifone. Il fenomeno si verifica per *rilassamenti*, cioè *discontinuamente* [NdC].

26 Tubo dalla tipica forma ad U, impiegato per il travaso di liquidi. Dopo un'aspirazione iniziale, che innesca il processo, il liquido comincia a scorrere da sé, a causa della pressione esercitata sulla pressione del liquido contenuto nel recipiente da cui si sta travasando, che risulta maggiore rispetto a quella esercitata sulla superficie del liquido presente nel secondo recipiente [NdC].

27 «Le phénomène de relaxation est un fonctionnement itératif (se répétant un nombre indéfini de fois et de manière irrégulière) non oscillant; dans la relaxation, c'est la fin d'un cycle, c'est à dire l'état du système à la fin du cycle, qui déclenche le recommencement du cycle en amorçant un phénomène défini: il y a donc discontinuité d'un cycle au cycle suivant; lorsqu'un cycle est amorcé il continue de lui même, mais chaque cycle, pour se produire, a besoin de l'achèvement du précédent» (GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1989, p. 260) [NdC].



Fig. 2. Vaso di Tantalò.

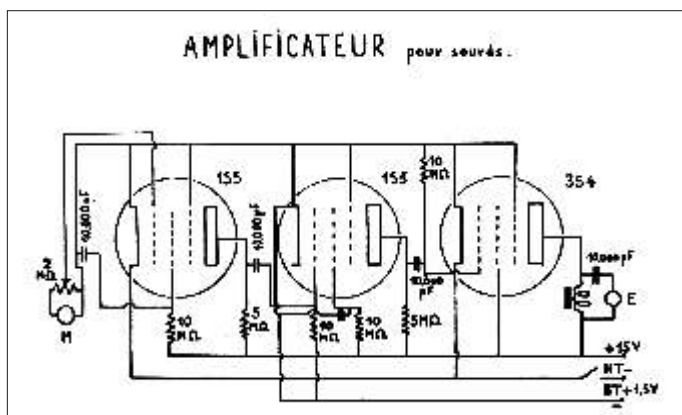


Fig. 3. Relè a cascata.

DISCUSSIONE

CAZENOBÉ: *Vorrei domandare al Sig. Simondon se è d'accordo nel generalizzare all'organismo la nozione di relè. Mi ricordo che ancor prima dei cibernetici, nell'Evoluzione creatrice, Bergson parlava del muscolo come di un vero e proprio relè, ovvero di un accumulatore di energia potenziale che si trova improvvisamente liberata a causa di un impulso nervoso mentre l'organismo compie un movimento. D'altra parte, lei ha dimostrato, attraverso l'esempio della fontana intermittente, che il relè esiste in Natura. Non si potrebbe dunque affermare che l'azione tecnica può essere descritta come un relè che opera sia attraverso ritrasmissione materiale sia attraverso trasformazione dell'azione?*

SIMONDON: Sì, comprendo cosa intenda per ritrasmissione materiale, ma sarebbe opportuno che chiarisse meglio cosa intende per trasformazione dell'azione.

CAZENOBÉ: *Attraverso l'impiego dell'utensile.*

SIMONDON: Sì, facendo ricorso a ciò che Wiener definiva protesi, si tratterebbe dunque di un trasformatore. Quando s'impiega un siffatto utensile, ad esempio un martello per conficcare un chiodo, ci troviamo in presenza di un trasformatore. Il muscolo produce energia cinetica, ovvero funziona come un relè.

CAZENOBÉ: *Si tratta di un relè organico che impiega un trasformatore materiale.*

SIMONDON: Per quanto concerne il muscolo, la riserva glicogenica del muscolo consente la contrazione del muscolo a partire da un segnale molto debole che costituisce il comando del sistema nervoso. Si verifica dunque un fenomeno di relè. A questo fatto si aggiunga, peraltro, che si tratta generalmente di un relè per tutto-o-niente, almeno per quanto concerne la fibra elementare, giacché si tratta di un comando a impulso. Il sistema nervoso funziona secondo il sistema binario: ogni fibra corrisponde quasi a un cavo co-assiale del quale l'armatura si metterà in cortocircuito con l'elemento interno. Pertanto, sussistono numerose ragioni per applicare quest'analogia al sistema nervoso. Non ho avuto modo di parlare degli amplificatori idraulici o degli amplificatori ad aria compressa, tuttavia si potrebbe accordarli con ciò che lei sostiene e mi permetto di aggiungere che i primi automi, le prime statue automatiche con le quali poté confrontarsi Descartes [sic], e delle quali discute, possedevano muscoli costituiti da sacchetti di cuoio, simili nella forma a palloni da rugby o sacchetti di cuoio allungati, che venivano gonfiati attraverso l'immissione di acqua sottopressione. Era questo il lavoro dei costruttori di fontane [maitres fontaniers], giacché le prime statue fungevano da ornamenti per il giardino e De-

scarte [sic] ci parla di un Plutone che si immergeva nelle acque quando qualcuno si avvicinava alle statue delle naiadi e ne riemergeva vomitando l'acqua sul volto dei visitatori: in definitiva, si trattava appunto di un automa realizzato dai costruttori di fontane [*maitres fontaniers*]. Le valvole grazie alle quali funzionava la macchina consistevano in dei relé e l'energia potenziale corrispondeva, in questo caso, all'energia della cascata.

CAZENOBÉ: *La trappola, la comune trappola per uccelli, sia quella a molla sia quella a combinazione a quattro cifre utilizzata dai contadini... è un relé...*

SIMONDON: È un relé nella misura in cui è sufficiente che l'uccello sfiori il meccanismo a scatto affinché l'energia potenziale immagazzinata nella molla in tensione si traduca in lavoro e schiacci o immobilizzi il passero. Si tratta di un relé puramente meccano-meccanico, ma esistono anche relé elettro-meccanici, meccano-elettrici etc... o elettro-elettrici.

SAUVAN: *Vorrei apportare una lieve correzione al discorso sul neurone, poiché lei ha appena fatto allusione ad un funzionamento errato, per tutto-o-niente, peraltro accuratamente condiviso dai fisiologi. In realtà un neurone non consiste in un tutto-o-niente. La stessa fibra elementare non innesca nulla, ma si limita piuttosto a trasmettere. È l'assone a trasmettere, che a sua volta corrisponde al filo elettrico. Il neurone corrisponde a un dispositivo analogico a soglia, cioè funziona a partire solo da una certa soglia, ma successivamente l'informazione che ne fuoriesce non risulta univoca e non si tratta di un tutto-o-niente.*

SIMONDON: Non lo nego, sono andato troppo veloce: volevo infatti discutere della conduzione. La conduzione si verifica anche con la depolarizzazione dell'assone. È simile ad un condensatore allungato all'infinito.

SAUVAN: *Ho conosciuto un ingegnere della SNCF che per sicurezza è stato obbligato a realizzare per gli automatismi una logica ternaria o a tre matrici, ovvero sì-no, e quindi uno stadio intermedio che risulta utile per la sicurezza della SNCF; in altre parole, occorre che si innesci uno scambio che non sia tutto-o-niente quando si verifica il passaggio di uno scambio e che dunque costituisca uno stato diverso dal tutto-o-niente.*

SIMONDON: Perché? Non risulta funzionale?

SAUVAN: *No. Sebbene, per l'esattezza, occorre che non si verifichi nulla durante questo periodo di tempo.*

HART: *Per quanto riguarda la genesi dei relè amplificatori, lei crede che sia possibile fissare un inizio assoluto di questo sviluppo?*

SIMONDON: Penso che i primi relè siano stati quelli telefonici e quindi quelli dei telegrafi di cui ho parlato, e i relè telefonici sono stati costruiti nel 1878. Non si trattava di trasformatori: il telefono di Bell è un trasformatore, ma il telefono di Hugues²⁸ è un vero e proprio relè, giacché le vibrazioni meccaniche della plancia del microfono agiscono su alcuni grani di grafite e i grani di grafite costituiscono una resistenza modulabile, una resistenza che varia in funzione delle vibrazioni della membrana e vi sono delle pile d'alimentazione che forniscono un'energia potenziale disponibile, modulata dal microfono e inviata sulla linea. Se la linea risulta eccessivamente lunga, occorre un ripetitore, costituito da un enorme ricevitore e da un enorme microfono uniti in un solo blocco ovvero attraverso un elettromagnete polarizzato nel quale arriva la corrente di linea: questo elettromagnete fa vibrare una membrana e questa membrana agisce sui grani di grafite dei quali modula la resistenza. Il risultato risiede nel fatto che, poiché sussistono delle pile locali nella stazione del relè, quest'ultimo ripartisce una corrente telefonica amplificata, un'audio-frequenza amplificata a partire dalla stazione del relè. In tal modo, si può comunicare telefonicamente e si è potuto così comunicare telefonicamente con gli USA, dall'oceano atlantico al pacifico, con una notevole distorsione, ma senza una notevole diminuzione dell'intelligibilità delle parole.

TILLMANN: *Lei ha posto una questione d'ordine generale, asserendo che la tecnica del relè può fungere da modello per la comprensione di un elevato numero di funzionamenti tecnici, naturali o fisiologici e, ha aggiunto, anche sociali, seppure con le dovute riserve. Di conseguenza, ho pensato prima di tutto alla psicologia sociale – alle sommosse, ad esempio. Questo fatto risulta estremamente interessante e avrei voluto che mi dicesse cosa ne pensa, essendo dotato di una certa autorità anche in questo campo. Mi domando se in psicologia individuale trova applicazione questa teoria.*

SIMONDON: Io credo che sussistano alcuni elementi che determinano una certa ripercussione più o meno rilevante nella nostra vita: ogni essere vivente sia attraverso i suoi processi di crescita sia attraverso i suoi processi di sviluppo, e sulla scorta di fattori mnestici, ammortiz-

28 «Il 26 febbraio 1876 vengono depositati in America due brevetti sul telefono, il primo di Alexander Graham Bell il secondo di Elisha Gray. [...] Il telefono di Bell è del tipo magnetico, perché non richiede una sorgente di alimentazione esterna: esso basa la sua azione sulla sorgente di alimentazione esterna e sulle correnti indotte che una lamina vibrante provoca su una bobina avvolta attorno a un magnete permanente [...]. Ancora nel 1877 Hughes realizzò il principio del "microfono" a carbone, nel quale si hanno più contatti labili, invece che a pressione, fra due o più sbarrette di carbone» (ORAZIO CURTI [a cura di], *Museoscienza*, op. cit., pp. 225-6) [NdC].

za o piuttosto amplifica ciò che accade intorno a lui e ciò che percepisce. Un avvenimento non resta chiuso in se stesso, ma è nel campo della psicologia che occorre verificarne la risonanza. In realtà il termine risonanza non risulta del tutto corretto: sarebbe piuttosto il caso di impiegare quello di amplificazione.

(Traduzione dal francese e note di Giovanni Carrozzini)

VINCENT BONTEMS

L'amplificazione secondo Simondon

Da qualche anno, il pensiero di Gilbert Simondon (1924-1989) ha ridestato vivo interesse da parte della filosofia, dell'epistemologia e delle scienze umane¹. Ad eccezione dei corsi e degli articoli disseminati durante la sua carriera, la cui diffusione fu piuttosto privata, è noto che la sua diffusione scaturisce da tre opere principali e che nondimeno fu piuttosto diseguale e atipica: rapidamente riconosciuto quale specialista della filosofia della tecnica, a seguito della pubblicazione della sua "tesi complementare" *Du mode d'existence des objets techniques* (sebbene la prima edizione dell'opera², datata 1958, possedesse il notevole difetto di non includere le tavole iconografiche), Simondon incontrò alcune difficoltà nel diffondere i risultati della sua "tesi principale": *L'individuation à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* non venne, infatti, pubblicata integralmente. I due terzi dell'opera³, ovvero i due capitoli dedicati all'individuazione fisica e all'individualizzazione vitale furono riuniti nel 1964 sotto il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique* (privo tuttavia del terzo capitolo della prima parte, *Forme et substance*, riammesso solo nel 1995⁴). Con la notevole eccezione di Gilles Deleuze, che sottolineò come solo pochi libri «font autant sentir à quel point un philosophe peut à la fois prendre son inspiration dans l'actualité de la science, et pourtant rejoindre les grands problèmes classiques en les transformant, en les renouvelant»⁵, il panorama filosofi-

1 All'origine di questo movimento di riscoperta, segnaliamo in particolare il convegno organizzato da Gilles Châtelet al Collège international de philosophie nel 1992, i cui atti sono stati pubblicati con il titolo: AA.Vv., *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994.

2 GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958.

3 La tesi si suddivide in due parti ulteriori: *L'individuation au niveau physique* e *L'individuation des êtres vivants*.

4 GILBERT SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Millon, Grenoble 1995.

5 GILLES DELEUZE, *Recensione a Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique* in GILLES DELEUZE, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens*

co francese, dominato da imponenti correnti di pensiero, quali l'esistenzialismo, il marxismo, lo strutturalismo, la fenomenologia, etc. si dimostrò scarsamente disposto a recepire l'originalità di un sistema in grado di congiungere le innovazioni concettuali dell'elettronica con la rinascita di una filosofia della natura. Seppure intempestivamente, l'opera fu preservata dai segni del tempo e la sua aspirazione enciclopedica autenticamente e costantemente innovativa, risultò sempre più stimolante.

Una delle ragioni di questa inconsueta ricezione (e delle difficoltà che, ancora oggi, il lettore continua a riscontrare tentando di individuare la tradizione di ricerca cui appartiene Simondon) deriva dal fatto che lo stesso Simondon non citi direttamente le sue fonti, fatto che, peraltro, migliorerebbe la fruizione dell'opera: la quasi totale assenza di citazioni da Gaston Bachelard risulta rimarchevole, nella misura in cui proprio l'epistemologia di quest'ultimo appare indispensabile per la comprensione del «*réalisme de la relation*». A ben vedere, un'altra motivazione risiede nel fatto che la sua tesi principale è stata pubblicata, nel suo insieme, in due opere distinte. L'edizione de *L'individuation psychique et collective*⁶, ovvero i capitoli finali dedicati al processo di formazione della personalità (preceduti dall'articolo *Forme, information et potentiel*⁷), venne diffusa dopo che il filosofo cessò la sua attività, apparendo poco prima della sua scomparsa. Ciò dipese senza dubbio dal fatto che il progetto di un'interpretazione completa del pensiero simondoniano procedette molto lentamente prima di vedere la luce. Ciononostante, Simondon non fu ignorato dai suoi contemporanei a dispetto dei mancati riconoscimenti accademici, il suo pensiero si diffuse per vie meno manifeste e tuttavia ben più originali. Da un lato, l'insegnamento della tecnica rese *Du mode d'existence des objets techniques* un classico della tecnologia tanto in Francia quanto in Belgio e in Québec; d'altro canto, alcuni passaggi di *Différence et répétition*⁸ e della *Logique du sens*⁹ si richiamano esplicitamente ad alcuni concetti, contenuti in *L'individu et sa genèse physico-biologique*, esaltandone il valore speculativo, senza per questo adottarne integralmente la sistematicità.

Sino ad oggi, questa ricezione non riguarda, ad eccezione di alcune traduzioni (e nonostante gli sforzi di Paul Dumouchel in Canada), che il panorama francofono. Non si può che apprezzare la recente traduzione italiana de *L'individuazione psichica e collettiva*¹⁰ e l'attività mediatrice

1953-1974, édition préparée par David Lapoujade, Les Editions de Minuit, Paris 2002, p. 124. Questo testo, nel formato di recensione, apparve inizialmente nella «Revue philosophie de la France et de l'étranger», CLVI, n. 1-3, janvier-mars 1966, pp. 115-8.

6 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989.

7 Il testo consiste in una relazione tenuta presso la Société française de philosophie, il 27 febbraio 1960.

8 G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968.

9 G. DELEUZE, *Logique du sens*, Seuil, Paris 1969.

10 G. SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di Paolo Virmo, Prefazione di Muriel Combes, Postfazione di P. Virmo, DeriveApprodi, Roma 2001.

de *Il Protagora*: queste imprese aprono la frontiera della ricezione transalpina in vista di un rinnovato dialogo fra filosofi della scienza francesi e italiani. Tuttavia si consiglia agli studiosi italiani di considerare la conseguenza storica delle distorsioni e dei controsensi che l'edizione parziale e frammentaria dei testi ha prodotto in Francia. Nonostante l'etichetta di "filosofo della tecnica" venga sempre meno accostata al nome di Simondon, e sebbene la differenza fra il suo autentico pensiero e il più eclettico impiego che ne fece Deleuze appaia ormai individuato dalla maggior parte dei suoi interpreti, si assiste attualmente allo sviluppo di una tendenza che, per così dire, risulta inversa e che tende a porre l'accento sull'originalità dei concetti simondoniani nella loro applicazione all'ambito sociale e politico, rischiando di sminuire il fondamento epistemologico dell'individuazione psichica e della presa di forma tecnologica¹¹.

Contrariamente alla tendenza che, alle volte, mira ad isolare artificialmente l'individuazione psichica e collettiva dagli altri regimi dell'individuazione, nulla sembrerebbe giustificare nella struttura e nei componenti dell'opera quest'eliminazione, neppure l'obsolescenza delle concezioni scientifiche e tecniche in possesso dell'autore. Naturalmente, non bisogna vincolare il pensiero filosofico allo stadio ormai superato delle concezioni scientifiche, tuttavia la filosofia dell'individuazione è stata elaborata proprio a partire da questi settori, le cui ulteriori evoluzioni non ne sminuiscono la lucidità delle analisi. La sua teoria dell'individuazione vitale, redatta nel 1958, per esempio, non poteva confrontarsi con la scoperta del DNA (che risale al 1963), ma se il filosofo non avvertì l'esigenza di modificare l'esposizione l'anno seguente, questo fatto dipende, indubitabilmente, dal fatto che egli non volle creare contraddizioni fra ciò che aveva scritto e i successivi chiarimenti sul supporto materiale d'informazione durante il processo ontogenetico. D'altra parte, le innovazioni apportate dalla genetica, si integrano alla sua teoria dell'individualizzazione a partire dai corsi del 1960. Allo stesso modo, gli esempi tecnici forniti risultano obsoleti, tuttavia l'analisi delle traiettorie perseguite dalla tecnica risultano perfettibili e riattualizzabili: perché accusare un filosofo che si è attentamente occupato, negli anni cinquanta, dei transistori, quando solo oggi si può rilevare l'importanza dei circuiti integrati? Inoltre, non è opportuno separare radicalmente la transindividualità dagli altri regimi e ambiti d'individuazione: gli schemi dell'individuazione psichica e collettiva ricavano, molto spesso, la loro origine dal processo "fenomenotecnico" (per utilizzare un termine di Bachelard)

11 Nel suo volumetto (*Simondon. Individu et collectivité*, PUF, Paris 1999), Muriel Combes sottolinea giustamente che l'etichetta di «philosophe de la technique» causa il disconoscimento degli altri aspetti del pensiero di Simondon. Se la promozione dei suoi concetti nell'analisi del vivente e del settore psicosociale risultano particolarmente significative, lo scopo dichiarato in alcuni ulteriori articoli di autonomizzare radicalmente queste analisi, ibridandole con quella di Michel Foucault risulta tanto contestabile quanto più si tiene conto delle intenzioni dell'Autore. Tuttavia, questo fatto pone in questione il problema della ricezione dell'opera che non si dovrebbe limitare ad una riproposizione acritica né tantomeno al recupero selettivo e strumentale solo di alcuni concetti.

e Simondon rende l'oggetto tecnico il supporto privilegiato dell'informazione transindividuale. L'orientamento generale dell'opera risulta enciclopedico: mira a ristabilire contemporaneità concettuale fra cultura letteraria e cultura tecnica.

Individuazione e informazione: il ruolo dell'amplificazione

Nella prospettiva di un chiarimento delle attuali condizioni di ricezione, si deve rendere merito alla comparsa del primo lavoro universitario consacrato all'intera opera (o per lo meno a tutte e tre le opere succitate) di Simondon, che esplorandone le tensioni interne, sottolinea la profondità e l'unità del pensiero: *Penser l'individuation*¹² costituisce, senza dubbio, il lavoro più documentato sulla genealogia dei concetti e più elaborato dal punto di vista di una rilettura attuale. Jean-Hugues Barthélémy vi ha sviluppato dettagliatamente le tre principali influenze subite dalla filosofia dell'individuazione: l'epistemologia storica di Bachelard (diffusa da Canguilhem all'interno dell'Ens), la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, cui è dedicato *L'individu et sa genèse physico-biologique*, e l'intuizionismo di Henri Bergson, del quale Simondon opera una riappropriazione critica. Barthélémy non si accontenta di fornire un'esposizione obiettiva e statica del pensiero dell'autore: il suo metodo ermeneutico si rivela contemporaneamente genealogico e polemico, fondandosi sul concetto «d'auto-transcendance du sens»¹³ prolunga, rifondando e approfondendo (a costo di qualche manipolazione) la teoria dell'ontogenesi.

Oltre alla disamina dei rapporti fra la filosofia della natura di Simondon con le altre tradizioni filosofiche, Barthélémy intende altresì definire le fonti scientifiche dei concetti «allagmatiques»¹⁴. Uno dei pregi del suo studio consiste nel richiamare l'origine tecnologica della nozione d'*informazione*, che costituisce «la formule de l'individuation»¹⁵, ana-

12 JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005.

13 Questo concetto, sviluppato da Barthélémy sulla scorta delle analisi di Simondon sull'antioriorità del senso, sullo sfasamento fra soggetto e oggetto, consente di comprendere la trasformazione del senso di un pensiero in fedele rapporto con la sua espressione originaria. Occorre evidentemente confrontarlo con le analisi di Bachelard sulla "ricorrenza", ma altresì, nella misura in cui non si applica necessariamente alle riconfigurazioni delle teorie scientifiche, a ciò che Foucault definisce «retour au texte» (MICHEL FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?* in ID., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, tome I).

14 «Allagmatique» o «connaissance des différences». L'edizione del 1995 de *L'individu et sa genèse physico-biologique* è accompagnata da numerosi supplementi, fra i quali *Allagmatique. Théorie de l'acte analogique* che precisa lo statuto dei concetti transdisciplinari: questi ultimi scaturiscono da una «science analogique» che assicura circolazione di senso fra i diversi settori delle scienze analitiche.

15 «L'information est la formule de l'individuation, formule qui ne peut préexister à cette individuation» (G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 29).

lizzandone l'ampliamento concettuale, funzionale alla sua generalizzazione all'interno dei diversi regimi d'individuazione (fisico, vitale e psico-sociale): «*Simondon détache l'information de la transmission technologique d'un message pour en faire une "prise de forme" et une genèse, comme telle universalisable "à partir du bas" qu'est l'individuation physique*»¹⁶. Egli dimostra come Simondon, onde sovvertire l'ilomorfismo, elabori una nozione d'informazione *autocomplessificante*, che supera i limiti imposti dalla Teoria della Forma (*Gestaltpsychologie*) e dalla Teoria dell'Informazione (cibernetica). La teoria della forma intende presentarsi come una teoria della presa di forma, del processo di transizione verso la "buona forma" definendola nei termini di stabilità energetica. Tuttavia, questa teoria non istituisce una chiara distinzione fra "insieme", la cui unità non è di ordine strutturale, e "sistema", che si struttura sulla base del suo potenziale energetico: «l'ensemble ne possède pas d'information. Son devenir ne peut être que celui d'une dégradation, d'une augmentation de l'entropie. Le système peut au contraire se maintenir en son être de métastabilité grâce à l'activité d'information qui caractérise son état de système»¹⁷. Della cibernetica, Simondon conserva l'ambizione di elaborare un concetto transdisciplinare d'informazione: «la théorie de l'information est une technologie interscientifique, qui permet une systématisation des concepts scientifiques aussi bien que du schématisation des diverses techniques»¹⁸. Tuttavia egli si discosta dalla tradizionale nozione di "quantità d'informazione", nella misura in cui la cibernetica ridurrebbe l'informazione alla correttezza di un segnale piuttosto che considerare le condizioni energetiche del sistema nel quale si effettua la comunicazione: «on ne doit pas confondre l'information avec les signaux d'information, qui peuvent être quantifiés, mais qui ne sauraient exister sans une situation d'information, c'est-à-dire sans un système»¹⁹. In generale, egli rimprovera alle ricerche dei cibernetici la mancata comprensione della reale portata del loro metodo: essi si accontenterebbero di elaborare analogie fra particolari processi nei quali interviene il *feed-back*, mentre invece proprio la cibernetica dovrebbe costituire un metodo di comprensione globale, ovvero una sistematica²⁰.

Barthélémy osserva che quest'appropriazione della nozione cibernetica d'informazione mira a «faire sortir la notion d'information de l'alternative entropie/néguentropie»²¹. Come è noto, Norbert Wiener definì l'informazione come entropia negativa, in seguito questa nozione venne definitivamente formalizzata nella teoria dell'informazione di Claude Shannon e divulgata da Léon Brillouin con il nome di "neghentropia".

16 J.-H. BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation*, op. cit., p. 116.

17 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 120.

18 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 110.

19 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 120.

20 Barthélémy ha consacrato numerose pagine illuminanti al rapporto fra allagmatica (Simondon), cibernetica (Wiener e Ruyer) e teoria dei sistemi (Bertalanffy).

21 J.-H. BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation...*, op. cit., p. 121.

Tuttavia, secondo Simondon, «il est possible de ne pas accepter la manière dont Norbert Wiener caractérise l'information, et le postulat essentiel de son ouvrage qui consiste à affirmer que l'information s'oppose au bruit de fond comme une entropie négative s'oppose à l'entropie définie par la thermodynamique»²². Una delle motivazioni per le quali egli si rifiuta di identificare l'informazione con la neghentropia consiste nel fatto che l'universalizzazione di questa nozione risulta al quanto problematica se ci si attiene alla nozione prodottane dalla cibernetica (nel caso specifico delle tecnologie di trasmissione di segnale):

«la théorie de l'information est faite pour cela, pour permettre la *corrélation* entre émetteur et récepteur dans les cas où il faut que cette corrélation existe; mais, si on voulait la transposer directement dans le domaine psychologique et sociologique, elle contiendrait un paradoxe: *plus la corrélation entre l'émetteur et le récepteur est étroite, moins est grande la quantité d'information*. [...] La meilleure forme serait donc celle qui exige la moindre quantité d'information. Il y a là quelque chose qui ne me paraît pas possible. On ne peut pas accepter sans modification la théorie de l'information dans le domaine psycho-social parce que, dans ce domaine, il faudrait trouver quelque chose qui permette de qualifier la meilleure forme comme étant celle qui possède le plus haut degré d'information, et cela ne peut pas être fait à partir du schème néguentropique, de la recherche probabilitaire. Autrement dit, il faudrait apporter un terme non probabilitaire à la théorie de l'information»²³.

L'indole non probabilistica di questo «termine» risulta problematica nella misura in cui, a parere di Simondon, «il n'y a pas d'unité et d'identité de l'information, car l'information n'est pas un *terme*; elle suppose tension d'un système d'être; elle ne peut-être qu'inhérente à une problématique; l'information est *ce par quoi l'incompatibilité du système non résolu devient dimension organisatrice dans la résolution*»²⁴. Dunque, l'informazione non caratterizza lo stato statico di un sistema o la qualità di un messaggio, (suscettibile di deterioramenti durante la sua trasmissione) l'informazione deve piuttosto corrispondere all'innescare della soluzione di una problematica, ovvero alla transizione di fase di un sistema: «une information n'est jamais relative à une réalité unique et homogène, mais à deux ordres en état de *disparation*: l'information, que ce soit au niveau tropistique ou au niveau du transindividuel, n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée; elle est la tension entre deux réels disparates, elle est la *signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système*»²⁵. Sembra che questo distacco dalla

22 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 149.

23 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 51.

24 G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 29.

25 *Ibidem*.

definizione rigorosa della cibernetica fornisca un valido argomento a coloro i quali sostengono con forza la presenza di una discrasia fra le analisi condotte sul transindividuale e quelle sugli schemi tecnologici. Tuttavia, a ben vedere, ci si rende conto che la riforma di questa nozione, proposta da Simondon, riguarda l'insieme di tutti i regimi e gli ambiti d'individuazione e non costituisce l'annullamento della riflessione sull'informazione, nel campo della tecnologia. Lo comprova la nota che egli aggiunge alla sua definizione, in qualità di "formule d'individuation":

«cette affirmation ne conduit pas à contester la validité des théories quantitatives de l'information et des mesures de complexité, mais elle suppose un état fondamental – celui de l'être préindividuel – antérieur à toute dualité de l'émetteur et du récepteur, donc à tout message transmis. Ce qui reste de cet état fondamental dans le cas classique de l'information transmise comme message, ce n'est pas la source de l'information, mais la condition primordiale sans laquelle il n'y a pas d'effet d'information, donc pas d'information: la métastabilité du récepteur, qu'il soit être technique ou individu vivant. On peut nommer cette information "information première"»²⁶.

Come indica Barthélémy, l'"information première" corrisponde all'ipotesi della "preindividualità" e condiziona tutta la teoria dell'ontogenesi. Il complesso lavoro di appropriazione e trasformazione concettuale, al quale si dedica Simondon, attiene allo scopo di fornire un fondamento non-riduzionista dell'individuazione vitale e di quella psico-sociale nel corso dell'individuazione fisica, e di preservare la funzione di risorsa d'intelligibilità del settore tecnico, senza, per questo, scadere in analogie semplificatrici (cervello = macchina). Se la nozione d'informazione sostituisce quella di forma, ciò avviene per consentire di pensare l'individuazione di un sistema, la cui metastabilità testimoni la permanenza dello stato di preindividualità. Ebbene, questo processo di risoluzione è caratterizzato, qualunque sia il regime considerato, dall'*amplificazione* dell'informazione, quale mediazione fra due ordini di grandezza: «le véritable principe d'individuation est médiation, supposant généralement dualité originelle des ordres de grandeurs et absence initiale de communication entre eux, puis communication entre ordres de grandeur et stabilisation. En même temps qu'une énergie potentielle (condition d'ordre de grandeur *supérieure*) s'actualise, une matière s'ordonne et se répartit (condition d'ordre de grandeur *inférieur*) en individus structurés à un ordre de grandeur *moyen*, se développant par un processus médiat d'amplification»²⁷. Soffermiamoci su questo aspetto: l'originalità della teoria simondoniana dell'ontogenesi consiste, costantemente, nel concepire l'individuazione quale processo di amplificazione, in tensione fra due ordini di grandezza, sia che si tratti della cristallizzazione, sia nel caso della fotosintesi o in quello dell'invenzione. Per questo motivo, dedicheremo

26 G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 29.

27 G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 25.

la terza parte di questo articolo alle modalità di trasposizione dello schema tecnologico dell'amplificazione agli altri regimi di individuazione e alla sua complessificazione progressiva in funzione delle scale spaziali e temporali considerate.

Tipi di amplificazione: trasduzione, modulazione, organizzazione

Non si può che apprezzare la scelta di Giovanni Carrozzini e della rivista *Il Protagora* di consentire al pubblico italiano di conoscere l'intervento di Simondon al secondo colloquio sulla meccanologia (21-22 marzo 1976) intitolato *Le relais amplificateur*²⁸.

L'analisi meccanologica del relè amplificatore costituisce, per il filosofo, l'occasione privilegiata di dimostrare l'universalità del processo di "rilassamento". La costruzione di analogie fra i diversi processi di rilassamento era già stata effettuata nelle ricerche dei cibernetici. In tal senso, Pierre Naslin, al quale Ferdinand Gonseth aveva richiesto, per un numero speciale sull'analogia della rivista *Dialectica*, di esplicitare il funzionamento delle analogie nel campo della cibernetica, aveva innanzitutto chiarito il funzionamento di un vaso di Tantalo, analogo a quello di un condensatore o di una bobina ad induttanza:

«ainsi, le fonctionnement des trois systèmes de la figure 1 constitue un exemple de trois phénomènes de relaxation *analogues*. Le vase de Tantale se remplit jusqu'à l'amorçage du siphon, puis se vide rapidement, et ainsi de suite. Le condensateur se charge jusqu'à la tension d'amorçage du tube à néon, puis se décharge partiellement jusqu'à la tension de désamorçage de ce dernier, et ainsi de suite. Enfin, le courant à travers la bobine d'induction croît jusqu'à ce que s'ouvre le contact de repos du relais, ce qui a pour effet de couper le courant et, par suite, de refermer le contact, et ainsi de suite. Le niveau *h*, la tension *v* et le courant *i* varient tous trois selon une loi dont l'allure générale est celle d'une courbe en dents de scie de la figure 1»²⁹.

Le analogie attestate da Naslin risultano assimilabili a quelle considerate da Simondon durante la sua analisi del relè amplificatore:

«le vase de Tantale, à supposer qu'on l'alimente avec un filet d'eau continu, se vide par à-coups dès que le siphon s'amorce; son fonctionnement est le même que celui de la fontaine intermittente qui se trouve dans la nature, et on peut comparer ce phénomène de relaxation, donnant des pseudo-oscillations, à la décharge d'un condensateur à travers

28 Il testo di questa relazione è stato pubblicato con il titolo *Le relais amplificateur*, su AA.VV., *Actes du deuxième colloque «La Mécanologie» du 21-22 mars 1976, organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979, pp. 135-43.

29 PIERRE NASLIN, *Analogies, homologies et modèles*, «*Dialectica*», n. 2-3, Griffon, Neuchâtel 1963, p. 216.

un tube de gaz raréfié, ionisable sous l'effet de la différence de potentiel entre les électrodes»³⁰.

Tuttavia ciò che distingue la prospettiva teorica dell'allagmatica da quella della cibernetica consiste nel fatto che l'analogia non funge soltanto da schema virtuale comune a diversi sistemi tecnici, come nel caso dell'articolo apparso su *Dialectica*³¹:

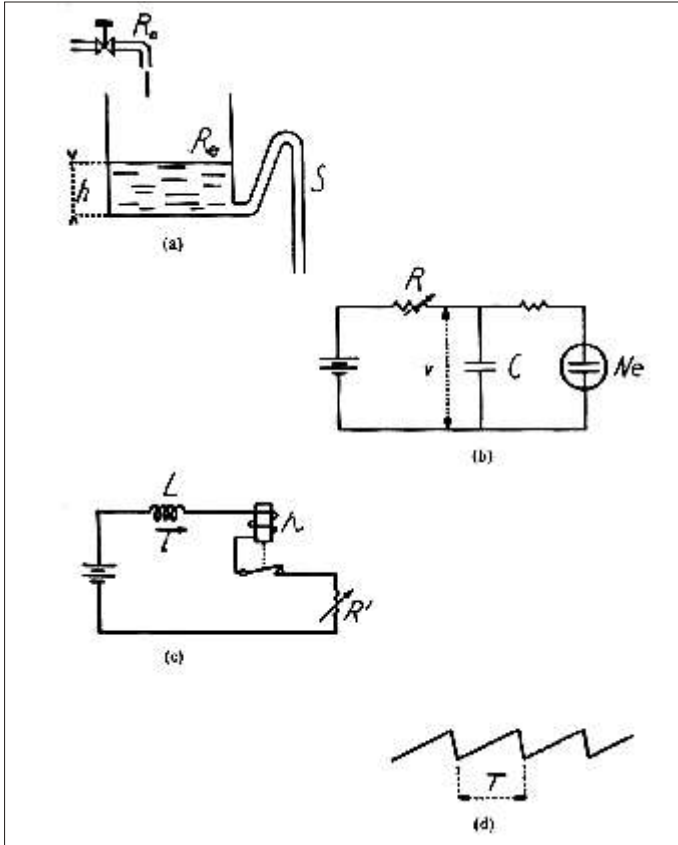


Fig. 1. Tre analoghi fenomeni di rilassamento.

30 G. SIMONDON, *Le relais amplificateur*, cit., p. 139.

31 P. NASLIN, *Analogies, homologies et modèles*, «Dialectica», cit., p. 216.

A parere di Simondon, il rilassamento costituisce altresì una caratteristica del ritmo distintivo del processo delle diverse traiettorie della tecnica: a una serie di perfezionamenti di minore portata e a regime continuo (ovvero la costituzione), succede un miglioramento di portata maggiore e a regime discontinuo (l'invenzione, secondo riconfigurazioni sinergiche). *Du mode d'existence des objets techniques* propone, pertanto, di pensare analogicamente il progresso delle linee tecniche, ovvero sia la loro concretizzazione attraverso la convergenza delle funzioni e le successive riconfigurazioni, a partire dallo schema di rilassamento, come funzionamento periodico:

«le phénomène de relaxation est un fonctionnement itératif (se répétant un nombre indéfini de fois et de manière régulière) non oscillant; dans la relaxation, c'est la fin d'un cycle qui déclenche le recommencement du cycle en amorçant un phénomène défini: il y a donc discontinuité d'un cycle au cycle suivant; lorsqu'un cycle est amorcé, il continue pour lui-même, mais chaque cycle, pour se produire, a besoin de l'achèvement du précédent. Tel est le fonctionnement des fontaines intermittentes: le siphon s'amorce, ce qui entraîne l'écoulement d'une certaine quantité de liquide; puis le siphon se désamorce, et ne se réamorce plus jusqu'à ce que le niveau d'eau ait atteint une certaine hauteur»³².

Più che occuparsi delle semplici oscillazioni, egli affronta lo schema del rilassamento come obbligatoriamente ricorrente ai processi della storia e alle evoluzioni "mnestiche", i cui effetti di soglia, in altre parole, variano in funzione della scala utilizzata:

«le monde technique possède ainsi une dimension historique en plus de sa dimension spatiale. La solidarité actuelle ne doit pas masquer la solidarité du successif; c'est en effet cette dernière solidarité qui détermine par sa loi d'évolution en dents de scie les grandes époques de la vie technique. Un tel rythme ne trouve son correspondant nulle part ailleurs; le monde humain pas plus que le monde géographique ne peut produire d'oscillations de relaxation, avec des accès successifs, des jaillissements de structures nouvelles. Ce temps de relaxation est le temps technique propre; il peut devenir dominant par rapport à tous les autres aspects du temps historique, si bien qu'il peut synchroniser les autres rythmes de développement et paraître déterminer toute l'évolution historique alors qu'il en synchronise et en entraîne uniquement les phases»³³.

Ne *Le relais amplificateur*, egli si interroga sulle potenziali applicazioni del modello di rilassamento ad altre tipologie di fenomeni: «faut-il pousser plus loin la recherche de modèles, et essayer d'interpréter les

32 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 260.

33 *Ibidem*, p. 67.

phénomènes de croissance ou de métabolisme avec concentration d'une substance définie comme des processus d'amplification?»³⁴. A questo riguardo, egli sembrerebbe manifestare una qualche reticenza. Nondimeno, la sua prudenza indica che occorre operare con la stessa consapevolezza critica che si impiega nel trattamento della nozione d'informazione: l'universalizzazione dello schema del rilassamento presuppone il superamento dei limiti concettuali dell'originario modello tecnologico. Il dibattito che segue il suo intervento si mantiene, d'altro canto, sulla discussione dell'esplicito progetto di elaborare un concetto di amplificazione adeguato all'analisi psico-sociale e destinato a fare spazio a concezioni spontaneiste del funzionamento sociale. In tal senso, egli consiglia l'abbandono della nozione di "risonanza" di un evento, che consiste in un'analogia puramente quantitativa e spaziale in rapporto al volume e alla portata di un segnale sonoro, sostituendogli l'ipotesi dell'"amplificazione" che implica la valutazione qualitativa e temporale della qualità e della persistenza dell'informazione prodotta dal segnale. La metafora viene rimpiazzata dallo schema tecnico:

«il y a des [événements] qui ont ce que l'on appelle un retentissement plus ou moins important dans notre vie, c'est-à-dire que tout être vivant, soit par son processus de croissance, soit par ses processus de développement et aidé par la mémoire, ou bien amortit, ou bien amplifie ce qui se passe autour de lui, ce qu'il reçoit par la perception. Un événement n'est pas fermé sur lui-même; il compte surtout dans le domaine psychologique par le retentissement qu'il aura. Or le mot de retentissement n'est pas exact, il vaudrait mieux employer le mot d'amplification»³⁵.

Questo schema dell'evoluzione a "denti di sega" indica non solo l'esistenza di effetti di soglia durante alcuni rilassamenti, ma anche il fatto che durante un processo globalmente progressivo, l'avvento di una nuova fase può corrispondere ad una resistenza, ovvero ad un'evidente regressione.

L'individuazione psico-sociale manifesta così un'alternanza di progressi adattativi e obbligate fasi di disadattamento che si verificano nel momento in cui si assiste alla ripresa del progresso su di un altro livello. Occorre aggiungere ancora che non tutti i processi di rilassamento si traducono in un'accelerazione dei progressi: sussistono processi di *smorzamento* nella stessa misura in cui esistono processi di *amplificazione*. Le ricorrenti rotture delle curve di rilassamento dimostra come l'amplificazione metta in relazione differenti ordini di grandezza e incontri condizioni differenti sulla base di differenti livelli d'individuazione. A seconda della scala osservata, il processo presenta diversi profili. In tal modo, si fornisce una delucidazione della reversibilità osservabile dei valori di progresso. A seconda delle scale osservate, il processo potrà apparire

34 G. SIMONDON, *Le relais amplificateur*, op. cit., p. 139.

35 *Ibidem*, p. 143.

amplificante o smorzante: l'accelerazione e la decelerazione del processo non dipende esclusivamente dalla successione delle fasi, ma anche dalla particolare scala d'osservazione. Per descrivere i processi di amplificazione, sulla base delle diverse scale, occorre seguire l'autocomples-sificazione dello schema, a partire dalla sua forma più semplice, ovvero quella della trasduzione.

Orbene, a tutt'oggi si dispone di un testo, peraltro ancora inaccessibile alla maggior parte degli studiosi, che chiarisce queste problematiche. Simondon partecipò nel 1962 all'organizzazione del Colloquio di Royau-mont sulla cibernetica (insieme, fra gli altri, a Norbert Wiener, Louis Couffignal e Benoit Mandelbrot). A causa di ragioni strettamente logistiche, egli dovette ritirare il testo della sua relazione (*L'amplification dans le processus d'information*) e sostituirlo, al momento della pubblicazione degli atti, con un breve riassunto³⁶. Nel suo articolo, egli aveva elaborato un concetto applicabile all'ambito psico-sociale e notevolmente complessificato a causa della distinzione di tre tipologie di amplificazione.

L'*amplificazione trasduttiva* caratterizza l'espansione di una struttura, sulla base dello schema della cristallizzazione, secondo il quale ciascuno stato funge da germe per quello successivo: «le mode le plus élémentaire de l'opération d'information mettant en œuvre la métastabilité du récepteur est l'amplification transductive. On la trouve en particulier dans les solutions sursaturées ou dans les liquides en état de surfusion. Lorsqu'on introduit un germe cristallin microscopique dans une telle solution, la cristallisation se produit en s'amplifiant à partir du point où le germe a été introduit»³⁷. La maggior parte degli interpreti riduce la teoria dell'informazione esclusivamente a questo schema, poiché non è a conoscenza degli altri due tipi di amplificazione ai quali fa riferimento Simondon.

L'*amplificazione modulatrice* viene elaborata sul modello del transistor; questa tipologia si basa sulla condensazione dell'energia sulla gestione del suo regime di condensazione, ovvero la reiterazione di un'informazione modulata sulla base di un'informazione incidente. Questa modalità genera rilassamenti di prim'ordine, ritmi di durate che si ripetono:

«on obtient le schème de l'amplification modulatrice en domestiquant la propagation transductive, c'est-à-dire en la maîtrisant et en l'alimentant à poste fixe pour la faire produire et travailler dans des conditions régulières. Dans la transduction, le phénomène de basculement, de passage de la métastabilité à la stabilité change perpétuellement de support en avançant; dans la modulation, le lieu de passage de l'état métastable de l'énergie à l'état stable est fixe: une source d'énergie potentielle (POWER SUPPLY) est en attente et peut agir par l'intermédiaire d'un effecteur sur une charge; l'énergie n'est plus contenue à

36 LOUIS COUFFIGNAL (dir.), *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Minuit, Paris 1965.

37 G. SIMONDON, *L'amplification dans les processus d'information*, inedito, 1962, p. 2.

l'état diffus dans la métastabilité de l'état initial du récepteur; elle est recelée par un dispositif d'alimentation qui forme un quasi-système avec l'effecteur agissant sur la charge; enfin, intervenant comme incidence dans le hiatus de ce quasi-système, entre ALIMENTATION et SORTIE D'EFFECTEUR SUR CHARGE, existe l'ENTRÉE. L'entrée agit comme un isolement variable qui s'interpose entre la source d'énergie et la charge; cet isolement n'ajoute pas d'énergie au quasi-système; il n'en retranche pas; mais il gouverne, contrôle le régime du changement d'état de l'énergie potentielle, à chaque instant»³⁸.

Infine, l'*amplificazione organizzante* opera una sintesi fra le due precedenti tipologie: essa struttura il circostante modificando il tipo di strutturazione a seconda dello sviluppo, di modo da potersi riprendere e sviluppare su altri livelli. Questa tipologia di amplificazione descrive nel modo migliore le evoluzioni della memoria e le ricorrenti trasformazioni delle linee tecniche:

«un régime commun de transduction et de modulation peut s'établir lorsque les décisions successives de la transduction, au lieu de se déclencher seulement l'une l'autre dans une perpétuelle instantanéité, s'ordonnent en série au moyen d'une auto-régulation: le recrutement est ainsi orienté vers une fin au lieu d'être indéfini; chaque décision successive tient compte de l'effet des décisions précédentes: le domaine de la transduction intervient comme charge sur laquelle s'opère un travail dans la séquence des décisions successives: il y a comme prévision du travail à accomplir dès le début de la transduction. La série transductive de décisions est modulée par une information prise sur l'ensemble du champ, qui intervient ainsi comme totalité dans le parcours qui le recouvre et le transforme»³⁹.

Simondon propone di applicare la prima tipologia di amplificazione ai fenomeni di massa, ovvero a quei fenomeni in cui gli individui sono travolti da emozioni collettive e sembrano contaminarsi gli uni con gli altri. La seconda consente di comprendere, fra gli altri, i fenomeni di autoregolazione sociale, ma anche e soprattutto il modo in cui, a partire da polarizzazione di scale valoriali (religione, morale etc.) alcune forme d'inquadramento comportamentale trattengono l'attività umana secondo regimi permanenti per assicurare in modo più efficace le condizioni di riproduzione sociale. La terza caratterizza gli sviluppi ricorrenti dei "processi di civilizzazione" (secondo l'espressione di M. Elias che, sebbene non venga impiegata da Simondon, corrisponde esattamente al suo punto di vista) quali le organizzazioni scientifiche o tecniche, lo sviluppo e il rinnovamento delle reti materiali che vi si associano, in altri termini, le strutture dinamiche integrate nella società.

La temporalità, che costituisce una specifica di queste tre tipologie di

38 *Ibidem*, p. 4.

39 *Ibidem*, p. 9.

amplificazione, si rivela notevolmente diversa dall'una all'altra: nel primo caso si tratta di una propagazione rapida, approssimativamente assimilabile alla temporalità del *presente*. Simondon ritiene che quanto più si compie la mobilitazione emotiva, quanto più profondo è il trauma causato, tanto più lungo è il tempo di latenza, ovvero il tempo necessario al recupero, che precede una nuova informazione in grado di mobilitare una nuova energia potenziale. Nel secondo caso il tempo corrisponde a quello delle istituzioni, per esempio, al periodo dell'istruzione, durante il quale lo stesso docente assiste alla successione di generazioni di studenti e le canalizza, modulandone l'energia, attorno all'insegnamento della sua disciplina.

Nel terzo caso, il tempo corrisponde a quello dell'invenzione ricorrente che non solo causa una rottura storica – con essa si chiude un periodo – ma anche una retrospettiva trasformazione del modo di concepire la storia: ne risultano contagiate le modalità di periodizzazione.

Tecnologo, “psicosociologo”, filosofo della natura, Simondon ci ha trasmesso un'opera proteiforme, costantemente animata da un moto enciclopedico profondamente unitario. Dopo un periodo di acuartieramento nella meccanologia e un altro in cui ci si è dedicati all'esplorazione delle implicazioni sociopolitiche dei suoi concetti, si assiste oggi al riconoscimento pieno della sua opera, tanto della sua filosofia della natura quanto della sua epistemologia generale. Siamo certi che l'attesa pubblicazione⁴⁰ di svariati testi ormai difficilmente reperibili e di alcuni inediti consentirà, ancora una volta, di superare uno scoglio decisivo in vista della comprensione di un pensiero, del quale non bisogna trascurare la portata etica. La divulgazione operata in Italia giocherà di sicuro un ruolo importante per la riscoperta di questo pensiero e per l'organizzazione di uno spazio di ricerca internazionale. Questo spazio sarà necessariamente transdisciplinare poiché le attuali implicazioni del pensiero di Simondon non concernono esclusivamente la storia della filosofia. In un articolo redatto insieme a Jean-Hugues Barthélémy⁴¹, abbiamo notato la convergenza verso il realismo delle relazioni fra la filosofia dell'individuazione e la teoria della relatività delle scale di Laurent Nottale⁴². Questa teoria non persegue esclusivamente l'unificazione della meccanica quantistica con la fisica relativistica ma anche la quantizzazione del processo di rilassamento negli svariati ambiti della morfogenesi dei sistemi

40 Numerose case editrici hanno palesato, ormai da tempo, il loro interesse per questi testi. Segnaliamo altresì il testo di Xavier Guchet, *Les Sens de l'évolution technique* (Léo Scheer, Paris 2005), nel quale, una parte cospicua è dedicata alla ricostruzione della filosofia delle tecniche di Gilbert Simondon.

41 JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY - VINCENT BONTEMS, *Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations*, «Revue de Synthèse», Tome 122, 4 section, n. 1, Albin Michel, Paris 2001.

42 LAURENT NOTTALE, *La relativité dans tous ses états*, Hachette, Paris 1998.

43 JEAN CHALINE - PIERRE GROU - LAURENT NOTTALE, *Les arbres de l'évolution*, Hachette, Paris 2000.

planetari, dell'evoluzione delle linee biologiche o quella economica delle civiltà⁴³. Le equazioni frattali del suddetto del succitato fisico conducono le leggi loga-periodiche di rilassamento ad altri settori e riscoprono spontaneamente l'ambizione di una comunicazione concettuale fra i diversi regimi d'individuazione. Impiegando la teoria dell'amplificazione, elaborata a suo tempo da Simondon, i ricercatori potranno *amplificare* il pensiero del filosofo dotandosi di mezzi epistemologici in grado di seguire i progressi della scienza contemporanea.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

A N A L Y S E E T R A I S O N

COLLECTION DIRIGÉE PAR M. GUEBOULT ET J. VUILLEMIN

GILBERT SIMONDON

Chargé d'enseignement de psychologie à la Faculté des Lettres
de l'Université de Poitiers

**DU MODE D'EXISTENCE
DES
OBJETS TECHNIQUES**

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

Frontespizio della prima edizione del testo di Gilbert Simondon
Du mode d'existence de objets techniques (Aubier, Paris 1958).

GIOVANNI CARROZZINI

*Per una nuova “filosofia dell’uomo”.
Dalla critica alla modernità alla culture technique*

Trace Science then, with Modesty thy guide;
First strip off all her equipage of Pride,
Deduct what is but Vanity, or Dress,
Or Learning’s Luxury, or Idleness;
Or tricks to shew the stretch of human brain,
Mere curious pleasure, or ingenious pain:
Expunge the whole, or lop th’excrescent parts
Of all, our Vices have created Arts:
Then see how little the remaining sum,
Wich serv’d the past, and must the times to come!

Alexander Pope, *An Essay on Man* [1733-34]

1. *Sulla critica al “pensiero moderno”
e la sua ricezione in Francia*

«Il pensiero di Heidegger, in quanto sviluppa un’impressionante critica del mondo moderno, è diventato un po’ alla volta il principale fondamento teorico di questa attività critica [...]; bisogna poi spiegare perché questa critica heideggeriana del mondo moderno, a dispetto delle ambiguità politiche inerenti al tragitto personale di Heidegger, ha finito per imporsi in Francia come principale strumento dell’intellettuale critico»¹.

1 ALAIN RENAUT, *Il caso Heidegger in Francia*, in FRANCO BIANCO (a cura di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 297. La prima traduzione italiana dell’articolo fu pubblicata sulla rivista «Lettera internazionale» (V, n. 19, gennaio-marzo 1989) con il titolo *Heidegger in Francia*. La prima stesura presenta numerose differenze rispetto alla versione del 1992. La sezione introduttiva (da cui è tratta la presente citazione) non compare nella versione del 1989. Peraltro, l’articolo è firmato congiuntamente da Luc Ferry e Alain Renaut e riporta alcuni passi, eliminati nella versione del 1992 (oltre che la trascrizione di *Un giudizio di Benedetto Croce*

Nell'immediato secondo dopoguerra, la Francia – come testimonia Alain Renaut – assistette ad una dilagante critica della tradizionale struttura sociopolitica della democrazia. Questa sferzante polemica sviluppava alcune tematiche dominanti della riflessione filosofica di pensatori "alla moda" quali Martin Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer.

La discussione attorno alle "dinamiche" democratiche si installava nel più vasto panorama della critica alle poliedriche manifestazioni del pensiero moderno. Pertanto, la revisione del sistema democratico si ricongiungeva al bisogno di ripensare il rapporto fra il soggetto e la società civile, l'uomo e i suoi acquisti teorico-pratici.

Se è vero, come è vero, che lo spirito della modernità s'incarna nello sviluppo della mentalità scientifica e nell'affermazione di valori quali l'uguaglianza, la fratellanza e la libertà individuale, l'invettiva contro la modernità si scaglia, senza soluzioni di continuità, contro le sue espressioni più autentiche. Occorre altresì rilevare che l'esito storico più rilevante del pensiero moderno corrisponde con la diffusione dell'ideale illuminista di una società di liberi e uguali, sorta dall'emancipazione progressiva dall'oscurantismo medievale, per opera di una faticosa presa di coscienza dei diritti inalienabili dell'uomo e dell'affermazione costruttiva del sapere scientifico.

Nei maggiori stati europei, la polemica nei confronti della modernità si tradusse, nel corso degli anni '50, in una mordace quanto pungente revisione delle dinamiche storico-filosofiche dell'*esprit* illuminista.

«L'illuminismo – osservano, in prima istanza, Horkheimer e Adorno ne *La dialettica dell'Illuminismo* – nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni»².

D'altra parte, a sostegno di questa tesi, basterebbe richiamare le ben note considerazioni di Descartes sul ruolo operativo della libera conoscenza umana:

«al posto di quella filosofia che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica mediante la quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria e degli astri, dei cieli, e di tutti gli altri corpi che ci circondano, così distintamente come conosciamo le tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo servircene nello stesso modo per tutti gli usi a cui si adattano, rendendoci così quasi signori e padroni della natura»³.

su M. Heidegger, pubblicato inizialmente su «La Critica», 20 gennaio 1934, e la bibliografia dell'articolo di Ferry e Renaut).

2 MAX HORKHEIMER - THEODOR W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di Renato Solmi, Introduzione di Carlo Galli, Einaudi, Torino 1997, p. 11.

3 RENÉ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. di Maria Garin, Introduzione di Tullio Gregory, Laterza, Bari 1998, p. 83, corsivo mio.

Queste riflessioni risultano assimilabili alle ancor più incisive parole del Kant di *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*:

«L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile a se stessi* è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!*»⁴.

Tuttavia, i francofortesi proseguono la loro disamina del pensiero moderno affermando che, in epoche recenti, «la terra interamente illuminata splende all'insegna di una trionfale sventura»⁵. Quest'esito sconcertante scaturirebbe da un drastico pervertimento della stessa indole originaria del messaggio illuminista. Se infatti accettiamo come insostituibile premessa di ogni «discorso della/sulla modernità» la inscindibile connessione di *libertà e conoscenza*, gli esiti tragici del presente conseguirebbero da una trasformazione significativa del valore e del compito civile e morale della conoscenza stessa. È ben vero, infatti, che «la superiorità dell'uomo è nel sapere»⁶ e che l'espressione più compiuta di questa potenzialità specificatamente umana risiede nella scienza e nelle sue – più o meno dirette – applicazioni. D'altra parte, come a suo tempo osservò Francis Bacon, «l'uomo tanto può quanto sa»⁷ e Bacon appartiene, a pieno titolo, a quella congerie di «illustri personaggi» che, «senza nutrire la pericolosa tentazione di far cadere la benda dagli occhi dei loro contemporanei, preparavano da lungi, nell'ombra e in silenzio la luce che a poco a poco, per gradi insensibili, avrebbe illuminato il mondo»⁸. Tuttavia, proprio questa meritoria opera emancipativa appannaggio della scienza e, senza cesure logico-fattuali, della tecnica, si sarebbe, secondo Horkheimer e Adorno, tradotta, nel corso dei secoli, in un «totalitarismo» della ragione scientifica, votato al «dominio integrale della natura e degli uomini», così che «ciò che non si spiega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'Illuminismo, sospetto»⁹.

Questa demoralizzante inversione di tendenza operatasi in seno alla

4 IMMANUEL KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un saggio di Christian Garve, trad. it. di Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, UTET, Torino 1998, p. 141, corsivi nel testo.

5 M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 11.

6 *Ibidem*.

7 FRANCIS BACON, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa* in ID. *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino 1975, p. 389.

8 JEAN D' [sic] ALEMBERT, *Discorso preliminare in Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e d'Alembert*, trad. it. e note di Paolo Casini, Laterza, Bari 1968, p. 57.

9 M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 14.

stessa “dialettica dell’Illuminismo” si spiegherebbe – sempre a parere di Adorno e Horkheimer – con il decisivo appiattimento dell’intelletto umano, quale facoltà di conoscenza, sulla dimensione asfittica e claustrofobica della *ratio* calcolante. In tal senso, la tecnica, concepita come più maturo compimento e fattuale *oggettivazione* (e *universalizzazione*) del patrimonio scientifico, si tradurrebbe in una incontenibile forza alienante e distruttiva, inconcepibilmente orientata all’abbruttimento, piuttosto che al miglioramento dell’umanità e della sua *circostanza*.

Ad onor del vero, questa lettura delle future dinamiche (e dialettiche) storiche era già stata prodotta, sul finire del XIX secolo, da quell’acuto, quanto discutibile, “sismografo delle crisi” che fu Friedrich W. Nietzsche. Come osserva, a tal riguardo, Babette E. Babich, nel suo recente volume *Nietzsche e la scienza*, secondo il filosofo di Röcken «è possibile guardare al progresso della scienza secondo l’esigenza di un orientamento del mondo assolutamente esclusivo (un’interpretazione del mondo che considera quel mondo unicamente *come suo oggetto*)»¹⁰. In altre parole, secondo Nietzsche, la scienza – ma, più in generale la “conoscenza” – consisterebbe meramente in una “prospettiva” dettata dal bisogno umano di “verità a tutti i costi”. Come tale, la scienza si installerebbe nel più ampio panorama delle possibili “interpretazioni della realtà”, dettate dall’*Wille zu Macht*. In particolare, la scienza deriverebbe dall’esigenza di “conservare la vita a tutti i costi”, erigendo un edificio sulle fondamenta del *calcolo*, della *Ruhe*, della *Sicherheit* e della *Consequenz*.

Tuttavia, l’uomo di conoscenza costituisce, sempre secondo Nietzsche, l’emblema del “malato” che, all’imprevedibilità del *flusso vitale* (flusso di interpretazioni e/o *prospettive*), della sua impetuosità, del rischio, dello *scacco*, della “ferocia dell’esistenza” preferisce il pacato ordine della scienza. Ancora una volta, la scienza è intesa come dominio della *ratio* calcolante umana sul mondo, ma anche dell’individuo sul suo simile se è vero, come è vero, che per i critici della modernità

«lo spirito illuminato ha sostituito il fuoco e la ruota col marchio impresso ad ogni irrazionalità perché conduce alla rovina [...]. Il patrimonio culturale [*idest* scientifico e tecnologico] sta in esatto rapporto col lavoro comandato, e l’uno e l’altro hanno il loro fondamento nell’obbligo ineluttabile del dominio sociale della natura»¹¹.

Come si innesta, all’interno di questo orizzonte, la critica al moderno, operata da Heidegger e, inoltre, quale fu il modo in cui questa critica venne assorbita dalla Francia degli anni ’50-’60? «Per la generazione del 1950 – osserva Renaut – (quella degli intellettuali che, come Sartre, erano nati verso il 1905 ed avevano dunque 40 o 45 anni verso il 1950), l’idea di una “dialettica dell’Illuminismo” acquistò [...] una legittimità che

10 BABETTE E. BABICH, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, trad. it. di Fulvia Vimercanti, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 272.

11 M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, op. cit., pp. 38-42.

non aveva avuto in precedenza»¹². Heidegger divenne ben presto, per la schiera di intellettuali e pensatori dell'epoca, il portavoce più efficace di questa prospettiva. In tal senso, infatti, occorre ricordare l'intenso rapporto che il filosofo di Messkirch intrinse con Jean Beaufret, destinatario, nel 1946, della nota *Lettera sull'«umanismo»* e l'interesse che, seppure in modo non univoco, gli tributò Jean-Paul Sartre sin dalla pubblicazione del suo *L'essere e il nulla* (1943). Ma Heidegger era molto di più di un semplice emissario della corrente anti-moderna: questi divenne ben presto l'interlocutore più stimolante per quanti intendessero la modernità come il «mondo dominato da[lla] ragione irrazionale che è la ragione strumentale o tecnica»¹³. Fu così che, nel corso dei decenni successivi al dopoguerra, «l'analisi della tecnicizzazione» condotta in Francia «ricavò i suoi elementi da Heidegger»¹⁴.

In questo contesto, occorre riassumere, seppure per sommi capi, l'articolazione del pensiero heideggeriano su scienza e tecnica. Come è noto, in una succinta quanto densa conferenza del 1952 dal titolo *Che cosa significa pensare?*, Martin Heidegger affermò «la scienza non pensa»¹⁵. La eco di questa folgorante sentenza si espanse ben presto in tutta Europa, suscitando accessi dibattiti non solo fra filosofi, ma anche fra specialisti dei diversi settori scientifici¹⁶.

Per la verità, l'intento – manifestamente provocatorio – di Heidegger non consisteva meramente in un attacco *irrazionalista* al pensiero scientifico. A ben vedere, le stesse sorti della scienza toccherebbero, sempre secondo Heidegger, anche alla filosofia. D'altra parte, l'ideale di “pensiero” cui si riferisce il filosofo corrisponde all'*Andenken* hölderliniano¹⁷, di cui, per fattori storici e contestuali, tanto la scienza quanto la filo-

12 A. RENAUT, *Il caso Heidegger in Francia*, cit., p. 303.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, p. 306.

15 MARTIN HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 88.

16 Per ulteriori approfondimenti sulla risonanza della posizione heideggeriana sulla scienza in Francia, cfr. DOMINIQUE JANICAUD, *Entre érudition et techno-science*, in ID., *Heidegger en France. I. Récit*, Albin Michel, Paris 2001, pp. 391-443, con particolare riguardo al paragrafo dal titolo *La science pense-t-elle?*, pp. 411-20.

17 «La memoria è il raccogliersi (*Versammlung*) del pensiero (*Denken*). Raccogliersi in che cosa? In ciò che si tiene nell'essenza, nella misura in cui esso è da noi tenuto in considerazione (*bedacht*). In che misura ciò che ci tiene deve essere da noi tenuto in considerazione? Nella misura in cui esso, di per sé, è “ciò che va considerato” (*das zu-Bedenken*). Considerarlo significa offrirgli la nostra rammemorazione (*Andenken*). Noi gli offriamo il nostro pensiero rammemorante, perché lo amiamo come il rivolgerci la parola della nostra essenza. Solo quando amiamo quello che “ciò che va considerato” è in sé, solo allora siamo capaci di pensare» (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., pp. 85-6). D'altra parte, Heidegger prosegue la sua disamina, osservando: «Ogni composizione poetica è nata dalla meditazione della rammemorazione (*Andacht des Andenkens*) [...] Il detto del poeta e il detto del pensatore non sono mai la stessa cosa. Ma l'uno e l'altro possono dire, in modi diversi, la stessa cosa. Questo tuttavia riesce solo quando l'abisso che separa poesia e pensiero rimane chiaramente e decisamente aperto. Il ciò accade quando la

sofia attuali sarebbero sprovviste. In questo senso, il dominio della scienza risiederebbe nel

«fatto di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti. Chi pretende che ciò che diventa manifesto solo nella misura in cui di per se stesso appare – in quanto nello stesso tempo si nasconde – si possa dimostrare e debba essere dimostrato, non giudica affatto secondo un superiore e più rigoroso criterio di sapere. Egli semplicemente *calcola* in base a una certa misura, e a una misura adeguata»¹⁸.

Come non riconoscere, in questa interpretazione del sapere scientifico, la critica alla *ratio* calcolante che, *via* Nietzsche, aveva animato una pletora di pensatori anti-moderni? La scienza, costretta nella sfera del *representabile*, consisterebbe in una smunta ed esangue prospettiva votata all'«oggettivazione del reale», in altri termini, all'ottundimento e al nascondimento della *Wesen* del reale stesso. A parere di Heidegger: «ogni oggettivazione del reale è un calcolare, sia che si inseguano, attraverso la spiegazione causale, le conseguenze di determinate cause, sia che attraverso la morfologia essa si faccia un'idea della cosa, che si *assicuri* un certo contesto di connessioni ordinate nei suoi fondamenti»¹⁹. Torna, in quest'immagine della scienza, l'idea di *Sicherheit* già tematizzata da Nietzsche. Tuttavia, Heidegger sembrerebbe spingersi oltre i confini tracciati dalla stessa riflessione nietzscheana. Se infatti, per il filosofo di Röcken la scienza consiste in una prospettiva, dettata da uno speciale bisogno umano e come tale, oltre che affiancarsi alle altre possibili modalità ermeneutiche che *costituiscono* il flusso *caotico* del mondo, può essere destinata ad una radicale modificazione della sua relativa *Weltanschauung*, Heidegger ritiene che le sue specifiche non possano essere soggette ad alcuna revisione. «La rappresentazione scientifica – osserva a questo proposito Heidegger – non può *mai* racchiudere l'essenza della natura, perché l'oggettività della natura è sin da principio solo *uno* dei modi in cui la natura si pro-spetta»²⁰. Così, mentre Nietzsche sembrerebbe auspicare un ripensamento della scienza in senso *estetico*, per consentirle di *riappropriarsi della vita*, Heidegger escluderebbe, *a priori*, qualsiasi modificazione dell'approccio scientifico; l'«inaggrabile domina l'essenza della scienza»²¹ e nessun discorso né futuro potrà mutare questo stato di cose.

Tuttavia la critica alla modernità articolata da Heidegger si radicaliz-

poesia è alta e il pensiero è profondo. Anche questo Hölderlin sapeva» (*ibidem*, pp. 91-2).

18 *Ibidem*, p. 88, corsivo nel testo.

19 M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in *Id.*, *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 36, corsivo mio.

20 *Ibidem*, p. 39.

21 *Ibidem*, p. 41.

za nelle sue osservazioni sul connubio di scienza e tecnica moderna. La «teoria del reale» ovvero «la scienza dell'epoca moderna» trova il suo dispiegamento nella «tecnica moderna, che è completamente estranea all'antichità, ma che tuttavia ha la propria origine essenziale in quest'ultima»²².

Come si è visto, la critica alla modernità coincide, in generale, con l'invettiva alla «tecnicizzazione» del mondo ovvero, per dirla con Marcuse, contro quel

«progresso tecnico esteso a tutto un sistema di dominio e di coordinazione [che] crea forme di vita e di potere che appaiono conciliare le forze che si oppongono al sistema, e sconfiggere o confutare ogni protesta formulata in nome delle prospettive storiche di libertà dalla fatica e dal dominio»²³.

In questo disperante processo di coartazione della libera iniziativa umana, nonché della stessa immediatezza del reale, risiederebbe quel processo inarrestabile di «oggettivazione del mondo». La tecnica moderna, secondo Heidegger, pur conservando la sua originaria indole di «modo di disvelamento», opererebbe una conversione del mondo in *Bestand*, ovvero in «fondo impiegabile»²⁴. Come tale, il suo spirito si assimilerebbe a quello di un'im-posizione (*Ge-stell*)²⁵ reificante, atta alla strumentalizzazione dell'uomo e della sua circostanza. Ciò che risulta essere ancor più grave per il filosofo di Messkirch consiste nel fatto che questo tragico esito *epocale* descriverebbe le dinamiche destinali della «storia della metafisica». La «volontà di sapere» della scienza e quella di «potere» della tecnica costituirebbero, in un tutt'uno, la marca inestinguibile di quella *volontà di potenza* nietzscheana che Heidegger intese come espressione

22 Le cit. sono tratte rispettivamente da p. 29 e p. 30 di *Scienza e meditazione*.

23 HERBERT MERCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Introduzione di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999, p. 6.

24 «Il disvelamento che governa la tecnica moderna [...] non si spiega in un pro-durre nel senso proprio della *poiesis*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefordert*) e accumulata [...]. Quale tipo di disvelatezza è appropriata a ciò che ha luogo mediante il richiedere pro-vocante? Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impegno (*Bestellung*). Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). La indicheremo con il termine *Bestand*, «fondo» [...]. Ciò che sta (*steht*) nel senso del «fondo» (*Bestand*), non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegestand*)» (M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *ID., Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 11-2). Occorre rilevare che, in questo contesto, Heidegger impiega il termine *oggetto* nel senso tradizionale di *ob-iectum*, ovvero «ciò che si oppone» (al soggetto). L'oggetto, in altre parole, non è inteso come il risultato *oggettivo* di un processo elaborativo.

25 «Ora, quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si disvela noi lo chiameremo il *Ge-stell*, l'im-posizione» (*ibidem*, p. 14).

ultima, ovvero di quel «rappresentare» che «pensa l'ente in quanto ente»²⁶.

Così, dunque, la «volontà» intesa come «tratto fondamentale dell'entità dell'ente, è l'equiparazione dell'ente al reale, talché la realtà è autorizzata alla fattibilità incondizionata dell'oggettivazione generale»²⁷.

Eppure, la tecnica, sempre secondo Heidegger, consiste, *ab origine*, in un *modo di disvelamento* sempre connesso al dominio della verità (*aletheia*)²⁸. Come *technè*, infatti, quest'ultima non «impiega», non s'*impone*, bensì è *modo del disvelamento* in senso *autentico*²⁹. Intanto «la tecnica moderna [è] incomparabilmente diversa da ogni altra precedente». Il motivo, ampiamente esposto in precedenza, risiede nel suo fondamento attuale; essa, infatti, «si fonda sulle moderne scienze esatte»³⁰. La critica alla modernità, quando si traduce in un *attacco alla tecnica*, si configura sempre e comunque come una condanna dell'*esprit scientifique*.

La modernità corrisponde, per più ragioni, ad un'epoca di esaltazione del soggetto e delle sue capacità ideative, operative e costruttive. Pertanto, ogni attacco al potere umano origina, più o meno direttamente, un orientamento anti-soggettivista ovvero anti-umanista. Heidegger non fece mai mistero delle sue idiosincrasie nei confronti delle «filosofie dell'uomo», tanto più che in un'opera fondamentale per la comprensione del suo tracciato filosofico quale la già citata *Lettera sull'«umanismo»*, egli giunse ad affermare: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*»³¹. La risonanza di questo richiamo fu elevatissima, soprattutto in Francia. D'altro canto, come ha osservato Renaut, «si è troppo poco spesso sottolineato, a mio parere, che la *lettera sull'umanismo* costituiva, nello stesso tempo che una risposta alle domande di J. Beaufret, una replica severa alla conferenza di Sartre»³².

Così l'energica confutazione della modernità ingegnata da Heidegger

26 M. HEIDEGGER, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* (1949), in ID., *Che cos'è metafisica*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 89.

27 M. HEIDEGGER, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* (1948), in ID., *Che cos'è metafisica?*, op. cit., p. 71.

28 «La tecnica è un modo del disvelare. La tecnica dispiega il suo essere (*west*) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (*Unverborgenheit*), dove accade l'*aletheia*, la verità» (M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 10).

29 «La *technè* appartiene alla produzione, alla *poiesis*; è qualcosa di poetico (*Poietisches*)» (*ibidem*).

30 *Ibidem*.

31 «Il pensiero è attento a questi riferimenti semplici. Cerca loro la parola adatta entro il linguaggio da lungo tempo tramandato della metafisica e della grammatica. Ora, posto che una denominazione del genere abbia un senso, si può ancora qualificare questo pensiero come umanismo? Certamente no, in quanto l'umanismo pensa metafisicamente. Certamente no, se esso è esistenzialismo e sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* [...]. Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p. 61).

32 A. RENAUT, *Il caso Heidegger in Francia*, cit., p. 305.

si muove su tre fronti diversi, ma non per questo disgiunti; essa consiste infatti in una radicalizzazione delle posizioni nietzscheane nei confronti della scienza, cui fa seguito un'interrogazione pungente e dissacrante sull'"essenza" della tecnica che, a sua volta, palesa l'orizzonte comune a ciascuna di queste rappresaglie: l'inimicizia viscerale nei confronti di una nuova *filosofia del soggetto*.

Prima di concludere questo lungo, quanto necessario *excursus* sul pensiero heideggeriano, si reputa opportuno enunciare un aspetto chiave della "domanda" heideggeriana sulla tecnica. *La questione della tecnica* è posta ai fini di chiarire l'"essenza non-tecnica della tecnica", ovvero la sua indole destinale³³. La tecnica come *strumento* costituisce, al contrario, la sua interpretazione umana, corrisponde cioè a "ciò che di tecnico vi è nella tecnica", in altre parole l'*instrumentum*³⁴. Resterà da vedere appunto se questa *tecnicità*, fuori dall'alveo della speculazione heideggeriana, potrà riconoscersi a pieno titolo *esclusivamente* in questo.

Una filosofia orientata al ripensamento della modernità dovrebbe dunque rivolgersi verso una radicale ricategorizzazione dell'uomo e delle sue *forme simboliche*, ovvero dell'integrità del soggetto umano.

Tuttavia, la Francia degli anni '50-'60 non sembrava disposta ad intraprendere questo percorso se è vero, come è vero, che i suoi intellettuali stavano piuttosto sostituendo le "strutture" all'uomo stesso. Come ha notato Sergio Moravia, in un breve saggio introduttivo ad un'opera di Georges Gusdorf, «l'orientamento della cultura parigina» delirava dal bisogno di riproporre «la centralità teorica dell'umano» convergendo piuttosto nell'esigenza di «"dissolvere" l'uomo in una rete di strutture»³⁵.

Prim'ancora che si giungesse a far confluire la critica alla modernità all'interno della corrente strutturalista (nella formula levistraussiana, lacaniana e foucaultiana), l'occorrenza di riattivare il pensiero moderno come pensiero dell'/sull'uomo era stata nutrita da esistenzialisti *engagés* del calibro di Sartre. Si è già citata la polemica che scosse il panorama filosofico suscitata dal dibattito attorno alle posizioni espresse da Sartre nella sua conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* e da Heidegger nella sua *Lettera sull'«umanismo»*. Un recupero della lezione autentica dell'illuminismo si cercò sul piano di una "filosofia impegnata" quale si configurava il marxismo che, nella formulazione sartriana, si coagulava con autentici contenuti esistenzialisti. Ma la "disfatta" era alle porte:

33 «L'essenza della tecnica moderna consiste nell'im-posizione. Questa appartiene al destino del disvelamento. Queste affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schickal*) della nostra epoca, dove fato significa l'inevitabilità di un processo immodificabile» (M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 19).

34 «All'essenza della tecnica appartiene l'apprestare e usare mezzi, apparecchi e macchine, e vi appartengono anche questi apparati e strumenti stessi, come pure i bisogni e i fini a cui essi servono. La totalità di questi dispositivi è la tecnica. Essa stessa è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*» (*ibidem*, p. 5).

35 SERGIO MORAVIA, *Introduzione*, in GEORGES GUSDORF, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*, trad. it. di Patrizia Landucci, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. IV.

«dopo questo periodo – chiarisce acutamente Renault – il marxismo è progressivamente entrato in crisi. Le ragioni di questa crisi, in Francia sono collegate ai mutamenti interni di una società che si è considerevolmente democratizzata e che ha vissuto l'emergenza, nel 1968, di un nuovo attore politico, la gioventù, animata da ideali del tutto individualisti e democratici, incompatibili sotto tutti i riguardi con le immagini ed i simboli autoritari ai quali il marxismo era associato sul piano politico. È in questa nuova "Stimmung" che la volgarizzazione delle critiche al totalitarismo e del discorso dei dissidenti sul Gulag, poté raggiungere un largo pubblico, attraverso la "nuova filosofia", che ebbe questo effetto globalmente positivo»³⁶.

La modernità divenne così l'icona della razionalizzazione e l'*imagination au pouvoir*³⁷ richiedeva nuovi modelli storico-interpretativi della realtà. Negli sconvolgimenti filosofici e sociali dell'epoca, Heidegger rimase un interlocutore di primo piano. Il suo "pensiero poetante" sembrò potersi adattare alle nuove esigenze intellettuali, che ancora una volta optavano per una rivalutazione della *poiesis* artistica piuttosto che per la *ratio* scientifico-tecnica.

Ripensare la modernità, quando lo si voglia, significa allora riprogettare l'uomo nella sua concretezza, riarticolare un pensiero *pour l'homme*, quasi, perfino, una nuova *science de l'individu*³⁸.

2. Il "soggetto" e la tecnica fra Heidegger e Simondon

Il recupero del moderno coincide prioritariamente con la ridefinizione della centralità dell'uomo all'interno del discorso filosofico.

36 A. RENAUT, *Il caso Heidegger in Francia*, cit., pp. 305-6.

37 Riferimento diretto allo slogan situazionista in voga durante il 1968. Per ulteriori approfondimenti sulla "rivoluzione situazionista" e il suo ruolo durante le contestazioni studentesche del 1968, oltre alla lettura di GUY DEBORD, *Commentari sulla società dello spettacolo*, trad. it. di Paolo Salvadori, con una nota di Giorgio Agamben, Sugarco, Milano 1990 e AA.VV., *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario*, a cura di Pasquale Stanziale, Massari, Bolsena 1998, cfr. ALESSANDRA CHIAPPANO - FABIO MINAZZI (a cura di), *L'immaginazione che voleva il potere. Studi e testimonianze sul '68 e le sue ragioni*, numero monografico della rivista «Il Protagora», XXXII, luglio-dicembre 2004, quinta serie, e, in particolare, F. MINAZZI, *La stagione dei movimenti e l'attualità delle sue ragioni in Ibidem*, pp. 9-31.

38 Con questa espressione, si parafrasa un'osservazione del pensatore francese Gilbert Simondon (1924-1989) che, in un *Supplément* alla seconda parte della sua monumentale tesi di dottorato, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, osserva: «Selon la doctrine qui va être présentée, les caractères génériques ou spécifiques sont partie intégrante de l'individu de la même manière que les éléments les plus singuliers qui distinguent un individu des autres individus. Il ne peut y avoir science que de l'individu» (GILBERT SIMONDON, *Analyse des critères de l'individualité*, in ID., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Préface de Jacques Garelli, Jérôme Million, Grenoble 1995, p. 255).

Come si è già avuto modo di osservare, la critica alla modernità, a partire dagli anni '50 corrispose ad un abbandono progressivo della tradizionale filosofia *umanista*. «*Comment redonner un sens au mot "Humanisme"*»? La domanda posta da Jean Beaufret a Martin Heidegger troverà accoglimento per consentire al filosofo di Messkirch di esplicitare, una volta di più, le ragioni di un definitivo abbandono di questo orientamento del pensiero occidentale:

«La domanda – replica infatti Heidegger – nasce dall'intenzione di mantenere la parola "umanismo". Io mi chiedo se ciò sarà necessario. O non è ancora abbastanza evidente il male che recano tutte le definizioni di questo genere? Certo già da molto tempo si diffida dagli "ismi"»³⁹.

È ben vero, al contempo, che la replica heideggeriana colpisce veelementemente la *demarche* della riflessione sartriana. Come è noto, nel 1943, Sartre pronunciò una conferenza votata alla riaffermazione della priorità dell'uomo nel mondo (*être-en-situation*), a partire da una concreta esaltazione della sua intrinseca specificità: l'azione.

«Per l'esistenzialista – scrive a tal riguardo Sartre – non c'è amore all'infuori di quello che si realizza, non c'è possibilità d'amore all'infuori di quella che si manifesta in un amore; non c'è genio all'infuori di quello che si esprime in opere d'arte: il genio di Proust è l'opera globale di Proust, il genio di Racine è l'insieme delle sue tragedie, fuori di queste non c'è niente [...]. Un uomo s'impegna nella propria vita, disegna il proprio volto e, fuori di questo volto, non c'è niente. Evidentemente quest'idea può parer dura a qualcuno che non è riuscito nella vita. Ma, d'altra parte, essa dispone gli animi a comprendere che soltanto la realtà vale; che i sogni, le attese, le speranze permettono solo di definire un uomo come un sogno deluso, come una speranza mancata, come un'attesa inutile»⁴⁰.

Le affermazioni di Sartre entrano in vibrante tensione con quanto Heidegger dichiarerà nella sua *Lettera*:

«noi non pensiamo ancora in modo decisivo l'essenza dell'agire [...]. L'essenza dell'agire [...] è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto "è" è l'essere»⁴¹.

39 M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 35.

40 JEAN-PAUL SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di Giancarla Mursia Re, nota bio-bibliografica a cura di Anna Sordini, Mursia, Milano 1946, pp. 56-7.

41 M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p. 31.

L'asse portante del discorso si sposta decisamente dall'uomo come tematica centrale di ogni speculazione filosofica verso "il da-pensare", *idest* l'essere⁴². Dinanzi all'essere occorre tutt'al più porsi in *ascolto*, giacché esso non si configura come l'esito di una scelta, il suo compimento, la sua oggettivazione, quanto piuttosto come ciò che sceglie di *manifestarsi*, di *accadere*. Sebbene non si tratti propriamente di una prospettiva fatalista, quella di Heidegger corrisponde comunque ad un'ottica decisamente anti-moderna, ovvero, appunto, non umanista. In definitiva, ciò che più d'ogni altra considerazione risulta centrale per la riflessione heideggeriana non consiste nell'"agire", nel "fare", nell'"operare" umano, quanto piuttosto nel meditare, nell'attendere, nell'ascoltare l'avvento/evento dell'essere, obliato per troppo tempo sotto l'egida asfittica della metafisica classica.

Al contrario, riaffermare la preminenza dell'uomo si traduce in un radicale ripensamento del suo operare, nella ferma convinzione che ciascun prodotto del suo agire sia la tangibile e oggettiva constatazione dei suoi processi ideativo-inventivi. Non si dà azione che non presupponga (e che non "sia") un pensiero, né occorre stimare un'idea quando questa non si traduca in azione:

«gli dèi – scriveva Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante* – aveano donato all'uomo l'intelletto e le mani [...]. E per questo ha determinato la provvidenza che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione»⁴³.

Il percorso che consente di riscoprire l'uomo nella sua integrità è un pensiero autenticamente moderno; la sua dialettica mira ad annullare le distanze abissali che separano il *bios theoreticos* dalla *vita activa*. La riappropriazione del senso pieno dell'umano si costituisce in un processo ascendente che dai "prodotti" rimonti al "produttore" o, meglio ancora, in una *filosofia sagittale* che, penetrando *in medias res*, individui nelle cose il nucleo umano delle cose stesse.

In Francia, quest'esigenza di riscoprire l'uomo e, pertanto, di recuperare il senso profondo della modernità non fu nutrita esclusivamente dall'esistenzialismo sartiano. Nel 1960, Georges Gusdorf, nella sua *Introduzione alle scienze umane*, esplicitava l'intento di «riprendere in considerazione l'immensa massa di informazioni accumulate nel corso dei secoli da tutte le discipline umane per riscoprire il volto dell'uomo»⁴⁴.

42 «Noi ancora non pensiamo perché il da-pensare (*das zu-Denkende*) si distoglie (*abwendet*) dall'uomo, e non soltanto perché sia l'uomo che, anzitutto, non si volge con abbastanza attenzione verso il da-pensare. Il da-pensare si distoglie dall'uomo si sottrae a lui in quanto si ritrae e si nega» (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 89).

43 GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in ID., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano 2001, p. 601.

44 GEORGES GUSDORF, *Introduzione alle scienze umane*, trad. it. di Rolando Bussi, il Mulino, Bologna 1972, p. 10.

Tuttavia, questo bisogno deriva, in Gusdorf, dall'opportunità di assegnare uno "statuto epistemologico" alle scienze dell'uomo, in aperta polemica con le «scienze rigorose», giacché queste ultime definirebbero «il prototipo di ogni verità, e la loro preminenza è attestata ogni giorno dallo sviluppo della civiltà tecnica, da cui dipendono le condizioni della nostra vita»⁴⁵. In altre parole, la critica alla mentalità scientifica e alla conseguente tecnicizzazione del mondo («il primato [...] della macchina»⁴⁶) si conserva sostanzialmente invariata. Si rivela così la paradossale situazione di una filosofia che esercita il suo potere sinergico e metariflessivo solo ed esclusivamente nel campo delle scienze umane. È forse questo il solo regno dell'uomo, ovvero si può credere che un recupero dell'umanismo risieda appannaggio della sola "sociologia"? La vera e propria sfida lanciata dalla critica anti-umanista e anti-moderna orienterebbe piuttosto al recupero di una coerenza inscioglibile fra le tre manifestazioni più concrete della modernità stessa: pensiero scientifico, tecnica e "umanismo".

Nel 1958, un filosofo eclettico e poliedrico cercò di porre rimedio a questa discutibile circostanza in cui vertevano i destini del pensiero. Addottorandosi con una poderosa tesi sull'*individuazione*, Gilbert Simondon, allievo anche di Gusdorf presso l'École Normale della rue d'Ulm a Parigi⁴⁷, ricostituì le giuste proporzioni fra il compito specifico di ciascun sapere, palesando la "presenza umana" all'interno di ciascuna "forma simbolica", ovvero all'interno di ciascun piano ermeneutico-trasformativo del reale.

Senz'ombra di dubbio, il contributo filosofico più meritorio fornito da Simondon consistette nella restituzione di un significato autenticamente culturale ed epistemico alla tecnica. Peraltro, risulta facilmente comprensibile dalla lettura della sua tesi complementare (*Du mode d'existence des objets techniques*), che lo scopo precipuo della sua ricerca consiste nel ribaltamento radicale delle tematiche portanti della proposta filosofica heideggeriana.

Sebbene non si posseggano documenti che attestino la lettura, da parte di Simondon all'epoca della sua tesi, di testi heideggeriani quali *La questione della tecnica*, è lecito supporre che Simondon ne ebbe la possibilità.

Come è noto il volume *Vorträge und Aufsätze* che raccoglie la succitata conferenza fu pubblicato in Germania nel 1954. La prima traduzione dell'opera risale a quattro anni dopo, ovvero alla data in cui Simondon discusse la sua tesi di dottorato. Naturalmente, sulla base di questi dati, è

45 *Ibidem*, p. 8.

46 *Ibidem*.

47 Simondon dedicherà la pubblicazione della sua tesi complementare di dottorato «à Madame Garyfallia Maria F. ANTONOPOULOU, mon ancienne étudiante de Psychologie à Paris. Je remercie mes anciens professeurs, MM. André Bernard, Jean Lacroix, Georges Gusdorf et Jean-T. Desanti» (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Préface de John Hart et Postface de Yves Deforge, Aubier, Paris 2001, p. non numerata, corsivo nel testo).

lecito affermare che, se Simondon lesse l'Heidegger della *Kehre*, lo fece in lingua originale. D'altra parte, Simondon leggeva il tedesco, come testimonia la dedica apposta sul frontespizio della sua tesi di dottorato complementare⁴⁸.

Questo breve *excursus* storico prepara un confronto stringente fra le posizioni assunte dai due filosofi nei confronti del loro comune oggetto d'indagine: la tecnica.

Nella sua breve conferenza, Heidegger afferma:

«so ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches. Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur *das Technische* vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen; [...] dem diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik»⁴⁹.

Come è stato rilevato da Gianni Vattimo nella traduzione italiana del testo, occorre istituire una differenza fra le parole *das Technische* e *die Technik*. Heidegger usa l'aggettivo *technisch* sostantivandolo: impiega cioè la maiuscola e lo fa precedere da un articolo. Questo fatto costituisce molto più di una semplice trasformazione linguistica⁵⁰. *Das Technische* descrive il *modo* in cui la tecnica viene rappresentata (*vorstellen*) dall'uomo e la *modalità* in cui l'uomo la impiega (*betrieben*). *Das Technische* è traducibile come “ciò che di tecnico” o come fa Vattimo “tecnici-

48 «M. Canguilhem m'a obligeamment permis de puiser des documents dans la bibliothèque de l'Institut d'histoire des Sciences et m'a prêté des ouvrages allemands rares de sa bibliothèque personnelle» (*ibidem*, p. non numerata). Peraltro, occorre notare che, anche qualora Simondon non avesse avuto occasione di leggere direttamente il testo di Heidegger, sulla base delle testimonianze di Alain Renaut, si può affermare, senza timore di errare, che le posizioni heideggeriane sulla tecnica fossero ampiamente note agli studiosi e pensatori francesi dell'epoca.

49 M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1959, p. 13, corsivo mio. La conferenza fu pronunciata da Heidegger nel 1953, presso l'Auditorium Maximum der Technischen Hochschule di Monaco, in occasione del convegno “Die Künste im technischen Zeitalter” organizzato dalla Bayerischen Akademie der Schönen Künste, diretta dal presidente Emil Preetorius. La prima pubblicazione del testo della conferenza avvenne nel 1954, sul terzo tomo dello «Jahrbuch der Academie», a cura di Clemens Graf Podewils. Successivamente, l'articolo fu inserito nel volume *Vorträge und Aufsätze*, edito nel 1954 da Verlag Günther Neske di Pfullingen. La citazione è tratta dalla seconda edizione dell'opera.

50 Questo rilievo, apparentemente ovvio, scaturisce dal confronto con la traduzione francese del testo succitato. Nell'edizione a cura di Jean Beaufret, infatti, André Preau, traduttore del volume di scritti heideggeriani, non compie la suddetta distinzione. Nella traduzione francese, si legge, quindi: «De même l'essence de la technique n'est absolument rien de technique. Aussi ne percevrions-nous jamais notre rapport à l'essence de la technique, aussi longtemps que nous bornerons à nous représenter la technique et à la pratiquer, à nous en accommoder ou à la fuir» (M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Gallimard, Paris 1958, p. 9, corsivo mio).

tà"⁵¹. Tuttavia *das Technische* non corrisponde, in Heidegger, alla *Wesen der Technik*, all'essenza della tecnica. *Das Technische* costituisce la "teoria umana che realizza (cioè *umanizza*) la tecnica" e perciò non coincide con la tecnica *tout court*. L'essenza della tecnica è un modo di disvelamento, corrisponde al pericolo più grande e, al contempo, a ciò che salva. D'altra parte, il discorso di Heidegger sulla tecnica non mira *sic et simpliciter* ad una "demonizzazione"⁵², quanto ad una "ridefinizione" della tecnica. Ciò che permane comunque consiste nell'approccio *anti-umanista* e l'invettiva contro il carattere *im-positivo* della *tecnica moderna*.

Come si è detto, non si è certi che Simondon lesse *La questione della tecnica* di Heidegger nel corso della stesura della sua tesi di dottorato. La prima testimonianza di un contatto diretto fra Simondon e la succitata conferenza risale al 1960. In una lezione dal titolo *Psycho-sociologie de la technicité*, Simondon afferma infatti «au-delà de l'utilité qui ferait de ces objets [techniques] des ustensiles (terme employée par HEIDEGGER), au-delà d'un symbolisme facile et superficiel d'appartenance à une caste ou à une classe, on doit s'efforcer de découvrir un sens de la technicité»⁵³.

La considerazione simondoniana si sviluppa dunque a partire dalla valutazione heideggeriana sulla «tecnicità», ovvero dalla *Vorstellung der Technik, idest das Technische*. Ne *La questione della tecnica*, il filosofo di Messkirch afferma infatti: «[la tecnica] è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*»⁵⁴. Occorre dunque puntualizzare che Simondon impiega il termine *technicité* per intendere il *carattere dell'oggetto tecnico, l'indole della tecnica*. L'utilizzo di questa parola nel senso sopradetto segna il confine di demarcazione fra la posizione di Heidegger e quella di Simondon. La *technicité*, secondo Simondon, costituisce

51 «Allo stesso modo, anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci *la technicité* e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla» (M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 9, corsivo mio).

52 «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. Il senso modificato della parola *Ge-stell*, im-posizione, ci risulta forse già un po' meno strano, ora che pensiamo l'im-posizione nel senso di destino e di pericolo (*Geschick und Gefahr*)» (*ibidem*, p. 21).

53 G. SIMONDON, *Psychosociologie de la technicité. Aspects psycho-sociaux de la genèse de l'objet d'usage*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, novembre-décembre 1960, n. 2, pp. 129, maiuscolo nel testo. La seconda e la terza parte della succitata lezione vennero pubblicate, sempre sul «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon» nel numero di gennaio-febbraio 1961 e in quello di marzo-giugno dello stesso anno (cfr. ID., *Psychosociologie de la technicité. Historicité de l'objet technique*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, janvier-février, 1961, n. 3, pp. 227-38, *Psychosociologie de la technicité. Technicité et sacralité*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, mars-juin 1961, n. 4-5, pp. 319-50).

54 M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

«plus qu'une qualité d'usage; elle est ce qui, en lui, s'ajoute à une première détermination donnée par un rapport de forme et matière; elle est comme l'intermédiaire entre forme et matière [...]. La technicité est le degré de concrétisation de l'objet»⁵⁵.

In definitiva, ciò che di tecnico vi è nella tecnica consiste nell'*individuazione* dell'oggetto stesso, ovvero nel suo processo endogeno di *concretizzazione* delle sue parti. Si tratta, in ultima analisi, di un'esigenza specificatamente tecnica, slegata tanto dall'uso dell'oggetto quanto dalla sua *rappresentazione*. In altre parole, si direbbe che la *technicité* coincide con l'*oggettività* (od *oggettualità*) dell'oggetto. La specificità di questa «essenza» risiede nel suo «[être] comme l'intermédiaire». D'altra parte, nell'*Introduction* della sua tesi, Simondon concepisce «le monde des objets techniques, [comme] médiateurs entre la nature et l'homme»⁵⁶. Così la *technicité* consiste autenticamente in una *relation*, fra uomo e natura, fra processo inventivo-creativo e sua realizzazione, fra gli agenti che si reticolano e sinergizzano all'interno di un apparato tecnico-tecnologico. È ben vero che in ciascuna di queste definizioni è possibile rintracciare il “fondo umano”, che costituisce il più saldo interesse di ogni filosofia orientata al recupero degli insegnamenti autentici della modernità. Ciò che più conta del “fatto tecnico” non risiede nella sua capacità di *disvelare l'aletheia*; ciò che è, infatti il *da-pensare* della tecnica consiste nella sua *fattualità*. La *fattualità* della tecnica, la sua *oggettualità/oggettività* coincide con la sua *technicité*. La *technicité*, il “carattere dell'oggetto tecnico” consiste nella «cristallisation d'un geste humain créateur, et le perpetue dans l'être»⁵⁷. Nella speculazione filosofica di Simondon, il termine *cristallisation* acquisisce un senso paradigmatico. La cristallizzazione costituisce il modello per ogni *processo d'individuazione*. Un'*individuazione* è la *strutturazione di un sistema*, ovvero la progressiva propagazione di un'*informazione*. Individuazione e strutturazione coincidono con il concetto di *relazione*⁵⁸. *Cristallizzare un gesto* significa *individuare un percorso ideativo*, istituire nuovi equilibri all'interno di un sistema. In tal senso, dunque, la tecnica come *universo di*

55 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 72. Si precisa che il passo succitato è riportato interamente nel dizionario francese *Le Grand Robert de la langue française*, alla voce *technicité*, per fornire una esaustiva spiegazione del significato del termine (cfr. *technicité* in *Le Grand Robert de la langue française*, deuxième édition dirigée par Alain Rey, du Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue française de Paul Robert, Dictionnaires Le Robert, Paris 2001, tome VI, p. 1074).

56 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 9.

57 G. SIMONDON, *Note complémentaire. Chapitre II. Individuation et invention* in ID., *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989, p. 263.

58 A tal proposito, cfr. in particolare G. SIMONDON, *Chapitre II. Forme et énergie*, in ID., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., pp. 65-95. Per un efficace quanto breve quadro concettuale dell'operazione di individuazione secondo Simondon, cfr. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., pp. 154-8.

oggetti tecnici, consiste nell'instaurazione di *nuovi equilibri* all'interno del sistema uomo-natura, idea-azione, elemento-apparato. Tuttavia, come nota Simondon, l'oggetto tecnico possiede altresì la capacità intrinseca di *perpetuare l'essere del gesto*, ovvero di prolungare il suo essere nel *divenire*, rendendosi *relativamente autonomo* dal suo creatore. In tal senso, Simondon ripropone l'inscindibilità di essere e divenire teorizzata in polemica con le filosofie ilomorfica e sostanzialista. Il divenire coincide con la *conservazione dell'essere*, un sistema metastabile è in quanto *predisposto al divenire*, ovvero sempre *sul punto di sfasarsi*. Così la *technicité* conferma, al contempo, l'autonomia dell'oggetto tecnico in quanto individuo (in senso simondoniano) e la sua inscindibile relazione con l'umano. Peraltro, introdurre il termine *objet technique* significa, altresì, privilegiare un'ottica marcatamente scientifica a dispetto di un orientamento costitutivamente mistico-poetico. Rispondendo alle domande del Deforge, nel corso di una breve intervista, Simondon chiarisce il senso della sua proposta filosofica:

«l'oeuvre [*Du mode d'existence des objets techniques*] voulait présenter une catégorie de réalités: celle de l'objet technique [...]. Je crois qu'on pourrait dire qu'objet technique doit s'entendre en deux sens: est objet ce qui est *relativement détachable*, [...] ce qui suppose qu'il soit de dimensions manipulables et correspondant *aux forces du corps humain*. D'autre part, est objet aussi ce qui, dans l'histoire, peut être perdu, abandonné, retrouvé, en somme ce qui a une *certaine* autonomie, une destinée individuelle»⁵⁹.

Ciò che è opportuno rilevare, più del carattere di autonomia *esistenziale* che Simondon attribuisce all'oggetto tecnico, consiste nel fatto che la suddetta proprietà risulti *relativa, parziale*, ovvero inscindibilmente connessa «*aux forces du corps humain*», che, in ultima analisi, sono il «luogo» della sua genesi e del suo perdurare. Così il discorso sulla tecnica, *more scientifico*, si configura, prima di tutto, come un'«apologia dell'uomo», dell'*homo faber*, del soggetto moderno. Solo l'oggetto possiede questi contenuti; la «cosa», secondo la definizione heideggeriana, risulta orientata verso altri orizzonti ontologico-ermeneutici: «ciò che diventa cosa, avviene a partire dal giro di gioco di specchi del mondo. Solo quando, probabilmente in modo repentino, il mondo mondeggerà come mondo, solo allora risplenderà l'anello da cui si libera il giro di terra e cielo, divini e mortali, per la duttilità della sua semplicità»⁶⁰.

Il «mondo mondeggia» al di là di ogni *Vorstellung*, tanto più se essa è di ordine scientifico o tecnico, quando per «tecnico» si intenda *das Technische* oppure *der Ge-stell*, l'imposizione che impiega il mondo come *fondo* (*Bestand*).

59 YVES DEFORGE, *Entretien avec Monsieur Gilbert Simondon* in Ministère de l'éducation nationale 'Institut pédagogique nationale' radio télévision scolaire. *Dix entretiens sur la technologie*, Nouveaux Chantiers, Paris 1966, p. 34.

60 M. HEIDEGGER, *La cosa*, in ID., *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 121.

«L'essenza della brocca – osserva Heidegger – è il puro offrente riunirsi della semplicità della Quadratura di un permanere (*Weile*). La brocca è (*west*) come cosa. La brocca è brocca in quanto cosa. Ma come è (*west*) la cosa? La cosa coseggia (*das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce [...]. Coseggiando essa fa permanere [*verweilt*] terra e cielo, i divini e i mortali; facendoli permanere la cosa porta i Quattro vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze»⁶¹.

Peraltro, questo discorso non riconosce alcuna autonomia relativa alla tecnica, posto che si possa pensare alla brocca, in quanto *cosa*, nella sfera dei “prodotti” umani. «Cose – infatti – sono anche, che coseggiano di volta in volta a loro modo, l'airone e il cervo, il cavallo e il toro. E coseggiando ogni volta nel loro modo proprio, sono cose anche lo specchio e la fibbia, il libro e il quadro, la corona e la croce»⁶². Non v'è dubbio che le riflessioni di Heidegger si svolgano su un piano diverso (e per certi versi inconciliabile) da quello prescelto da Simondon: occorre, pertanto, rilevare un ulteriore elemento di distanza fra le due posizioni. Simondon si occupa del “modo in cui esistono gli oggetti tecnici”, ovvero riconosce alla tecnologia una sua autonomia relativa rispetto alle altre branche dei saperi umani. Heidegger, proprio mentre si confronta con l'autenticità di questo dominio (ovvero con le sue *concrete* realizzazioni: la brocca, la fibbia, il libro etc.), lo accomuna, nel *coseggiare delle cose*, perfino ad alcuni animali. Ancora una volta, per Heidegger, si tratta di orientare l'osservazione dal *pensabile* al *da-pensare*; tuttavia, per una *philosophie à mesure humaine* questi rilievi assumono il carattere di mere (seppur suggestive) speculazioni poetiche.

Resta da chiarire un ultimo termine di confronto fra i due approcci alla tecnica, assunti da Simondon e Heidegger. Xavier Guchet, nel suo recente volume *Les Sens de l'évolution technique*, si scaglia contro quanti abbiano superficialmente giudicato Heidegger come un incompetente in materia di tecnica e tecnologia⁶³. A supporto della sua tesi, Guchet riporta i numerosi esempi prodotti dal pensatore di Messkirch tratti dal concreto mondo delle applicazioni tecniche. Le considerazioni compiute da Heidegger sul funzionamento del mulino a vento e dell'aereo, della pratica della semina e del disboscamento fornirebbero una base sicura per smentire gli accusatori del pensatore tedesco. Ebbene, non appare possibile contrastare *in toto* la lettura proposta di Guchet. Tuttavia la domanda che permane è la seguente: in che modo Heidegger si occupa di questi fenomeni? Il suo modo di intenderli si trattiene “sulla superficie” del *fatto tecnico*, anche perché non è questo a costituirne l'interesse primario. Simondon, al contrario, indaga le strutture *endotecniche*, poiché è al loro interno, nella *processualità del farsi*, ch'egli rintraccia l'autentico *sens de la technicité*. Peraltro, per Heidegger, «un aereo da trasporto che sta

61 *Ibidem*, pp. 115-8.

62 *Ibidem*, pp. 121-2.

63 Cfr. XAVIER GUCHET, *Les Sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris 2005, pp. 46-70.

sulla pista è ben un oggetto. Sicuro. Possiamo rappresentarci la macchina in questi termini. Ma in tal caso, essa si nasconde nel che cosa e nel come del suo essere. Si disvela, sulla sua pista, solo in quanto “fondo”, nella misura in cui è impiegata»⁶⁴. In questo passo emerge con forza la differenza di significato fra l’oggetto secondo Heidegger e l’oggetto secondo Simondon. Peraltro, il pensatore tedesco conferma il radicale perversimento della *Wesen* della tecnica, verificatosi in seno alla *tecnica moderna*: piuttosto che “far avvenire” essa “im-pone”, cioè rende *fondo* la natura. Non si coglie in ciò quel ruolo di mediazione, anche *estetica*, che la tecnica, quale *forma simbolica* può produrre. Al contrario, Simondon, occupandosi dei rapporti fra *pensiero tecnico* e *pensiero estetico*, osserva:

«la voilure d’un navire n’est pas belle lorsqu’elle est en panne, mais lorsque le vent la gonfie et incline la mature toute entière, emportant le navire sur la mer; c’est la voilure dans le vent et sur la mer qui est belle, comme la statue sur le promontoire. [...] L’objet technique n’est pas beau dans n’importe quelles circonstances et n’importe où; il est beau quand il rencontre un lieu singulier et remarquable du monde»⁶⁵.

A parere di Simondon, la tecnica *moderna* acquisisce un *senso estetico* proprio a partire dalla sua *technicité*, dal suo *fondo umano*, inteso anch’esso come *relazione* con l’ambiente materiale attraverso l’attualizzazione dei *potenziali* del suo ambiente associato.

Il discorso sulla tecnica, se condotto in chiave scientifica, può dunque riscoprire il valore del soggetto, restituendo alla filosofia la dignità di metariflessione dell’uomo *sul* e *per* l’uomo stesso. D’altra parte, proprio la tecnica, in quanto oggettivazione di uno *sforzo*, come *universalizzazione* di un’idea, consente di riappropriarsi del valore autentico della democrazia, come luogo di confronto e dialogo costruttivi. Oggettivare come universalizzare significa, infatti, emancipare una comunità, in direzione di un decisivo superamento dei confini intra-gruppali, verso una società *aperta* di liberi e uguali.

Il senso del moderno risiede nella consegna all’uomo della responsabilità del suo esistere all’interno di un definito contesto geografico, storico e sociopolitico oltre che nella matura coscienza delle sue potenzialità. La scienza e la tecnica inverano quell’autentica dimensione umana che consiste nell’essere “signori nel regno della terra”. Nessun *pensiero ramemorante* né alcuna *morte dell’uomo* ci consentirà di mutare questo

64 M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica cit.*, p. 12.

65 G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, op. cit., p. 115. Per ulteriori approfondimenti sui rapporti fra *pensiero tecnico* e *pensiero estetico* in Simondon cfr. *ibidem*, pp. 177-213, ID., *Sur la techno-esthétique et Réflexions préalables à une refonte de l’enseignement*, «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992, oltre che alla lettura fornita da Pascal Chabot in P. CHABOT, *Art et technique*, in AA.VV., *Esthétique et philosophie de l’art*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles 2002, pp. 295-305.

profondo credo. Il nostro dovere imperituro risponde all'esortazione del poeta Hikmet:

«non vivere su questa terra / come un inquilino / oppure in villeggiatura / nella natura / vivi in questo mondo / come se fosse la casa di tuo padre / credi al grano al mare alla terra / ma soprattutto all'uomo»⁶⁶.

66 NAZIM HIKMET, *Forse la mia ultima lettera a Mehmet*, in ID., *Poesie d'amore*, trad. it. di Joyce Lussu, Mondadori, Milano 2002, p. 178.

PAUL DUMOUCHEL

*Sul modo d'esistenza degli strumenti scientifici:
la conoscenza oggetto*

Davis Baird, in un libro di recente pubblicazione dal titolo *Thing Knowledge*, propone una filosofia degli strumenti scientifici¹. Il suo punto di partenza risiede nella critica della concezione dominante della conoscenza, concepita come credenza vera e giustificata nonché dell'orientamento che essa promuove in seno a quella filosofia delle scienze favorevole alla trattazione esclusiva di teorie, modelli e questioni di logica e giustificazione. *Thing Knowledge* consiste piuttosto in una sorta di apologia di una diversa concezione della conoscenza, a partire dalla quale gli stessi oggetti, o perlomeno determinati oggetti – nel caso specifico gli strumenti scientifici – costituiscono conoscenza in senso proprio. In altri termini, gli strumenti scientifici non consistono esclusivamente nella mera applicazione della conoscenza, ovvero nella realizzazione materiale guidata da teorie scientifiche precedenti e determinanti le loro caratteristiche, quanto piuttosto in un sapere quasi del tutto compiuto e per questo in un'autentica conoscenza. Un tale approccio de-psicologizza il sapere, alla stregua di quanto accadeva con l'impiego della nozione popperiana di conoscenza oggettiva², sebbene in questo caso si proceda piuttosto sulla scorta di un approccio decisamente più radicale rispetto a quello popperiano. In realtà, *Thing Knowledge*, ovvero “la conoscenza oggetto”, non si riduce esclusivamente ad un contenuto soggettivo di coscienza, anzi, proprio per la sua stessa natura non può in alcun modo essere ridotto ad un tale contenuto. Ciò implica che l'aspetto psicologistico della conoscenza, ovvero il fatto che esso si presenti a noi come un mero contenuto di coscienza, non possiede alcuna caratteristica essenziale di ciò che siamo soliti denominare “sapere”. Parlare di “conoscenza oggetto” nel senso in cui ci induce a farlo Baird, implica l'affermazione che

1 DAVIS BAIRD, *Thing Knowledge A Philosophy of Scientific Instruments*, University of California Press, Berkeley 2004.

2 KARL R. POPPER, *Objective Knowledge. An Evolutionary approach*, Clarendon Press, Oxford Press 1979, al quale Baird si richiama esplicitamente, seppur rimarcandone una sua indubitabile distanza.

uno strumento scientifico, e dunque un oggetto materiale, come ad esempio un motore elettrico o uno spettroscopio, non possenga alcuna dimensione psicologica definibile nei termini propri di conoscenza vera.

In questo contesto, mi propongo di istituire un dialogo fra la concezione degli strumenti scientifici, ovvero la “conoscenza oggetto”, sostenuta da Davis Baird e la filosofia della tecnica di Gilbert Simondon. Il mio scopo precipuo non consiste nella comparazione fra i due autori o piuttosto nel criticare l’uno sulla scorta delle proposte avanzate dall’altro, quanto piuttosto nel basarsi sull’uno e l’altro per concentrarsi su un aspetto fondamentale della conoscenza, ed in particolare della conoscenza scientifica: il fatto cioè che essa consista in un “fare”, ovvero in un’operazione che conduce all’essere fenomeni che non esisterebbero affatto in assenza della suddetta o, per dirlo in altri termini e comunque sulla scorta del linguaggio impiegato da Simondon, che la conoscenza consiste in un’operazione di individuazione. Per certi versi, la scienza genera i fenomeni ch’essa descrive, sebbene ciò non implichi affatto la loro irrealtà, quanto piuttosto il fatto che l’operazione di conoscenza del mondo induca al suo cambiamento.

* * *

A prima vista sembrerebbe del tutto bizzarro parlare di “conoscenza oggetto”, come se cioè le cose potessero costituire un autentico sapere. È ben vero, si dirà, che l’epistemologia e la storia delle scienze hanno spesso manifestato una tendenza atta a minimizzare il ruolo degli strumenti nel corso delle scoperte e dei progressi scientifici, ma risulta altrettanto certo che, come accade generalmente per gli oggetti tecnici, non si possano ridurre gli strumenti scientifici ad una mera applicazione della scienza, ovvero a semplici realtà interamente formulate dalle teorie. Tuttavia, non risulta meno eccessivo ed inutilmente paradossale concepire gli oggetti materiali come oggetti di conoscenza in senso proprio? Come è noto, Popper ha introdotto il concetto di Mondo 3 della conoscenza oggettiva intendendolo alla stregua di un sapere privo di soggetto conoscente, auto-sussistente, in forma di teorie e problemi irrisolti che pure esistono al di là dello spirito umano e che in seguito si incarnano in cose materiali, quali ad esempio libri, articoli di riviste scientifiche, supporti elettronici e così via. Tuttavia, le ipotesi, le congiunture scientifiche ed i problemi costituiscono a pieno titolo oggetti intellettuali che, alla stregua delle forme platoniche, non si riducono all’esposizione che se ne fornisce e neppure al contenuto coesistente di chi li pensa o di chi li scopre. L’oggettività “trascendente” degli oggetti intellettuali scientifici che Popper cerca di dimostrare non risulta strettamente definibile in termini platonici, giacché i problemi, le teorie e le ipotesi scientifiche sono soggetti al mutamento: contrariamente a quanto accade alle forme platoniche, il Mondo 3 di Popper consiste cioè in un universo in divenire. Ora, la tesi della “conoscenza oggetto” non pretende solo che gli strumenti scientifici siano, allo stesso titolo di quanto accade per i libri – sebbene in modo decisamente diverso e forse più oscuro di quanto accade per questi

ultimi – delle concretizzazioni di teorie scientifiche, di testi comprensibili a chi li sappia leggere e a chi sappia riscoprire l'oggetto intellettuale adombrato dalla sua materializzazione. La tesi della "conoscenza oggetto" mira a dimostrare che gli strumenti scientifici giocano ruoli epistemici così importanti, così fondamentali che *corrispondono stricto sensu* alla conoscenza, *id est* al sapere, allo stesso titolo di teorie o ipotesi.

Baird distingue tre tipi di strumenti. In primo luogo, quelli che creano fenomeni. L'esempio paradigmatico di questo genere di strumenti scientifici fornito dall'autore consiste nel motore elettrico. In secondo luogo, i modelli, ad esempio i modelli meccanici del sistema solare o il modello tridimensionale della struttura del DNA elaborato da Watson e Crick. In terzo luogo, gli strumenti di misura, gli spettrografi o gli scanner medici. Le tre funzioni non risultano nettamente distinte e nulla impedisce al medesimo oggetto di svolgere alternativamente l'uno o l'altro ruolo, seppure in momenti distinti. Michael Faraday nel 1821 costruì un oggetto in grado di dimostrare che un adeguato assetto di elementi magnetici ed elettrici produceva un movimento circolare. Questi fu dunque in grado di costruire il primo motore elettrico e di stabilire al contempo un nuovo fenomeno. Si è così universalmente riconosciuta l'esistenza di un fenomeno, giacché l'effetto risultava reale, sebbene in quell'epoca nessuno comprendesse le modalità attraverso cui quest'ultimo si verificasse. Da quel momento in poi divenne possibile riprodurlo, perfezionarlo e modificarlo. Qualsiasi motore elettrico, infatti, dimostra di "saper compiere" il suddetto movimento circolare. Si dimostra così la realtà di un fenomeno e i progressi stessi dello strumento, ovvero i miglioramenti cui andò soggetto e che dunque costituiscono la prova della stabilità della relazione (causale) ch'esso istituisce, risultando del tutto inseparabile dalla teoria che ne funge da spiegazione. In tal senso la produzione stabile di un fenomeno costituisce la soluzione di un problema induttivo. Ora, questa "prova" della giustezza di una ipotesi non risulta indipendente dal "saper fare", ovvero dallo strumento, dall'oggetto tecnico che la realizza. Simondon ritiene che l'evoluzione tecnica consista in un «*analogue de la loi que l'induction substitue en fin d'analyse à la population des individus*»³. Si tratta cioè dell'evoluzione di una linea tecnica, ovvero di qualcosa di più di una semplice ripetizione di un risultato sperimentale. Ciò che risolve il "problema di Hume" consiste in un'operazione di individuazione attraverso cui «*le potentiel devient une phase du réel actuellement existant, au lieu d'être pure virtualité*»⁴. Questa soluzione non consiste pertanto nella prova logica che garantisce la verità di un enunciato o piuttosto di una legge scientifica, giacché "l'analogo dell'induzione" non consiste in una qualsiasi descrizione dell'universo, che dunque potrebbe risultare vera o falsa, quanto piuttosto corrisponde alla sua stessa trasformazione. Il nuovo fenomeno realizzato dall'oggetto tecnico costi-

3 GILBERT SIMONDON, *L'Invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établi par Jean-Yves Chateau, Seuil, Paris 2005, p. 78.

4 G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964, p. 270.

tuisce un sapere, ma un sapere che non risulta in alcun modo separabile dal reale, come accade piuttosto nel caso della rappresentazione.

Gli strumenti scientifici, quando svolgono il ruolo di modelli, sembrano al contrario limitarsi alla mera funzione di rappresentazione. Tuttavia, un modello, generalmente inteso, può costituire tanto una copia, ovvero un modello ridotto, quanto una matrice, ovvero uno stampo. In tal senso può costituire sia un paradigma, ovvero un modello virtuale, sia un prototipo, ovvero: «ecco a voi un modello cui assomiglierà un aeroplano». Le summenzionate funzioni differenti di un modello non risultano per questo esclusive: un modello scientifico, ad esempio il modello materiale di una molecola o del sistema solare, risulta sempre superiore e diverso rispetto alla mera rappresentazione. La rappresentazione dell'esistente costituisce esclusivamente uno dei possibili ruoli che possono essere assunti da un modello, o, per dirla in altri termini, i suddetti ruoli competono tanto al fatto che la rappresentazione differisca dall'originale quanto al fatto che essa costituisca una copia di ciò che essa è in realtà. Un modello si manifesta e favorisce la comprensione, sulla scorta di un meccanismo di somiglianza e differenziazione, sul quale peraltro si fonda la conoscenza tutta.

Nel corso delle ricerche sulla struttura del DNA, Watson e Crick hanno deciso di elaborare un modello materiale della molecola e dunque un oggetto tridimensionale costituito da fili e placche metalliche, che rappresentavano i legami spaziali dei componenti del DNA. Questa "rappresentazione" risultava del tutto peculiare, giacché la forma che tendeva a riprodurre era ancora assolutamente ignota. Watson e Crick erano a conoscenza di numerose nozioni relative al DNA: conoscevano ad esempio la sua composizione chimica, sapevano che il DNA era composto da quattro basi organizzate attorno ad una catena di zucchero e di gruppi di fosfati e pertanto avevano ragione di credere che il tutto possedesse la forma di un'elica. Tuttavia, sono davvero numerosi gli ordinamenti suscettibili di soddisfare queste condizioni ed i Nostri non possedevano alcuna ragione particolare per favorire l'uno piuttosto che l'altro. Come dimostra l'analisi condotta da Davis Baird, la manipolazione di questo "meccano" ha permesso loro di risolvere l'enigma, a tal punto che se ne è imposta l'evidenza all'interno dello spazio fisico del modello impiegato. Così utilizzato, il modello scientifico funziona alla stregua di un'invenzione nei termini in cui la presenta Simondon:

«l'invention est occasion de découverte en matière technique; il serait partiellement faux de dire que l'invention est faite pour atteindre un but, réaliser un effet entièrement prévisible d'avance; l'invention est réalisée à l'occasion d'un problème; mais les effets d'une invention dépassent la résolution du problème»⁵.

Ciò si è verificato esattamente nel caso esaminato precedentemente e dunque in un settore specificamente scientifico. Il modello realizzato in

5 G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques*, op. cit., pp. 288-9.

occasione di un problema ed allo scopo di risolverlo fornì risultati che superarono di gran lunga lo stesso problema originario. Il modello elaborò previsioni su larga scala e consentì di comprendere le ragioni per le quali il DNA possiede in ogni caso la medesima quantità di adenina e timina e la medesima quantità di guanina e citosina o, come affermano Watson e Crick, «the specific pairing we have postulated immediately suggests a possible copying mechanism for genetic material»⁶. Si inaugurava così la possibilità di scoprire i meccanismi di riproduzione cellulare. Il modello non costituisce meramente una semplice copia sbiadita. L'oggetto materiale manifesta un ambito di possibilità che l'evoluzione scientifica successiva quadruplica e stabilizza all'interno di una regione dell'essere con la quale, da questo momento in poi, ci risulterà possibile interagire in modo innovativo, ovvero impiegando modalità del tutto differenti.

Davis Baird, nel sesto capitolo del summenzionato testo, anch'esso intitolato *Thing Knowledge*, ovvero "conoscenza oggetto", identifica cinque caratteristiche centrali della conoscenza scientifica. Il suo scopo consiste nell'illustrare che anche se gli strumenti scientifici risultano sprovvisti di qualsiasi dimensione psicologica, soddisfano ciò che generalmente si ritiene un'esigenza basilare per la definizione di un enunciato nei termini di enunciato propriamente conoscitivo. Affinché un enunciato sia ritenuto proprio della conoscenza scientifica necessitiamo in primo luogo che risulti "separabile" dal suo contesto originario, ovvero dall'ambito all'interno del quale è stato scoperto. Separabile: ovvero che la conoscenza possa essere astratta dall'ambiente all'interno del quale è stata scoperta e possa dunque essere utilizzato secondo modalità diverse. Verità: il valore della conoscenza non dipende affatto dal contesto della sua produzione originaria. Il secondo elemento consiste nella sua efficacia: solo sulla base di ciò che si conosce si può operare realmente. La terza caratteristica corrisponde alla sua longevità. La conoscenza deve infatti risultare durevole. Notoriamente, le teorie scientifiche non sono affatto eterne, sebbene una scoperta non sia definibile propriamente nei termini di conoscenza se si rivela falsa poco tempo dopo la sua scoperta. Le summenzionate proprietà della conoscenza risultano peraltro strettamente connesse le une con le altre. La conoscenza non può forse essere definita efficace se non quando risulta separabile e durevole e quando queste condizioni non risultano soddisfatte non è possibile definire la conoscenza, quanto piuttosto meramente l'opinione rivelatasi falsa. La conoscenza scientifica stabilisce anche un rapporto fra il mondo e gli uomini. In ultima analisi, la conoscenza risulta "oggettiva", si configura come una sorta di "voce del mondo" che possiede una specifica proprietà relativa alla relazione che sussiste fra il mondo e gli uomini. Per dirla in altri termini, la conoscenza mantiene una certa indipendenza in rapporto alle nostre speranze soggettive, individuali o collettive che siano. In definiti-

6 J. WATSON - F. CRICK, *Molecular Structure of Nucleic Acid*, «Nature», 171:737, 1953, cit. in DAVIS BAIRD, *Thing Knowledge. A Philosophy of Scientific Instruments*, op. cit., p. 36.

va, ci si auspica che la conoscenza risulti separabile, ovvero che la si possa impiegare nuovamente ed in contesti diversi, che risulti efficace, che produca regolarmente risultati, che si manifesti durevole e che dunque la sua efficacia non risulti passeggera. Occorre cioè che si possa scommettere su di essa, anche a rischio di sbagliarsi. Il suo valore proviene altresì dal fatto che essa muta radicalmente il nostro rapporto con il mondo, consentendoci di interagire diversamente con l'esistente. In conclusione, la conoscenza non è tale se non quando risulta in certa misura indipendente dai desideri e dai progetti dei soggetti agenti. Come ha fatto notare Davis Baird, si tratta in realtà di ideali che nessuna teoria può soddisfare alla perfezione, sebbene quanto più un enunciato scientifico risulta essere in grado di farlo, tanto più lo riteniamo una conoscenza solida e valida.

Nel corso della sua esposizione, Baird si occupa della "conoscenza scientifica e tecnica". Ora, risulta piuttosto agevole dimostrare che gli oggetti tecnici soddisfano le suddette cinque condizioni. Ad esempio un motore elettrico produce un fenomeno separabile che può essere sfruttato in contesti diversi e distanti da quello originario. È peraltro efficace nel senso che, ogni volta che le condizioni risultano soddisfatte il fenomeno si produce, giacché, come afferma Simondon, «la logique particulière de l'objet technique consiste en ce qu'il se rend possible lui-même» e corrisponde alla suddetta efficacia, ovvero risulta durevole. La longevità costituisce un carattere essenziale per un oggetto tecnico. Anche nel caso dell'oggetto tecnico le summenzionate caratteristiche sono strettamente connesse. L'oggetto tecnico risulta infatti separabile, giacché si autoregola, garantisce le condizioni per la propria esistenza e risulta al contempo efficace, perché durevole. Come afferma ancora Simondon l'oggetto tecnico costituisce «un pont fonctionnel entre réalités hétérogènes, l'organisme et son environnement»⁷. In ultima analisi, l'oggetto tecnico è oggettivo, poiché la realtà che esso incarna risulta indipendente dai desideri e dagli scopi dei soggetti agenti.

Il contatto fra l'epistemologia degli strumenti scientifici e la filosofia della tecnologia suggerisce che l'aspetto fondamentale di ciò che definiamo conoscenza non consiste nella sua mera rappresentazione all'interno dell'interiorità della coscienza, quanto piuttosto nel fatto di portare all'essere ciò che risulta ancora del tutto virtuale e che la conoscenza è un processo attraverso cui l'essere si individua e diviene ciò che non era in precedenza.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

7 G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques*, op. cit., pp. 288-9.

FULVIO PAPI

Sull'oggetto tecnico

Credo che prima di affrontare teoricamente il problema dell'oggetto tecnico sarebbe bene fare in proprio un esercizio di conoscenza o di emendazione, suggerito del resto da Gilbert Simondon. Ho l'abilità o meno di partecipare consapevolmente almeno ad un oggetto tecnico padroneggiandone la razionalità immanente? Oppure sono in relazione con più oggetti tecnici, come capita a chiunque, e li riduco al puro ruolo di strumenti del mio proposito finalistico e li elogio solo per questo scopo, ma in realtà non condivido nulla delle loro risorse razionali? Oppure non desidero, per quanto possibile, entrare in relazione con oggetti tecnici e, quando questo accade, è per una necessità che è fuori dal mio controllo, poiché il mio sogno – simile alla figura del signore hegeliano con il suo servo – sarebbe sottrarmi a tutto l'ambiente tecnico, e vivere in una condizione in cui pensiero, lavoro e strumento siano, di volta in volta, la relazione che conduce la mia finalità nel mondo? Sono certo che ci sono almeno due risposte che possono apparire imbarazzanti, ma non tali da impedire di affrontare teoricamente il problema dell'oggetto tecnico, mostrando che l'uso tecnico della procedura filosofica ha una sua efficacia capace di una sua indipendenza da altre abilità tecniche. Con linguaggio di Simondon, potrei dire che la mia parziale sicurezza ha il suo correlato in una dimensione transindividuale che esiste anche nell'esercizio filosofico, per lo meno a livello della scelta e delle acquisizioni di discorsi sulla tecnica che non siano di natura parassitaria. Ed è per questa ragione che cercherò di dialogare con Gilbert Simondon.

L'oggetto tecnico per lo più non lo riusciamo a vedere perché esso è prevalentemente connesso con un processo produttivo che ne definisce la funzione, oppure fa parte così direttamente della vita quotidiana che noi lo adoperiamo come se fosse parte della nostra stessa natura. Il problema quindi è la trasformazione del nostro sguardo da questo sistema di relazioni, quindi dalla sua forma di utilizzazione sociale, all'oggetto tecnico della sua unità che, poi vedremo, a sua volta è un complesso sistema di relazioni. Un oggetto tecnico è costruito da elementi che all'inizio mostrano tra loro una compatibilità e poi, nel perfezionamento progressivo dell'oggetto medesimo diventano sinergie, passaggio che, nel lessico di

Simondon, viene indicato come transito positivo dall'astratto al concreto. In questo processo si possono trovare ostacoli e del resto non bisogna pensare una qualsiasi invenzione tecnica in riferimento soltanto alla figura dell'inventare, com'è costume fare, per esempio, per Leonardo da Vinci. Una invenzione tecnica fa già parte di un progetto complessivo in corso, cioè di una tecnica diffusa dove la progettazione inventiva di quell'oggetto ha un suo senso diffuso. Quando l'oggetto tecnico ha raggiunto la sua concretezza, cioè è divenuto un funzionamento sinergico, esso è un sistema fisico-chimico nel quale l'insieme delle azioni mutue che lo compongono provocano una causalità che è ricorrente nel suo funzionamento. Nella evoluzione di un oggetto tecnico c'è un continuo autocondizionamento che può portare anche a delle discontinuità, cioè a fasi differenti nella costruzione dell'oggetto. Le azioni dell'oggetto tecnico dipendono ciascuna dalle leggi di ordine scientifico che costituiscono, nel loro insieme di leggi conosciute, la sua ragione di possibilità. Non è da credere che un sapere scientifico nasca come risoluzione razionale di un deficit tecnico, la storia della scienza ha una sua autonomia di sviluppo – com'è nella storia dell'epistemologia francese del Novecento – e in ogni oggetto tecnico in realtà convivono soluzioni che derivano da diversi saperi scientifici. Questo significa che la tecnica ha incorporato nella sua costituzione, nel suo corpo artificiale, un patrimonio oggettivo di intelligenza umana obiettivamente operante nella più ampia sfera sociale che non ha niente a che vedere – è qui il riferimento è chiaro a *Essere e Tempo* – con un elementare rapporto uomo-finalità-strumento che è un'astrazione tipica di una antropologia filosofica e che, in concreto, è una forma elementare di rapporto come adattamento all'ambiente e che, in questo caso, non può che fare riferimento a invenzioni tecniche di natura prescientifica. La filosofia diventa una tessitura di racconti che appartengono a un modo di dire che ignora l'orizzonte della tecnica concreta. Poiché la tecnica presenta sempre due aspetti fondamentali. La storia interna a un qualsiasi oggetto tecnico che è una sua storia autonoma non riducibile ad altra storia poiché è l'incremento tecnico che cresce su se stesso, anche se, ovviamente, di ciascun oggetto tecnico si possono fare collegamenti di ordine generale ad altre storie o, addirittura, a quella narrazione che si può chiamare di per se stessa storia generale (che però di solito perde la razionalità specifica dell'oggetto tecnico dissolto in un altro sistema di relazioni). Il secondo aspetto generale di un qualsiasi oggetto tecnico viene in luce quando lo si considera per la sua forma specifica di razionalità immanente e non per le relazioni che esso assume con i vari aspetti del mondo economico, sociale, culturale in genere. È una considerazione questa molto simile a quella che si può fare per ogni teoria scientifica che ha certamente una sua storia interna e, in quanto teoria scientifica, ha una serie di relazioni possibili con il mondo sociale: nel caso di un sapere particolarmente "aristotelico", l'insegnamento, in altri casi, l'utilizzazione dei suoi risultati nel quadro di processi produttivi.

Il rapporto della tecnica con il sapere scientifico è di carattere derivato. Le teorie scientifiche costruiscono forme di realtà, mentre sono le tecniche che poi aderiscono ad una dimensione di realtà con il loro poter fa-

re che deriva dalla intelligenza che si è accumulata in loro. Dal punto di vista epistemologico la posizione di Simondon è molto chiara: una realtà è sempre una costruzione di tipo scientifico – quindi ovviamente non un “riflesso” – ma una costruzione che non ha niente di nominalistico poiché offre proprio alle tecniche uno spazio di realtà in cui esse possono agire. Le tecniche quindi non possono essere lette in una dimensione pragmatica, il pragmatismo dell’azione, ma come sviluppo scientifico, storico, operativo che, sulla sua strada, può trovare più di un ostacolo.

Il che fa pensare ancora una volta al concetto di “ostacolo epistemologico” di Bachelard, così come la stessa forma di razionalità di questo pensiero richiama la concezione critico-storico-razionalista dell’epistemologia del filosofo francese. L’accentuazione del processo di incorporazione di intelligenza umana nella costruzione di un oggetto tecnico comporta necessariamente il pensare che non vi è un’identità tra quello che è il sistema della finalità umana di un qualsiasi oggetto tecnico e la sua trasparenza conoscitiva. Sono due livelli differenti. Una ricerca tecnica intorno ad un oggetto non è immediatamente risolubile, nella sua assenza razionale a un sistema progettuale di finalità che nasce in un altro ambiente e mette in primo piano un determinato ordine di scopi.

Oggi – Simondon scrive – alla soglia degli anni Sessanta, noi viviamo, da un punto di vista tecnico, nella indistinzione tra l’elemento energetico e quello della informazione. La distinzione apparteneva alle applicazioni tecniche che derivavano dalla termodinamica. C’è stata una progressività tecnica il cui ultimo passo è stato l’unione di energia e comunicazione nella dimensione cibernetica che con il controllo del rapporto di finalità con i mezzi in azione, ha tolto la dimensione esclusiva della finalità umana e l’ha introdotta nello schema tecnico. Sappiamo da sempre che è proprio questo passo ulteriore a rappresentare per Heidegger il dominio completo della tecnica nel mondo contemporaneo, la sua marca ontologica dalla quale non è possibile evadere. In Simondon, la situazione teorica è molto differente: l’unione di energia e informazione è un’ulteriore progressivo allargamento della razionalità immanente al processo tecnico. Questo processo non deve essere proiettato in una scena metafisica, ma essere valutato per ciò che è, lasciando indeterminato lo spazio per le sue relazioni con le altre forme della vita sociale. E la valutazione realistica ci dice che siamo di fronte a un sempre più ampio trasferimento della intelligenza umana e sociale a un sistema di macchine che sono “aperte” sia in direzione della propria trasformazione sia in direzione sociale dove hanno una loro relazione e con l’insieme tecnico e come normatività sociale. Le reti tecniche hanno valore normativo sul sociale, tant’è che è possibile lavorare solo entro un sistema tecnico che detta le condizioni del lavoro. Questa – dice Simondon – è conoscenza della macchina, cioè l’individuazione della sua realtà che agisce nel sociale come normatività, ed è persino più importante della conoscenza interna dell’oggetto tecnico. Più importante perché stabilisce come può avvenire in concreto il lavoro, non solo, ma come in un ambiente tecnicamente condizionato si può progettare un lavoro socialmente sensato. In termini marxiani il lavoro socialmente utile passa attraverso la normatività del-

l'ambiente tecnico, ma a sua volta l'ambiente tecnico (riprenderò queste considerazioni alla fine) ha una sua autonomia razionale, esso stesso entra a far parte di una sua compatibilità produttiva a livello del mercato mondiale. Si possono usare macchine a livello tecnico inferiore, cioè tali che incorporino una parte minore di intelligenza umana, a patto che il costo del lavoro umano sia inferiore rispetto ad altri luoghi dove gli oggetti tecnici hanno una maggiore efficacia produttiva.

Questa considerazione nel caso di Simondon non ha la stessa importanza che qui le viene attribuita, per il fatto che questo autore muove sempre il suo pensiero nello spazio della autonomia razionale dell'oggetto tecnico, e in questa dimensione è, giustamente, del tutto fuori luogo l'idea che vi sia un pensiero di un soggetto, un lavoro, e uno strumento.

L'esercizio di oggetti tecnici da parte di operatori capaci mette in circolazione una forma di pensiero collettivo che – dice Simondon – è pensiero transindividuale. Viviamo in una dimensione transindividuale, poiché nella nostra individualità che opera nel mondo è sedimentata una intelligenza che appartiene a un lungo lavoro razionale depositato nell'immenso insieme degli oggetti tecnici. La transindividualità appare come un intelletto comune e non è né l'incontro, comunque avvenga, tra individualità separate, né secondo ciò che è comune a tutti a livello della sensibilità. A questo proposito è comune il confronto con l'intersoggettività di Husserl che, nella famosa *Quinta meditazione cartesiana* è trovata, togliendo il *cogito* dal solipsismo, attraverso l'*Einfühlung* dell'altro, di modo che nella stessa condizione del soggetto esiste la forma della intersoggettività. Senza qui approfondire il tema teoretico, è piuttosto ovvio notare che la dimensione transindividuale deriva da una comune partecipazione a quella forma di razionalità che è costruita nell'oggetto tecnico e che prolunga la sua realtà nel saper agire secondo le regole immanenti all'oggetto tecnico medesimo. Aggiungo che la interiorizzazione della conoscenza della fattura razionale di oggetti è un patrimonio intellettuale condiviso che, di fatto, costituisce una comunità, l'incontro transindividuale di uomini capaci di saperi tecnici, cosa, questa, tipica nelle organizzazioni tecniche del lavoro. Tuttavia la transindividualità esiste certamente come condizione collettiva, ma è come celata dal lavoro, cioè dall'impiego temporale di energia umana che è l'immediato percettivo, e dalla direzione di una qualsiasi impresa dove la strumentazione tecnica è calcolata a livello della produttività e, alla fine, dall'incremento del profitto. Ma la comunità transindividuale, più che rievocare, come si può fare, altre forme di intelligenza collettiva, ha, alla fine, un forte carattere sociale che provoca inclusioni ed esclusioni. Continuando nella interpretazione, direi che la dimensione transindividuale, quando non segue solo l'appartenenza ad un'intelligenza comune che è conclusa nell'inconsapevole uso degli oggetti, è una variabile storico-culturale rilevante, soggetta a mutazioni, innovazioni, senescenza. L'illusione di Simondon è che questa conoscenza dell'oggetto tecnico che, a livello dell'intelligenza, annulla l'estraneità della macchina (qui la mente giunge là dove il corpo patisce, secondo la classica visione marxiana della macchina) toglie l'alienazione del lavoro poiché è la prosecuzione nel lavoro della intelli-

genza tecnica. Non desidero affatto discutere sulla “alienazione”, ma mi pare proprio che questa mitologia razionalista, mentre consente di comprendere il patrimonio intellettuale che collettivamente è impegnato nel lavoro, nasconde il sistema di relazioni sociali che regolano il lavoro stesso.

Ci sono in Simondon una serie di ricadute filosofiche molto importanti. In primo luogo, come già accennato, la distruzione definitiva della antropologia che stabilisce un rapporto di dominio tra il fine che appartiene alla propria “essenza” e il mezzo che lo realizza tecnicamente nel mondo. È una classica finzione filosofica del tipo narrazione concettuale che può essere realisticamente considerata in un’epoca in cui non esiste ancora la costruzione razionale di un oggetto tecnico, con le sue regole di funzionamento, ma solo uno strumento che, per riprendere una tradizione, prolunga nello spazio l’utensilità del corpo. Non si può dunque opporre all’obiettivo intelligenza dell’uomo che è “depositata” nell’oggetto tecnico una antropologia umanistica di tipo immaginario. Ovvero si può fare come gioco linguistico ma è un testo che non trasmette alcuna conoscenza obiettiva, consente di parlare ma senza conoscenza.

L’uomo tuttavia non va considerato come “uomo tecnico”, cioè risolto in una determinata forma di intelligenza e da essa improntato definitivamente. Se si concepisce l’uomo risolto nella forma della tecnicità, nasce immediatamente l’immagine di una prigionia, di un limite immanente che toglie altre risorse di vita e di invenzione simbolica. La esclusività rappresentativa dell’uomo tecnico pone il problema della sua liberazione. Lo stare nel mondo implica una pluralità di modi d’essere tra i quali è necessario trovare un equilibrio. Nel mondo esiste, come dice Simondon, una realtà “figurale”, cioè di riconoscimento simbolico della propria vita, esistono schemi di azione che accadono secondo progettualità che appartengono all’orizzonte del senso, ed esiste la tecnica che è costruita come una valorizzazione costruttiva di tipo razionale della potenzialità della natura. Questo concetto di “potenzialità” della natura può far nascere un altro paragone con le riflessioni di Heidegger sulla energia atomica, ricavata dalla utilizzazione tecnico-scientifica di una potenza che è racchiusa nella obiettività naturale, come capitolo finale di un rapporto con la natura che la comprende attraverso uno schema intellettuale fisico-matematico di natura obiettivamente e, al contempo, antropologicamente possessiva, piuttosto che intendere la natura nella sua intrinseca forza creativa. Credo che in Simondon il problema non sia affatto questo, ma piuttosto la ripresa del tema classico della modernità secondo cui l’artigiano razionale per avere successo deve assecondare quello che è il modo d’essere della natura medesima nelle sue organiche potenzialità. Rispetto alla razionalità tecnica vi può essere anche una resistenza della natura che esige il trovare una compatibilità. Il problema, dicevo, è quello di pensare il mondo sociale nella pluralità delle sue componenti, senza che l’intelligenza filosofica intervenga attraverso esclusive riduzioni concettuali. L’insieme della razionalità tecnica deve essere in equilibrio sia con il piano estetico inteso come sensibilità che è fondamentale per la sua espressività artistica, sia con il piano religioso inteso come sistema di

valori. La vita collettiva mostra quindi una pluralità di direzioni che il pensiero filosofico non può, se non con un atto di forza che preclude la possibilità di comprendere, opporre l'uno all'altro, ordinare secondo una scala di valori che hanno la loro giustificazione in una particolare forma antropologica.

Un esempio importante di questa intelligenza filosofica pluralistica è l'osservazione intorno alla cibernetica: essa ha mostrato la possibilità tecnico-razionale del controllo dei mezzi in ordine alla finalità. Ma è completamente falso il postulato (al tempo abbastanza diffuso) sulla identità delle modalità degli esseri viventi e degli oggetti tecnici. Quale che sia l'efficacia dell'oggetto tecnico e la sua capacità pratica di simulazione dell'intelligenza umana, informazione, interpretazione, decisione (per esempio nell'intelligenza artificiale), l'oggetto tecnico va sempre valutato per la invenzione e la energia razionale che lo governa come costruzione artificiale. E questa osservazione in Simondon non vale affatto per portare in primo piano l'idea dell'uomo come *miraculum magnum*, restaurando così il trono umanistico, quanto per riconoscere il lavoro dell'intelligenza che si obietta in un qualsiasi oggetto tecnico e, tramite questa realtà, diviene una forma di normatività sociale. L'equilibrio vale come capacità e necessità di coesistenza delle varie forme simboliche in cui si dispiega la potenzialità della vita umana, senza creare fra loro opposizioni del tipo di quelle kantiane tra scienza e morale che, aggiungo, se in Kant vanno considerate al loro livello di pensabilità, pensabilità categorialmente differenti, interpretate in una prassi ideologizzata possono dare luogo a opposizioni culturali parassitarie. Da questo punto di vista sono molto importanti le riflessioni di Simondon relative al progetto politico di pensare la propria potenza tramite la risorsa tecnica che fu quando, ad esempio, Heidegger dovette constatare nel regime nazista al confronto con la sua prima interpretazione sostanzialmente anti-moderna. Un progetto del genere non può che condurre alla violenza storica. La tecnica diviene uno strumento della potenza politica in una dimensione di conflittualità che è quanto l'Europa ha sperimentato nel corso delle due guerre distruttive del Novecento. Ma nemmeno la figura del tecnocrate, che immagina di poter ridurre l'ordine e il valore di una convivenza civile a decisioni di tipo tecnico, è accettabile. Nella sua forma, diremmo oggi, di ideologizzata razionalità, in effetti, produce soltanto un progetto di dominio sociale. La politica infatti, non è affatto riducibile a un esercizio tecnico: appare molto interessante che, proprio nell'orizzonte della razionalità dell'oggetto tecnico, appaia una eredità, intorno al senso politico, di origine platonica. Ne deriva necessariamente che se si pensa di costruire l'azione politica progettandola come fosse un oggetto tecnico si distribuirebbe una modalità razionale in un luogo sbagliato. Posso aggiungere perché esisterebbero resistenze sociali che non potrebbero, come avviene nel rapporto natura-oggetto tecnico, essere superate se non con un atto di forza che ne voglia ignorare la natura. Il problema potrebbe essere approfondito, ma tanto basta per poter ripetere proprio come Simondon che il tecnocrate è certamente animato da una "volontà di potenza".

Prima di trarre le conclusioni teoriche che l'indagine sull'oggetto tecnico, secondo Simondon, suggerisce, può essere utile rievocare almeno i titoli di una serie di orientamenti filosofici che sul tema della tecnica sono diventati pressoché luoghi comuni. La tradizionale posizione umanistica per cui l'uomo attraverso "meravigliose invenzioni" conduce la natura ad assecondare i suoi fini proprio perché ne ha una conoscenza razionale. La critica a una antropologia ottimistica di questo tipo ricorda che le macchine sono nel processo produttivo come capitale fisso, e la loro selezione tecnica è in funzione delle migliori condizioni di entrata sul mercato della merce prodotta dal punto di vista del progetto. Questo significa che dalla parte dell'uomo deve continuamente avere luogo un processo di adattamento alla macchina. Osservazione, questa, che, in generale, ha una sua validità descrittiva senza che necessariamente sia accompagnata da un pensiero metafisico che rintraccia nell'uomo un suo proprio ordine di finalità. Questa posizione può essere facilmente rovesciata in una antropologia di natura fenomenologica che può vedere nella tecnica una forma di protesi dello spazio dell'uomo nella sua relazione con il mondo. Se da una prospettiva antropologica si passa ad una ontologia storica, la tecnica appare parallela alla concezione della mobilitazione sociale di ogni vivente nella direzione del lavoro. Come si dice comunemente, questa posizione di Jünger acquista una dimensione epocale in Heidegger, dove con la parola epoca si indica un'ontologia che riguarda in generale ogni modalità di pensiero oggettuale che caratterizza un sapere scientifico-tecnico erede della forma di pensiero della metafisica. Con la conclusione che, oltre l'espressività poetica, dal punto di vista sociale esiste solo la forma del pensiero tecnico. Con due esiti opposti. L'uomo dice che qualsiasi altra forma di pensiero nella nostra epoca ha un carattere velleitario e parassitario. O, al contrario, quando la forma del pensiero tecnico diviene totalizzante, allora accade che la tecnica stessa, come pratica quotidiana di vita, forma una figura d'uomo che non è più in grado di trarre da sé, dall'insieme di elementi che costituiscono la sua umanità, un proprio sistema di fini. La tecnica come superficie efficiente ha abolito qualsiasi sensata possibilità di aprire un discorso sul fondamento: un problema è un problema solo in quanto possa essere messo in forma di tecnica. L'uomo alla ricerca della propria liberazione ha costruito la propria prigionia. Esiste, come è noto, una storia lineare della tecnica letta come destino dell'uomo, dove la perdita del proprio essere deriva da un peccato originale di orgoglio e di volontà di dominio. In disuso oggi una tesi del tutto contraria che, a suo tempo, fu definita schilleriana, ma che, a mio modo di vedere, ha una sua lontana radice in Fourier: la tecnica, sosteneva Marcuse, è in grado di ottenere i medesimi risultati produttivi con un impiego di tempo molto inferiore. Il che, per il futuro, apriva la prospettiva di una società in cui l'elemento ludico sarebbe stato prevalente, spezzando così il criterio dominante dell'Occidente capitalistico del principio di prestazione.

È interessante notare che nessuna di queste prospettive qui, ovviamente, solo accennate, ha mai preso in considerazione l'oggetto tecnico in quanto forma concreta, materializzata di intelligenza collettiva. Al

contrario, con l'eccezione della concezione marxiana delle macchine, escludendone però la dimensione umanistica, queste interpretazioni della tecnica hanno prodotto una riduzione sostanzialistica agita poi in un diverso orizzonte di pensiero. Ora il problema corretto consiste nel valorizzare la ricerca specifica dell'oggetto tecnico e nel cercare un sistema di relazioni con altri oggetti che non passi necessariamente per una semplificata sostanzializzazione. In generale si può dire che, come la razionalità tecnica di un oggetto non è la sua sola forma di realtà, così la forma della transindividualità non è la sola forma del nostro modo di essere. La concezione dell'oggetto tecnico ci ha mostrato, come non possiamo generalizzare la dimensione della tecnica. Ma quando Simondon indica che un vivere sociale corretto richiede un equilibrio tra tecnica, estetica e religione, ci dà, implicitamente, l'occasione per dire che la razionalità immanente agli oggetti tecnici appartiene, essa stessa, a relazioni più ampie. Quindi non a una storia come fossimo certi di possederla in un sistema concettuale, ma a plurali dimensioni storiche. Un ordine di comprensione che da qui dovrebbe ricominciare il cammino: quali oggetti tecnici, quali storie?

NOTA

I testi di G. Simondon cui si fa riferimento sono:

Du mode d'existence des objets techniques, Aubier, Paris 1989³ (prima ed. 1958);

L'Invention dans les techniques. Cours et conférences, édition établi par Jean-Yves Chateau, Seuil, Paris 2005.

Per la bibliografia generale cfr. *Bibliografia su Gilbert Simondon* in GIOVANNI CARROZZINI, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Manni, San Cesario di Lecce 2006, pp. 249-52.

Tra i numerosi contributi:

PASCAL CHABOT, *La philosophie de Gilbert Simondon*, Vrin, Paris 2003;

PAOLO VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 185-97;

JEAN PETITOT, *Elogio della modernità: Il reincanto tecnico-scientifico del mondo nel pensiero di Gilbert Simondon* in AA.VV., *Realismo, illuminismo, ermeneutica. Percorsi della ricerca filosofica attuale*, a cura di Fabio Minazzi e Demetrio Ria, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 89-108.

JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY

Simondon e la questione etica

Introduzione: dall'ontologia all'etica

L'opera di Gilbert Simondon è stata recentemente riscoperta al di là della sola opera *Du mode d'existence des objets techniques* che, in Francia, fece conoscere il filosofo sin dalla sua pubblicazione nel 1958. Ormai si sa che Simondon non è solo un geniale pensatore della tecnica, ma altresì un grande filosofo dell'ontologia ed un epistemologo al contempo originale e rigoroso¹. *Du mode d'existence des objets techniques* costituiva esclusivamente la sua Tesi complementare per il Dottorato di Stato, e pertanto deve essere letta *a partire* dall'imponente Tesi principale pubblicata recentemente in Francia con il titolo *L'individuation à la lumière de forme et d'information*².

Ma che ne è dell'ambito *etico* in Simondon? Sebbene sia vero che Simondon non abbia scritto una filosofia morale, vorremmo in questo contesto dimostrare in cosa le brevi riflessioni da lui condotte in quest'ambito siano in grado di suscitare una discussione che, speriamo, possa condurre il *ben-essere* non più ad "affiancare" la virtù (la "Felicità" come "ideale dell'immaginazione" secondo il rigorismo di Kant) e neppure in quanto risultato di un *telos* della virtù (la "Felicità" come condizione ultimativa del Saggio nell'eudemonismo dei Greci), quanto piuttosto come

1 In merito a ciò che definiamo filosofia della "natura", della "conoscenza" e della tecnica in Simondon, ci permettiamo di rinviare, per ciò che riguarda i volumi francesi, ai nostri due tomi *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* e *Penser la connaissance et la technique après Simondon* (Préface di Jean-Claude Beaune, L'Harmattan, Paris 2005) e per quanto concerne le opere italiane al recente volume di Giovanni Carrozzini dal titolo *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia" dell'individuo alla filosofia della tecnologia*, Prefazione di Fabio Minazzi, San Cesario di Lecce, Manni 2006.

2 Jérôme Millon, Grenoble 2005. In realtà la Tesi principale è stata già pubblicata in Francia, in due opere autonome in date molto distanti: la prima metà comparve con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique* (PUF, Paris 1964; rieditata da Jérôme Millon nel 1995), la seconda metà con il titolo *L'individuation psychique et collective* (Aubier, Paris 1989; ripubblicata dallo stesso editore nel 2007). Solo questa seconda parte è stata tradotta in italiano.

una serenità che costituirebbe la *condizione* stessa della virtù. Da ciò risulterebbe rivisitata la “generosità” cartesiana, in quanto costituirebbe la *forma concreta, e fondata sul benessere, della volontà libera, poiché rispettosa*: non si è mai visto un generoso che sia triste nel momento in cui si apre all’altro. Senza dubbio le piste qui aperte, a partire da Simondon, dovranno essere ulteriormente approfondite *al di là* del suo stesso pensiero, che risulta troppo prossimo a quello di Bergson, tanto in etica quanto in ontologia, *checché se ne dica*. Simondon, lo vedremo in chiusura, non ha *realmente superato* Kant passando attraverso il suo pensiero, giacché fonda l’etica sull’ontologia e non elabora alcun mezzo per *ricostruire diversamente* l’opposizione kantiana fra autonomia ed eteronomia.

*Dalla collocazione dell’etica dell’individuazione
al suo bergsonismo incoffessato*

Nella Conclusione della Tesi principale, Simondon pone la questione dell’etica *nel quadro* del suo pensiero dell’individuazione. Ora, questo quadro corrisponde a quello che Simondon applica altresì alla problematica etica, operando come nell’Introduzione della stessa Tesi principale in merito alla problematica *ontologica*, e che consisteva nel determinare il suolo comune alle due vie tradizionali e falsamente opposte. In ambito ontologico, queste due vie tradizionali, enunciate da Simondon, consistevano nel sostanzialismo e nell’ilomorfismo, dotate del comune presupposto di un “principio di individuazione”, ovvero quello che l’ontologia dell’individuazione si proponeva di rovesciare³. In questo contesto, ci si occuperà, per quanto concerne l’etica, di ciò che Simondon definisce da una parte “etica pura” o “etica sostanzializzante”, e dall’altra dell’“etica applicata” o “etica pratica”:

«L’éthique, dans les systèmes philosophiques, se partage en général en deux voies qui divergent et ne se rejoignent jamais: celle de l’éthique pure et celle de l’éthique appliquée. Cette dualité provient du fait que la substance est séparée du devenir, et que l’être étant défini comme un et complètement donné dans la substance individuée est achevé: d’où, au niveau des essences et en dehors du devenir, une éthique pure qui ne sert qu’à préserver la substantialité théorique de l’être individué, et qui en fait l’entoure d’une illusion de substantialité. Cette première voie de l’éthique, que l’on pourrait nommer éthique substantialiste, ou éthique du sage, ou éthique contemplative, ne vaut que pour un état d’exception, qui ne serait pas lui-même stable sans son opposition à l’état de passion, de servitude, de vice, d’existence dans le *hic et nunc* [...]. C’est seulement par un effet de relativité perceptive et affective que

3 Confronta l’*Introduction a L’individuazione à la lumière des notions de forme et d’information* ed altresì il nostro commento in *Penser l’individuazione...*, op. cit., Chapitre II.

cette éthique peut apparaître comme une éthique de la sagesse visant l'immuabilité de l'être. Il en va de même pour l'autre branche de l'éthique, celle qui se donne pour pratique; elle n'est pratique que par opposition à la première, et utilise les valeurs définies par la première pour pouvoir se constituer de manière stable: en fait c'est bien le couple des deux éthiques qui possède une signification, non chaque éthique par elle-même. Pourtant, elles définissent des normes qui donnent des directions incompatibles, elles créent la divergence; leur couple même est insuffisant en ce qu'il ne possède qu'une axiomatique logique commune, non des directions normatives mutuellement cohérentes»⁴.

Queste ultime parole dimostrano che si tratta nuovamente di sviluppare il suolo comune alle due posizioni tradizionali in apparente conflitto, e che l'etica "pura" o "sostanzializzante" scaturisce al contempo da una delle due concezioni dalle quali era partita l'Introduzione alla Tesi principale per porre la problematica ontogenetica: in ultima analisi, l'etica pura scaturisce dal *sostanzialismo*. Tuttavia questo passaggio indica altresì che l'etica applicata non scaturisce dall'ilomorfismo, ed il parallelo fra i *gesti* – ontogenetico ed etico – di Simondon nell'Introduzione e nella Conclusione non si possono perseguire sulla scorta della *natura delle alternative* stesse. L'etica applicata scaturisce piuttosto dall'*anti-sostanzialismo* radicale concepito come filosofia del *divenire in opposizione all'essere*. Ciò viene confermato dal seguito del testo, in cui Simondon presenta ciò che denomineremo *l'etica dell'individuazione*, identificando il suolo comune delle due altre etiche come costituente l'*opposizione* dell'essere e del divenire:

«La notion de communication comme identique à la résonance interne d'un système en voie d'individuation peut, au contraire, s'efforcer de saisir l'être dans son devenir sans accorder un privilège à l'essence immobile de l'être ou au devenir en tant que devenir; il ne peut y avoir d'éthique une et complète que dans la mesure où le devenir de l'être est saisi comme de l'être même, c'est-à-dire dans la mesure où le devenir est connu comme devenir de l'être. Les deux éthiques opposées, éthique théorique pure et éthique pratique, séparent intériorité et extériorité par rapport à l'être individué, parce qu'elles considèrent l'individuation comme antérieure au moment où la prise de conscience s'accomplit, pour l'éthique de la contemplation, et toujours postérieure à ce même moment, pour l'éthique pratique»⁵.

Prima di problematizzare il modo in cui Simondon rapporta le etiche tradizionali con la sua alternativa fra contemplazione *dell'essere* e *azione del divenire* e di interrogare la capacità di una tale sintesi critica nel generare un'etica post-kantiana, – giacché a tutt'oggi la questione si po-

4 GILBERT SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 330.

5 *Ibidem*, pp. 330-1.

ne ancora in questi termini – precisiamo i caratteri dell’etica dell’individuazione proposta da Simondon. Questi intende distinguere *norme* e *valori* per rendere questi ultimi qualcosa di diverso rispetto alla tradizionale trascendenza incondizionata in rapporto con la relatività delle prime: se le norme *sono* relative, permane il fatto che *solo il loro divenire costituisce di per sé la non-relatività del valore in quanto essere, piuttosto che fornirne esclusivamente l’antitesi necessaria alla sua definizione*:

«tout est relatif, sauf la formule même de cette relativité, formule selon laquelle un système de normes peut être converti en un autre système de normes. C’est la normativité elle-même qui, dépassant le système sous sa forme donnée, peut être considérée comme valeur, c’est-à-dire comme ce qui passe d’un état à un autre. Les normes d’un système, prises une par une, sont fonctionnelles, et paraissent épuiser leur sens dans cette fonctionnalité; mais leur système est plus que fonctionnel, et c’est en cela qu’il est valeur. On pourrait dire que la valeur est la relativité du système des normes, connue et définie dans le système même des normes»⁶.

La distinzione fra norme e valori acquisisce pienamente un senso nei termini di un’*articolazione* che implichi il rifiuto di qualsiasi opposizione, nella misura in cui una tale opposizione costituisce il *suolo comune* per le etiche dell’essere e del divenire:

«vouloir accorder le primat à l’être en tant qu’il est individué ou à l’être en tant qu’il n’est pas individué, c’est opposer les normes, relatives à l’être individué dans un système, aux valeurs, relatives à la réalité non individualisée associée à l’être individué. La morale n’est ni dans les normes ni dans les valeurs, mais dans leur communication, saisi *en son centre réel*. Normes et valeurs sont des termes extrêmes de la dynamique de l’être, termes qui ne consistent pas en eux-mêmes et ne se soustiennent pas dans l’être par eux-mêmes. Il n’existe pas un problème de la relation des valeurs aux normes, de l’opposition de la morale ouverte et de la morale close mais un problème du déphasage de l’éthique»⁷.

Tuttavia l’equivalenza della coppia “valori/norme” con la coppia “morale aperta/morale chiusa” ci sembra introdurre Bergson – che tematizzò l’opposizione tra morale chiusa e morale aperta per preferire la seconda alla prima – sulla scorta della precedente definizione simondoniana-

6 *Ibidem*, p. 331. Quando affermiamo che il divenire delle norme non fornisce esclusivamente l’antitesi necessaria alla definizione del valore in quanto essere, non facciamo altro che applicare a Simondon il precedente rilievo critico, in base al quale le etiche teorica e pratica risultano, in ultima analisi, del tutto relative l’una in rapporto all’altra, cosa che per Simondon costituisce certamente un ulteriore aspetto del fatto ch’esse condividano un presupposto comune e che il loro accoppiamento risulti ugualmente incompleto. In tal senso, si può ritenere che solo l’etica “del divenire in quanto essere” – e non piuttosto dell’essere *più* del divenire – è, paradossalmente, assoluta poiché “compiuta”, secondo quanto affermava Simondon.

7 *Ibidem*, p. 333 (corsivo nel testo).

na *del divenire in opposizione con l'essere*, e in ciò risiederebbe giustamente una caricaturizzazione di Bergson, la cui principale forza risiede nel fatto che egli abbia saputo pensare, prima di Simondon, l'essere in quanto divenire *ed il divenire in quanto essere*. L'attacco di Simondon in ciò non poteva scegliere peggiore angolatura, e la caricatura si rivela pertanto essere una *incoffessata prossimità*. D'altraparte, il modo in cui Simondon si vuole post-kantiano – ovvero in questo *anti-kantiano senza essere pre-critico* – in ambito etico ci sembrerebbe ancora fortemente bergsoniano, e quando Simondon scrive che «Descartes, en prenant la générosité comme fondement de la morale, a bien révéle ce pouvoir de l'acte de se prolonger au-delà de lui-même»⁸ non fa che riconfermare una certa prossimità con Descartes che concerneva in primo luogo Bergson.

Precisiamo questa prossimità fra Simondon e Bergson. Quando Simondon cita, in queste pagine sull'etica, la formula secondo la quale l'uomo «a du mouvement pour aller toujours plus loin», rende conto di ciò che egli definisce “destino” umano, supportato da una formula presa in prestito da Malebranche, che, come giustamente ricorda Philonenko nel suo *Bergson*, era un “mistico”. Si può pertanto elaborare l'ipotesi di un'etica bergsoniana in Simondon, nel momento in cui si cessi di ridurre la “morale aperta” di Bergson alla pura mistica del Santo e ci si predisponga piuttosto ad intravedervi una “morale compiuta”, più semplicemente capace di confessare a se stessa che il “movimento” incessante che caratterizza il “destino” umano prende il nome di *chiamata*: «Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel»⁹.

8 *Ibidem*, p. 334. Riteniamo che la maniera in cui Simondon si vuole post-kantiano in etica sia “nuovamente bergsoniana” poiché, come abbiamo esplicitato nel primo capitolo del nostro *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, per lo meno due delle più rilevanti ragioni dell'opposizione di Simondon a Kant nell'ambito della *filosofia prima* – “ontogenesi” contro “critica” – erano state già formulate da Bergson, cosa che ai nostri occhi come a quelli di Alexis Philonenko costituirebbe una prova di estrema acutezza, lasciando tuttavia presagire il fondato sospetto in merito alla capacità di Simondon di generare una problematica autenticamente originale che, da sola, potrebbe rivendicare ciò che Philonenko preannunciava nel 1969 con la definizione di “agonia del kantismo” (*L'oeuvre de Kant*, Vrin, Paris 1991, tome I, p. 335). Scaturisce da ciò la necessità, a nostro avviso, di una *relatività inglobante* dell'ontologia genetica di Simondon, concepita come *filosofia dell'informazione*, che mira a divenire la *seconda traduzione uni-dimensionale* – e tuttavia adeguata – di una prima problematica *pluri-dimensionale* e *sicuramente post-critica*, giacché prolunga le problematizzazioni heideggeriane, wittgensteiniane e merleau-pontyniane in merito allo statuto dello stesso individuo *filosofante* in rapporto ai *significati ch'egli stesso manipola*. L'etica, pertanto, non potrebbe più fondarsi sull'ontologia come ancora accade nel caso di Simondon, ma acquisirebbe un posto nell'ambito dell'educazione in quanto *ulteriore traduzione uni-dimensionale* della problematica *pluri-dimensionale*. In merito a questa nuova problematica filosofica, che noi definiamo “ermeneutica riflessiva”, confronta l'ultimo capitolo del nostro *Penser l'individuation et la technique après Simondon*, *op. cit.*

9 HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1984, p. 30. Si risponderà che in Bergson lo slancio vitale è finito e che non può «aller toujours plus loin». Alexis Philonenko, nella sua magistrale opera *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse* (Editions du Cerf, Paris 1994), ha dimostrato che

*Dalla "spiritualità" transindividuale al problema
di una fondazione ontologica dell'etica*

Si potrebbe, per confermare questa lettura, sviluppare il nesso fra la proposta *etica* della Conclusione della Tesi principale di Simondon da una parte e dall'altra il passo contenuto in questa stessa Tesi in cui lo psico-sociale, in quanto regime di individuazione "transindividuale", risulta stranamente orientato verso una *spiritualità*, il cui innesco costituisce la prova della solitudine, incarnata, secondo Simondon, dallo Zarathoustra di Nietzsche. In realtà, solo la *teleologia etica*, che si esprime in questo passaggio come "coscienza" che l'uomo possiede "del suo destino" prima di "qualsiasi contesto religioso"¹⁰, ci sembra giustificare il fatto che il transindividuale risulti altresì intradato verso una spiritualità il cui carattere non-dato non invalida per questo la nostra disamina del transindividuale – condotta nell'ultimo capitolo di *Penser l'individuation* – in termini di realtà psico-sociale umana (come quella data) se il transindividuale fosse in ogni modo *auto-trascedente* e se la spiritualità non-data si definisse in questo contesto come la "prova" *riflessiva* di una relazione transindividuale data, perché *auto-costitutiva*.

«L'individu trouve l'universalité de la relation au terme de l'épreuve qu'il s'est imposée, et qui est une épreuve d'isolement. [...] Ce que Nietzsche décrit comme le fait de vouloir "monter sur ses propres épaules" est l'acte de tout homme qui fait l'épreuve de la solitude pour découvrir la transindividualité. [...] si Zarathoustra n'avait pas ressenti cette fraternité absolue et profonde avec le danseur de corde, il n'aurait pas quitté la ville pour se réfugier dans la caverne au sommet de la montagne. Il faut une première rencontre entre l'individu et la réalité transindividuelle, et cette rencontre ne peut être qu'une situation exceptionnelle présentant extérieurement les aspects d'une révélation. Mais en fait, le transindividuel est auto-constitutif, et la phrase: "tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé", si elle rend bien compte du rôle de l'activité de l'individu dans la découverte du transindividuel, semble présupposer l'existence transcendante d'un être en lequel résiderait l'origine de toute transindividualité. En fait, ni l'idée d'immanence ni l'idée de transcendance ne peuvent rendre compte complètement des caractères du transindividuel par rapport à l'individu psychologique [...]. Ainsi, l'individualité psychologique apparaît comme étant ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité; cette élaboration repose sur deux dialectiques connexes, l'une qui intériorise l'extérieur, l'autre qui extériorise l'intérieur»¹¹.

questo non costituisce una necessaria conseguenza, pena la confutazione dello stesso Bergson.

10 G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., pp. 280. Quest'antiorità non corrisponde all'esteriorità e rende il transindividuale «la source de toutes les religions» (*ibidem*).

11 *Ibidem*, pp. 280-1. Le ultime righe del passo citato ci ricordano che il transindividuale appartiene allo *psico-sociale*. Se dunque Simondon insiste, in queste pagine, con lo scopo di rendere la transindividualità una spiritualità, non lo fa per negarne la

Alla “saggezza” e alla “santità”¹² dell’etica teorica, nella Conclusione fa eco, in queste stesse pagine sulla spiritualità, la tripletta saggezza/eroismo/ santità:

«Sagesse, héroïsme, sainteté sont trois voies de recherche de cette transindividualité selon la prédominance de la représentation, de l’action ou de l’affectivité; aucune d’elles ne peut aboutir à une définition complète de la transindividualité, mais chacune désigne en quelque manière un des aspects de la transindividualité, et apporte une dimension d’éternité à la vie individuelle. Le héros s’immortalise par son sacrifice comme le martyr dans son témoignage et le sage dans sa pensée rayonnante. L’excellence de l’action, l’excellence de la pensée, et l’excellence de l’affectivité, ne sont d’ailleurs pas exclusives l’une par rapport à l’autre; Socrate est un sage, mais sa mort est un témoignage héroïque de pureté affective. Les martyrs sont des saints devenus des héros. Toute voie de transindividualité initie aux autres voies»¹³.

Ora, questa eco fra i testi non deve sottacere il fatto che, in quest’ultimo passaggio, il superamento dell’alternativa fra etica teorica ed etica pratica *non* si compie attraverso il rifiuto delle categorie di saggezza e di santità, quanto piuttosto *attraverso la loro unificazione con l’eroismo dell’azione, essendo l’etica dell’individuazione realmente fondata, in quanto tale, su un pensiero del transindividuale “compiuto”*. Tuttavia, giacché quest’ultima risulta fondata su di una tale idea del transindividuale, l’etica dell’individuazione *si fonda*, in quanto tale, *sull’ontologia genetica*. Per questo motivo Simondon non esita ad affermare:

realtà data, ma al fine di rendere questa realtà data una realtà *auto-trascedente* giacché si distingue dal sociale come dalla cultura: «L’individu psychologique a un choix à opérer parmi des valeurs et des conduites dont il reçoit des exemples: mais tout n’est pas donné dans la culture; et il faut distinguer entre la culture et la réalité transindividuelle» (*ibidem*, p. 279). A causa del fatto che non si sono poste le pagine dalla 279 alla 282 della Tesi principale, né in sufficiente *tensione* con la problematica della “personalizzazione” analizzata alla fine del nostro *Penser l’individuation*, – e peraltro totalmente ignorata da Muriel Combes nel suo *Simondon, individu et collectivité* (PUF, Paris 1999) – né in sufficiente *relazione* con la problematica etica che qui si studia, Muriel Combes, e ancor più Bernard Aspe e Pascal Chabot hanno ipostatizzato il transindividuale in un *collettivo di fratellanza* da costruire *politicamente* e pertanto *al di là* delle indicazioni testuali – sempre psico-sociali ed etiche, e non piuttosto politiche – di Simondon. Questa ipostasi *antropologica* del transindividuale che tradirebbe Simondon, ma che non costituisce la sola modalità per evitare l’essentialismo antropologico, né il modo di rilevare – per *risolverle* – le tensioni interne al pensiero di Simondon. In modo generale, occorre guardarsi dal leggere la critica simondoniana all’“antropologia” e all’“umanismo facile” con delle lenti *foucaultiane* o *deleuziane*. In merito a questo problema, confronta il nostro articolo *La question de la non-anthropologie* in JEAN-MARIE VAYSSE (éd), *Technique, monde, individuation*. Heidegger, Simondon, Deleuze, Georg Olms Verlag, Paris 2006.

12 G. SIMONDON, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 332.

13 *Ibidem*, p. 282.

«L'éthique est l'exigence selon laquelle il y a corrélation significative des normes et des valeurs. Saisir l'éthique en son unité exige que l'on accompagne l'ontogénèse: l'éthique est le sens de l'individuation, le sens de la synergie des individuations successives. C'est le sens de la transductivité du devenir, sens selon lequel en chaque acte réside à la fois le mouvement pour aller plus loin et le schème qui s'intègrera à d'autres schèmes; c'est le sens selon lequel l'intériorité d'un acte a un sens dans l'extériorité. [...] Il y a éthique dans la mesure où il y a information, c'est-à-dire signification surmontant une disparation d'éléments d'êtres, et faisant ainsi que ce qui est intérieur soit aussi extérieur. La valeur d'un acte n'est pas son caractère universalisable selon la norme qu'il implique, mais l'effective réalité de son intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir. [...] L'acte moral est celui qui peut s'étaler, se déphaser en actes latéraux, se raccorder à d'autres actes en s'étalant à partir de son centre actif unique»¹⁴.

Questo passaggio risulta decisivo e dimostra che nel momento in cui si afferma chiaramente la dipendenza dell'etica dall'ontologia si compie ugualmente una presa di posizione rispetto all'etica kantiana e non più esclusivamente rispetto all'alternativa fra etica teorica ed etica pratica, alternativa che riassume tutta la tradizione filosofica. Da ciò, tuttavia, l'etica kantiana si configurerebbe come *ciò che non si lascia assorbire da quest'alternativa e rischia pertanto di orientarsi contro l'etica dell'individuatione, in quanto quest'ultima opera un gesto pre-critico di fondazione ontologica dell'etica, anche se l'ontologia in questione riconcilia, seppur in ultima analisi, l'essere il divenire*. La differenziazione alla quale procede Simondon, fra la valorizzazione di un atto attraverso il suo potere di "risonanza" – per impiegare un vocabolo dell'ontologia simondoniana – da una parte e dall'altra la valorizzazione di un atto attraverso il carattere universalizzabile della sua massima (Kant), viene trattata in modo del tutto insufficiente nel testo di Simondon. Ora, si noterà che un eventuale approfondimento di questa differenziazione ci indurrà a formulare proposte etiche *che non scaturiranno più da un'ontologia concepita come "filosofia prima"* (Simondon).

Ouverture: proposte in favore di un'etica post-kantiana

In cosa risiede dunque la forza delle vie inaugurate da Simondon in ambito etico? Inizialmente ci sembra che rivisitando la generosità cartesiana in quanto "potere dell'atto di prolungarsi al di là di se stesso", secondo la formula già citata, Simondon abbia intravisto qualcosa che trascende la sua propria fondazione – in ciò pre-critica – dell'etica sull'ontologia. Naturalmente, il potere che l'atto morale possiede di prolungarsi al di là di se stesso si esplica in Simondon attraverso una transindividualità divenuta spirituale propria dell'ontologia genetica, in quanto "filoso-

14 *Ibidem*, pp. 333-4.

fia prima". Tuttavia risulta altresì possibile ripensare questo potere dell'atto morale come *conformità già assegnata ai principi*. Ora, e per concludere, intendiamo dimostrare che questa seconda prospettiva, *da una parte* non necessita più di una fondazione ontologica, sebbene al contempo consenta *dall'altra parte* l'approfondimento di un'ulteriore potenzialità delle intuizioni simondoniane: la nuova tesi della *dipendenza* della virtù – intesa come generosità – da una sorta di *serenità*, che, sebbene non corrisponda affatto alla "Felicità" per la quale si oppongono l'eudemonismo greco e il rigorismo kantiano, non s'identifica neppure con il piacere e può pertanto costituire una condizione per la virtù. In ciò consistono dunque i due punti da sviluppare qui di seguito, a cominciare tuttavia dal secondo.

Si sa che il rigorismo di Kant, quando questi definisce il "Bene Supremo" come associazione della virtù e della felicità, può compiersi esclusivamente ponendo questa felicità in un rapporto di giustapposizione e di esteriorità rispetto alla virtù. L'eudemonismo greco li connetteva concedendo la felicità come *telos* della virtù. Ora, il modo in cui Simondon reinterpreta la generosità cartesiana possiede potenzialmente una terza via, che Simondon non intraprende, ma che consentirebbe di contrastare esplicitamente Kant. L'atto generoso è infatti definito da Simondon come in grado di prolungarsi al di là di se stesso, e ciò, d'altra parte, risulta perfettamente conforme all'idea che l'atto morale si "sfasi" in "atti laterali" per costituire una "rete d'atti", come affermava peraltro lo stesso Simondon. Ora, *da una parte* si comprende che questo potere "trasduttivo", come egli stesso giungerà ad affermare, non costituisce una sorta di contagio fra un individuo e l'altro, giacché anche il male risulta disgraziatamente contagioso. Il potere trasduttivo dell'atto morale s'identifica piuttosto con la sua "virtù" di coerenza, ma funge altresì da sollecito per ulteriori atti compiuti *dal medesimo individuo*. Si comprende altresì *d'altra parte* che questo potere risulta applicabile esclusivamente dacché l'atto generoso *scaturisce* da un bene-essere di cui Kant stesso, ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, e contro la sua stessa dottrina rigorista, riconoscerà essere favorevole alla virtù. E a coloro i quali dovessero obiettare che il piacere non conduce alla virtù, risponderemmo che il ben-essere del generoso non consiste nel piacere, quanto piuttosto nella serenità.

Senza dilungarci ulteriormente, per motivi di spazio, su questa idea di una virtù condizionata dal ben-essere, passiamo alla trattazione del secondo punto, ovvero la possibilità, che Simondon non intravede, di un'etica della generosità che *non* proceda da un'ontologia preliminare, concepita come "filosofia prima". A partire dal fatto che la virtù risulta condizionata da una certa serenità, è pure possibile comprendere che non sussiste alcuna necessità di una base ontologica per l'etica. Abbiamo dimostrato, nell'ultimo capitolo della nostra opera *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, che l'ontologia genetica di Simondon non potrebbe di per sé risolvere le sue proprie tensioni interne se non accettando di essere oggetto di una "relativizzazione globalizzante" a partire da una nuova filosofia problematica, a sua volta *ancor meno oggettiva*.

vante¹⁵. Ora, in questo contesto vorremmo osservare che l'etica potrebbe diventare essa stessa una "seconda traduzione" di questa nuova problematica *estranea a tutto il sapere*. A partire da questo orientamento, ritroveremmo esattamente, seppur senza il suo fondamento ontologico, l'idea che l'atto morale si prolunghi sempre al di là di se stesso.

In cosa consiste infatti un'etica che proceda dall'ammissione di non-sapere? Si tratta di un'etica soggetta alla trascendenza, in rapporto al discorso, degli atti *dell'individuo stesso che la propone*. L'etica è pensata dunque a partire dal piacere e può pertanto costituire una condizione per la virtù. L'etica è quindi pensata a partire dall'esemplarità, concepita in termini di *conformità data degli atti ai principi*. Ora, se il "principio dei principi" di una siffatta etica si può formulare nei termini di "fai ciò che chiedi agli altri di fare", il fatto che questo principio rinvii a quello che Kant denominava "eteronomia" dei principi di Cristo "ama il tuo prossimo come *te stesso*" e "non fare agli altri ciò che non vorresti *fosse fatto a te*", e che peraltro si basano sul legame che l'*Ego* possiede con se stesso, costituisce prettamente *una mera apparenza*. L'autonomia è qui definita come quella della volontà di colui il cui atto può dirigere il discorso sulla scorta della conformità assegnatagli, conformità che d'altra parte *non costituisce* la legittimazione reciproca e *a posteriori* dell'atto per mezzo del discorso. Non possiamo qui dimostrare il fatto che la debolezza dell'etica kantiana risieda piuttosto che nel suo preteso formalismo, così spesso denunciato, in una sorta di circolo vizioso: l'argomentazione di Kant risiede nella costruzione del concetto di volontà morale passando attraverso il criterio *logico* dell'impossibilità *reciproca* dell'universalizzazione delle massime contrarie al dovere. Possiamo tuttavia segnalare in questo contesto il fatto che, per Simondon, il potere che la morale possiede di prolungarsi al di là di se stessa può essere altresì inteso come conformità data degli atti ai principi, dei quali abbiamo riconosciuto l'esemplarità: il generoso è colui la cui virtù si basa su di una sorta di serenità, e dunque su di una forza grazie alla quale non si attende di enunciare i principi affinché si compiano atti ad essi assimilabili.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

15 Tutta la posta in gioco nell'ontologia simondoniana consiste infatti nel superamento dell'opposizione originaria del soggetto all'oggetto, se è vero, come è vero, che la "conoscenza" dell'individuazione è essa stessa individuazione della conoscenza.

JEAN-YVES CHATEAU

*La teoria dell'immaginazione di Gilbert Simondon
nel Corso del 1965-66 dal titolo Imagination et invention*

*Imagination et invention*¹ è un corso tenuto nel 1965-66, presso la Sorbona (all'*Institut de Psychologie* della rue Serpente) in vista del conseguimento del certificato di psicologia generale, che, in seno all'organizzazione degli studi allora in vigore, costituiva la base necessaria per il conseguimento delle licenze in psicologia, nonché uno dei quattro certificati obbligatori per la licenza all'insegnamento della filosofia. Questo sistema venne soppresso alla fine dell'anno seguente, 1966-67, e sostituito, per la filosofia, da una licenza triennale. Questo corso costituisce pertanto una testimonianza di ciò che alla fine di quell'epoca poteva svolgersi nel corso del suddetto insegnamento di psicologia generale e che peraltro costituiva una parte rilevante nella formazione dei filosofi, per lo meno di quanto svolto da Gilbert Simondon, visto che non si può di certo disconoscere la forza della sua personalità. L'anno precedente, questi aveva tenuto, presso la Sorbona e l'ENS della rue d'Ulm un corso sul *La Perception*², mentre nel corso dell'anno precedente si era occupato de *La Sensibilité* e della *Sensibilité et perception*, nel quadro di un corso di *Initiation à la psychologie moderne*³. Il corso sull'*Imagination et l'invention* presenta un'indubitabile continuità con quello dedicato a *La Perception* tenuto l'anno precedente. L'interesse di Simondon per i problemi percettivi, come appare nel corso presentato alla Sorbona che abbiamo appena citato (sebbene ve ne siano di ulteriori), risultava già ma-

1 Il Corso su *Imagination et invention* è stato pubblicato in forma dattiloscritta distribuita agli studenti ed in seguito nel «Bulletin de Psychologie» fra il maggio del 1965 ed il marzo del 1966. Ne abbiamo pubblicato alcune sezioni ed in particolare l'ultima parte relativa all'invenzione nel settore delle tecniche, nel volume a nostra cura dal titolo *L'Invention dans les techniques. Cours et conférences*, Seuil, Paris 2005. Il testo integrale sarà pubblicato nei prossimi mesi dall'editore La Transparence.

2 Questo corso, dattiloscritto, ed in seguito pubblicato nel «Bulletin de Psychologie» (dal dicembre 1965 al marzo 1966), è stato pubblicato nel 2006, per l'editore La Transparence, con il titolo *Cours sur la Perception, Préface* de Renaud Barbaras.

3 «Bulletin de Psychologie» dal dicembre 1966 al maggio 1967.

nifesto in seno alla sua tesi fondamentale su *L'individuation*⁴, la cui terza parte (*L'individuation psychique*) si inaugura con un capitolo dedicato all'individuazione delle unità percettive ed alla loro separazione. Allo stesso modo, il Nostro ha palesato il medesimo interesse in seno alla sua tesi complementare dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*⁵, precipuamente nella prima parte, capitolo II, § 2, in cui si riferisce alla psicologia della Forma per ripensare l'immaginazione inventiva sulla scorta di una problematica concernente specificamente il corso del 1965-66. Giacché non è consentito separare *percezione* e *immaginazione*, né tantomeno confonderle, occorre pensarle unitamente. Senz'ombra di dubbio, è questa un'importante tesi sostenuta nel corso succitato, sebbene fosse già stata esposta in quello dell'anno precedente sulla percezione, nel quale Simondon contraddice, fra le altre, l'idea fondamentale di Sartre, sostenuta ne *L'Imagination* (PUF, Paris 1936) e ne *L'Imaginaire* (Gallimard, Paris 1940, collezione *Idées*, Paris 1971, edizione alla quale ci riferiremo in questo contributo) e che costituisce uno dei fondamenti stessi della sua teoria:

«l'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre». (*L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 231).

In altri termini ciò che corrisponde al concetto di “*esistere in immagine*” si oppone in senso assoluto all’“*esistere di fatto*” (*L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 3). In modo ancor più definito: «la formation d'une conscience imageante s'accompagne [...] d'un anéantissement d'une conscience perceptive et réciproquement» (*L'Imaginaire*, p. 231). Sin dalle prime pagine de *L'Imaginaire* (p. 11), Sartre definisce il concetto d'immaginazione come «la grande fonction “irréalisante” de la conscience», di cui l'immaginario costituisce il «corrélatif noématique». In riferimento ed in opposizione alla “funzione del reale” secondo Pierre Janet la suddetta caratterizzazione originaria dell'immaginazione e dell'immagine acquisisce il senso di un'opposizione e di una incompatibilità radicali in rapporto alla percezione.

Ora, a parere di Simondon, non risulta in alcun modo possibile separare concretamente l'immaginazione dalla percezione, sebbene se ne possano distinguere le nozioni: «La capacité à percevoir est peu éloignée de la force d'imaginer, sans que l'on donne à ce mot le sens d'une construction fictive» (*Cours sur la perception*, p. 229). La percezione e l'immaginazione non risultano affatto identiche (significativa la differenza fra i termini scelti per caratterizzarle: *capacité* e *forza*), ma giacché non

4 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2005 (una prima parziale edizione è apparsa con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique* e fu pubblicata nel 1964 da PUF).

5 Aubier, Paris 1958, ripubblicato nel 1969 e nel 1989.

si confronta esclusivamente con il potere costruttivo dell'immaginazione, si noterà che non risultano per questo nettamente distinte l'una dall'altra, poiché al contrario risultano, in ultima analisi, connesse l'una all'altra *in atto*. Il percepire non risulta infatti così differente dall'immaginare, nella misura in cui è del tutto impossibile percepire senza immaginare, giacché l'immaginazione instaura rapporti multipli con la percezione, che dunque non occorre in alcun modo minimizzare. Inoltre, bisogna formulare una concezione soddisfacente tanto della percezione quanto dell'immaginazione, allo scopo di cogliere l'indubbia prossimità e l'intimo legame che sussiste fra le suddette, quando non anche la loro identità.

Sartre può opporre l'immagine alla percezione giacché quest'ultima risulta concepita alla stregua di una mera coscienza di passività, ovvero alla stregua di una coscienza di qualcosa che si impone e dunque come coscienza di una certa oggettività. L'oggetto dell'immaginazione non consiste in un oggetto reale: «l'imagination est une conscience» (p. 15), ovvero costituisce meramente una semplice coscienza e non piuttosto una realtà oggettiva. «L'image est une certaine façon qu'a l'objet de se donner à la conscience, ou, si l'on préfère, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet» (p. 19). Questa modalità si caratterizza precipuamente per il fatto che l'oggetto si offre propriamente come se non si mostrasse in carne ed ossa, ovvero come se vi si donasse in modo del tutto assente: in altri termini non lo si può realmente osservare, giacché quest'ultimo non può che manifestare una semplice «quasi-observation» (p. 20). Mentre «l'objet de la perception déborde constamment la conscience», l'oggetto dell'immagine si configura esclusivamente come la coscienza che se ne possiede e come tale si definisce prettamente sulla scorta di questa coscienza. L'immagine non corrisponde ad una percezione, giacché vi si reperisce meramente ciò che vi si introduce e in ciò consiste propriamente la sua "povertà essenziale" ovvero la sua povertà di realtà oggettiva. Si può dunque affermare che «la conscience imageante pose son objet comme un néant» (p. 28); quest'ultima, dunque, lo concepisce come irreal, ovvero lo smaterializza. Secondo Sartre, non si tratta di una proprietà osservata dell'immagine quanto piuttosto della sua stessa definizione essenziale. A suo parere, infatti, occorre reperire «dans la nature intime de l'image un élément de distinction radicale» (pp. 29-30) in rapporto alla percezione, come se cioè ci si imbattesse in una sorta di confusione (l'allucinazione). La sua teoria si fonda dunque su quanto sin qui esposto. La "spontaneità" dell'immagine (p. 33) consiste prettamente in una «espèce de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant» (p. 34).

In tal senso, sempre in accordo con Sartre, l'immaginazione consiste propriamente in una funzione "de-realizzante", nientificante. Essa dunque s'oppona alla funzione di realtà, di cui a sua volta la percezione costituisce una forma. Sforzandosi di dimostrare che tutti i filosofi e gli psicologi posseggono l'indubitabile colpa di pensare l'immaginazione a partire dalla percezione o piuttosto sulla scorta della differenza intrinseca che le separa (differenza di grado), Sartre sembrava sposare la posi-

zione opposta, operando peraltro in un modo del tutto radicale e sistematico. Tuttavia, ciò lo indusse altresì ne *L'Imagination* (pp. 41-70), ad opporsi nettamente a Bergson (che a sua volta aveva affermato chiaramente nel capitolo III di *Matière et mémoire* che nella mente sussiste una differenza di grado fra ricordo e percezione), nella misura in cui questi concepisce l'immagine, in *Matière et mémoire*, capitolo I, come una realtà che esiste nel mondo esterno (qualsiasi realtà corrisponde infatti ad un'immagine, giacché risulta suscettibile di essere percepita, anche se ciò non si verifica immediatamente). Il fatto che l'immagine potesse esistere nell'esteriorità oggettiva, indipendentemente dall'attività di una coscienza, e pertanto in modo diametralmente diverso rispetto a quello dato dalla coscienza, ovverosia come quello di una "coscienza immaginifica", sembra a Sartre del tutto impossibile o a ben vedere totalmente assurdo, a tal punto che questi ne parla nei termini di una vera e propria cantonata storica, una sorta di arcaismo filosofico e psicologico e di un decisivo fallimento.

Simondon, in riferimento a questo aspetto del tutto fondamentale, pur riconoscendo manifestamente indubitabili meriti all'analisi sartriana, si rifiuta comunque di condividerla. Richiamandosi alla tesi esposta da Sartre, ritiene che quest'ultima corrisponda ad un approccio ormai consolidato alla questione, ma non per questo del tutto giustificato:

«Le mot d'image est généralement compris comme désignant un contenu mental dont on peut avoir conscience; là est la principale difficulté, car en certains cas, pour le sujet humain, une telle apparition consciente de l'image est effectivement possible, partiellement dans la situation d'anticipation, et surtout dans celle du symbole-souvenir; mais rien ne nous prouve que même dans les cas les meilleurs la prise de conscience épuise toute la réalité de cette activité locale. On peut supposer au contraire que les aspects conscients de l'activité locale sont des cas d'affleurement presque exceptionnels qui se rattachent à une trame continue»⁶.

Simondon condivide la posizione di Sartre relativa al legame essenziale tra funzione immaginifica e funzione simbolica (*L'Imaginaire*, p. 189) in opposizione a quella sostenuta da numerosi psicanalisti, secondo quanto afferma lo stesso Sartre, fra i quali notoriamente lo stesso Lacan, precisa Simondon, al quale il Nostro dedica alcune pagine. Ritiene inoltre che:

«l'interprétation de Sartre est extrêmement intéressante dans la mesure où elle met l'accent sur le rapport d'existence et d'action entre l'objet et le sujet qui se tisse à travers l'image ou symbole et non, comme la plupart des doctrines, y compris celle de Husserl, sur les rapports de signification permettant de rapprocher plus ou moins images et symboles des signes» (*Imagination et invention*, dattiloscritto, p. 41).

6 G. SIMONDON, *Imagination et invention* in ID., *L'invention dans les techniques*, op. cit., p. 275.

Peraltro, la concezione della “coscienza immaginifica”, concepita come costitutiva del problema posto da Sartre, gli appare del tutto discutibile. Lo stesso rifiuto operato da Sartre nei confronti della tesi sostenuta da Bergson viene concepito da Simondon come un argomento decisivo per contrastarlo. Se la parola “immaginazione”, che si richiama alla “psicologia delle facoltà”, possiede un qualche interesse, ciò deriva dal fatto che «il suppose que les images mentales procèdent d'un certain pouvoir, expriment une activité qui les forme, et supposent peut-être l'existence d'une fonction qui les emploie» (dattiloscritto, p. 3). In tal senso, le analisi sartriane risultano senz'ombra di dubbio dotate di un certo interesse. Tuttavia, la sua concezione della “coscienza immaginifica” lo conduce, condividendo una sorta di “spontaneità” assoluta dell'immagine, a rifiutare al contempo, qualsiasi realtà oggettiva propria delle immagini. Questa concezione della “coscienza immaginifica”, infatti, consente di attribuire un carattere soggettivo alle immagini, sebbene al contempo fondi l'impossibilità di riconoscere alle immagini una modalità esistenziale sufficientemente dotata di consistenza. Come spesso accade, Simondon non si oppone ad una tesi specifica: dimostra piuttosto che le tesi condivise posseggono tutte un certo valore di verità, sebbene quest'ultimo risulti del tutto insufficiente; occorre dunque ricercare un punto di vista a partire dal quale quest'ultime possano compenetrarsi, al fine di agevolare la manifestazione della *realtà* in modo del tutto *compiuto*. Ora, occorre pur riconoscere una certa esteriorità ed una sorta di oggettività alle immagini, pena la negazione della loro realtà, di cui certo siamo soliti fare esperienza. Simondon opera pertanto una critica decisiva della teoria sartriana, paragonabile, in questo, a quella che si potrebbe condurre nei confronti di una qualsiasi “psicologia delle facoltà”, relativa all'attribuzione di una rilevanza eccessiva e di principio alla mera soggettività. In ciò consisterebbe, a parere di Simondon, il difetto intrinseco al termine “immaginazione”: quest'ultimo rischierebbe infatti di indurre in errore, nella misura in cui ricondurrebbe le immagini esclusivamente al soggetto che le costruisce e di conseguenza «à exclure l'hypothèse d'une extériorité des images par rapport au sujet» (*ibidem*). Ecco dunque riabilitata la tesi bergsoniana dell'esteriorità dell'immagine. Simondon non opera un rifiuto puntuale nei confronti di Sartre, paragonabile a quello operato da quest'ultimo nei confronti dei suoi avversari: Simondon si limita piuttosto a relativizzare l'argomento sartiano, designandolo piuttosto come tradizionale e per questo ormai superato dall'approccio bergsoniano; rifiutare qualsiasi oggettività e forza proprie del mondo delle immagini corrisponderebbe piuttosto ad una netta opposizione al senso comune, fondato a sua volta su un'esperienza arcaica dell'umanità. È ben vero che «c'est une attitude courante chez les penseurs contemporains, pour qui l'image renvoie à une “conscience imageante”, selon l'expression de Sartre», ovvero nel rifiuto dell'esteriorità delle immagini. A questa moda intellettuale di recente acquisizione, Simondon oppone, in ultima analisi, l'arcaicità dell'esperienza umana (a partire da Omero): «l'aspect d'indépendance et d'objectivité de l'image a frappé les Anciens». Solo a partire dal XVII secolo «la description des images en termes de subjectivité

s'est imposée». Opponendosi a Sartre che propone già a partire dalla prima designazione del suo metodo (*L'Imaginaire*, pp. 13-5) un netto abbandono dei pregiudizi, una "descrizione" delle immagini ed un "abbandono delle teorie" (condividendo la posizione assunta da Bergson all'inizio del primo capitolo di *Matière et Mémoire*), Simondon esorta a non alterare o semplificare l'esperienza: «Pourquoi exclure comme illusoire les caractères par lesquels une image résiste au libre-arbitre, refuse de se laisser diriger par la volonté du sujet, et se présente d'elle-même selon ses forces propres, habitant la conscience comme un intrus qui vient déranger l'ordre d'une maison où il n'est pas invité?» (dattiloscritto, p. 3). In ciò, si può agevolmente riconoscere un atteggiamento abituale di Simondon: a suo parere non occorre polemizzare o rifiutare nel dettaglio le analisi di Sartre quanto piuttosto occorre operare una svolta in seno al *principio* che fonda la costituzione stessa dell'*esperienza*; la durata secolare di questa esperienza, cui si richiama lo stesso Simondon, gli consente di non occuparsene direttamente.

Ci sia consentito osservare che qualora Simondon avesse voluto individuare un alleato nel sostenere questa tesi, avrebbe potuto agevolmente richiamarsi ad esempio alla concezione dell'immaginazione articolata da Gaston Bachelard che, sebbene non venga citato direttamente da Simondon⁷, compare comunque nella sua bibliografia, con l'espressa raccomandazione di leggerne tutte le opere. Senza ombra di dubbio, per certi versi, Bachelard potrebbe non risultare del tutto distante da Sartre, per lo meno nell'aver compreso che, secondo quanto egli stesso afferma in *L'Air et les Songes*: «percevoir et imaginer sont aussi antithétiques que présence et absence. Imaginer, c'est s'absenter, [...]» (p. 10). Tuttavia, quanto affermato gli occorre per precisare, al termine di quanto citato, che «c'est s'élancer vers une vie nouvelle». Senz'ombra di dubbio, «souvent cette absence est sans loi, cet élan est sans persévérance» e l'immaginazione poetica vera e propria *invita al viaggio* verso un altro mondo, certo, ma un mondo vero, sebbene ormai svanito⁸, stabilendo così un rapporto effettivo con ciò che è possibile reperirvi: «Que de fois l'univers m'a soudain répondu... O mes objets! comme nous avons parlé!» (p. 12). Questo mondo immaginato non risulta tuttavia privo di esistenza ed esercita una certa qual forza sul sognatore, giacché «alors, s'impose le réalisme de l'irréalité» (p. 13). Peraltro, non è consentito separare la "funzione del reale", secondo quanto afferma Bachelard in risposta a Sartre: «Un trouble de la fonction de l'irréel retentit sur la fonction du réel» (p. 14). Ciò dipende dal fatto che a volte «le rêve est plus fort que l'expérience» (*La psychanalyse du feu*, p. 40), sebbene si tratti in realtà di ciò

7 Tuttavia, il corso che Mme Favez-Boutonier aveva tenuto due anni prima sull'immaginazione, pubblicato dal C.D.U. nel 1965, ed al quale Simondon si riferisce nella sua bibliografia nonché nel corso della sua esposizione, aveva presentato ampiamente la concezione bachelardiana.

8 «Que de fois au bord du puits, sur la vieille pierre couverte d'oseille sauvage et de fougère, j'ai murmuré le nom des eaux lointaines, le nom du monde enseveli» (*op. cit.*, p. 12).

che precede sempre qualsiasi esperienza oggettiva e che nondimeno occorre pure acquisire su e contro di sé. Piuttosto che provare a pensare l'immaginazione a partire dalla percezione (concepita come ripetizione della percezione, o piuttosto a partire dalla sua differenza con la percezione, sia essa di grado o di natura), occorre dimostrare «le caractères primitifs, le caractère psychiquement fondamental de l'imagination créatrice», secondo quanto osserva Bachelard all'inizio de *La Terre et les Réveries de la Volonté* (p. 3). Quando il reale si manifesta in tutta la sua forza, come nel caso della percezione, si è indotti a dimenticare tutto ciò che risulta essere privo di coscienza e che si spande nella vita cosciente, occorre, cioè, «redoubler d'attention si nous voulons découvrir l'activité prospective des images, si nous voulons placer l'image en avant même de la perception, comme une aventure de la perception» (p. 4). Le immagini non costituiscono affatto una ripetizione o una rappresentazione del percepito; sussistono infatti immagini che precedono e informano la percezione: detto in altri termini, esistono immagini creatrici. Il mondo immaginario così descritto risulta del tutto distante dalla nientificazione sarrtriana. Le immagini dipendono dunque dalla forza dell'immaginazione, sebbene si impongano altresì sulla scorta della loro forza propria, *causando* il sogno e costituendo un mondo contemplabile ed esplorabile nel quale risulti possibile vivere e del quale occorre pure tenere conto, giacché se così non fosse risulterebbe uno sforzo “nevrotico” cercare di sfuggirvi; afferma infatti Bachelard che, nel corso della sua descrizione, la coscienza non risulta “immaginifica”, secondo quanto afferma Sartre, quanto piuttosto “immaginante”, ed in tal senso risulta dunque concretamente creatrice, a tal punto che l'immaginazione creatrice (e non piuttosto riproduttiva) precede qualsiasi percezione e può pertanto assegnarle una forma. In tal senso quest'ultima prospetta il reale: «Le psychisme humain se formule primitivement en images» (p. 5). Bachelard assegna un posto specifico e puntuale alla potenza dell'immaginazione creativa, sebbene ciò non lo induca a rinnegare la forza delle immagini e dell'immaginario concepito come un mondo a sé stante.

In tal senso, dunque, se si intende descrivere la realtà e l'esperienza che se ne fa mettendo fra parentesi l'approccio pregiudiziale e teorico, si è indotti, a parere di Simondon, a riconoscere la «relative indépendance des images»; «on ne peut les gouverner que de manière indirecte»; «elles conservent une certaine opacité»; «contenant en quelque mesure volonté, appétit et mouvement, elles apparaissent presque comme des organismes secondaires au sein de l'être pensant: parasites ou adjuvantes, elles sont comme des monades secondaires habitant à certains moments le sujet et le quittant à d'autres». Si può infatti essere ossessionati, posseduti da certe immagini da cui non risulta così agevolmente possibile liberarsi. In definitiva, occorre rifiutare di scegliere fra la tesi della soggettività radicale delle immagini e l'affermazione del suo carattere marcatamente oggettivo; occorre piuttosto affermare che l'immagine possiede un carattere *sia oggettivo sia soggettivo* ed al contempo *concreto e astratto*. Se così non fosse, quest'ultima si manifesterebbe alla stregua di una *realtà intermedia* fra l'oggettivo e il soggettivo, fra il concreto e l'astratto, fra

l'io e il mondo (dattiloscritto, p. 6). Le immagini possono essere puramente mentali o piuttosto materializzate in "oggetti-immagini" (istituzioni, prodotti, ricchezze). In tal senso, «les images imprègnent les civilisations et les chargent de leur force». L'immagine non costituisce meramente una "risultante" (come se cioè dipendesse interamente da una pura "coscienza immaginifica spontanea"), al contrario quest'ultima risulta essere propriamente un "germe": le immagini posseggono infatti «un mode complexe d'existence et de prolifération». In altri termini non le si può ricondurre ad un unico statuto relativo all'imitazione e alla riproduzione dell'esistente; occorre, piuttosto distinguere le immagini del passato (ricordi), quelle del futuro (anticipazioni, attese, invenzioni) e quelle del presente (percezioni), senza per questo dimenticare ch'esse si formano e si sviluppano a stretto contatto le une con le altre.

In queste condizioni ed allo scopo di non ridurre tutte le possibili tipologie di immagine ad una sola essenza, per riconoscere dunque la diversità polimorfa ed evolutiva della realtà dell'immagine e dell'immaginazione, al fine di non confondere e dimenticare le differenze, il metodo consiste nel formulare una concezione genetica, quale appunto si configura a pieno titolo la soluzione proposta da Simondon. Giacché la parola "immagine" può essere assunta in sensi diversi, ovvero come immagine mentale, immagine materiale, schema, ecc., sarebbe più opportuno, secondo quanto osserva Simondon, impiegare il termine "simbolo", "percezione", "desiderio" ecc., piuttosto che quello di *immagine*⁹. Non si tratta dunque di ricondurre le diverse tipologie esaminate ad un'unica realtà, quanto piuttosto di dimostrare che in un certo qual senso, «les aspects de l'image mentale qui ont fourni matière aux discussions et aux études déjà publiées ne correspondent pas à différentes espèces de réalité, mais à des étapes d'une activité unique soumise à un processus de développement»¹⁰. Peraltro non si tratta neppure di

«ramener toute l'activité mentale à l'image en cours de genèse, mais de montrer que, dans l'anticipation, puis au cours de la relation perceptivo-motrice, enfin dans le souvenir, et ultérieurement dans l'invention, existe une activité locale faisant du sujet un véritable générateur de signaux servant à anticiper, puis à recevoir, enfin à conserver et à "recycler" dans l'action les signaux incidents venant du milieu» (*ibidem*).

L'immagine è dunque concepita come «quasi-organismo, habitant le sujet et se développant avec lui avec une relative indépendance par rapport à l'activité unifiée de la conscience» (dattiloscritto, p. 4). Le imma-

9 Si è spesso discusso della relazione fra questi termini e le diverse modalità di scomporli o raggrupparli ovvero di ricondurli ad un'identità semantica; è questo il modo adottato per affrontare la questione da fenomenologi del calibro di Husserl, Fink o Sartre, sebbene questi ultimi non abbiano utilizzato le medesime intuizioni eidetiche per definire il "certo".

10 G. SIMONDON, *Imagination et invention* in ID., *L'Invention dans les techniques*, op. cit., p. 275.

gini mentali sarebbero dunque «comme des sous-ensembles structuraux et fonctionnels de cette activité organisée qu'est l'activité psychique» (*ibidem*, p. 9). Così i caratteri che risultano alle volte contraddittori, possono comunque reperire una certa compatibilità e coerenza: si può dunque affermare che l'immagine dipenda dal soggetto sebbene possenga un dinamismo proprio che sembrerebbe confondersi saltuariamente con la stessa coscienza in rapporto ad un oggetto esterno, propria di un soggetto osservabile alla stregua di un oggetto esterno. Nel suo sviluppo quasi-organico: 1) agli albori della vita, l'immagine risulta inizialmente un fascio di *tendenze motrici*, *anticipazioni* a lungo termine dell'esperienza dell'oggetto. Il comportamento programmato geneticamente guida il vivente nel suo ambiente, prima ancora che questi abbia acquisito qualsiasi esperienza e possa pertanto operare qualsiasi riconoscimento oggettivo dell'immagine che dunque si configura a sua volta come mera spontaneità motrice. 2) In seguito l'immagine diviene una modalità di ricezione dei segnali e delle informazioni che provengono dall'ambiente nonché una fonte di schemi di risposta a determinati stimoli, in modo tale che le immagini si organizzino progressivamente in sottoinsiemi per effetto dell'*esperienza* (fase della percezione). 3) Infine, le immagini si organizzano e *sistematizzano* in un vero e proprio "mondo mentale" (sotto l'influenza della risonanza affettivo-emotiva), attraverso cui «le sujet possède un analogue du milieu extérieur». 4) L'*invenzione* può dunque sovrappiungere alla stregua di un *mutamento organizzativo* del sistema delle immagini, che consenta al soggetto di confrontarsi con l'ambiente sulla scorta di nuove anticipazioni: segna cioè la fine di un ciclo e l'inizio di un ciclo ulteriore. «Ce qui caractérise l'image, c'est qu'elle est une activité locale, endogène, mais cette activité existe aussi bien en présence de l'objet (dans la perception) qu'avant l'expérience, comme anticipation, ou après, comme symbole-souvenir» (dattiloscritto, p. 2). Il timore di associare la nozione di immagine a quella di anticipazione, memoria o percezione deriva da suggestioni anti-associazioniste, sebbene sia soprattutto la "psicologia delle facoltà" a costituire un ostacolo reale, «parce que les facultés ont été définies d'après les tâches dominantes: anticiper, percevoir, se rappeler; aux trois moments du temps correspondant perception, mémoire, imagination». Ora, se non occorre confondere immaginare e percepire, e se «parmi les souvenirs tous ne sont pas des images», l'immagine svolge o può svolgere un ruolo sempre differente nel corso dell'espletamento delle suddette funzioni.

Giacché Sartre concepì l'immagine come un'essenza esclusivamente in rapporto e in contrasto con la percezione, Simondon al contrario non può che reputare del tutto insufficiente la summenzionata concezione: risulta pure possibile affermare, sulla scorta di quanto ritenuto da Bachelard, che l'immaginazione è ben più originaria di quanto non lo sia la percezione (l'immaginazione riproduttiva non costituisce il modello o l'essenza dell'immaginazione quanto piuttosto un caso particolare di quest'ultima), sebbene, ed in modo senz'ombra di dubbio più radicale, occorra riconoscere che la sensorialità non risulta essere originaria, giacché preceduta dalla motricità (*Cours sur la Perception*, p. 100). La percezio-

ne e più in generale le condotte di *reazione* all'ambiente non risultano essere originarie; sono piuttosto le condotte motrici ad essere *spontanee* ed originarie, aspetto questo del tutto trascurato da quanti considerano la percezione un'esistenza *sui generis*, esclusiva di qualsiasi influenza dell'immaginazione e ancor più originaria di qualsiasi spontaneità motrice: le immagini non scaturiscono da percezioni antecedenti ed il timore di non confonderle con le percezioni non risulta affatto decisivo in vista della loro definizione. Le suddette scaturiscono piuttosto da movimenti spontanei, come afferma Bachelard, e precedono e informano le percezioni. Le condotte originarie risultano in tutto e per tutto motrici e spontanee, mentre le immagini risultano a loro volta originariamente motrici, giacché inducono a reperire nell'ambiente gli oggetti che completano le attese programmate. In seguito, nella seconda fase del ciclo della genesi delle immagini, queste ultime svolgono un ruolo decisivo in quanto immagini "intra-percettive", ovvero in quanto organizzano la forma percepita ed i suoi contorni. In ultima analisi, si organizzano reciprocamente come sistema simbolico in tutto e per tutto analogo al mondo. In ciò consiste la possibilità dell'invenzione proiettiva.

«Selon cette théorie du cycle de l'image, imagination reproductrice et invention ne sont ni des réalités séparées ni des termes opposés, mais des phases successives d'un unique processus de genèse, comparables en son déroulement aux autres processus de genèse que le monde vivant nous présente (phylogénèse et ontogénèse)»¹¹.

Tuttavia, nell'invenzione, si opera all'interno delle immagini e fra di loro, «un changement de structure qui est aussi un changement d'ordre de grandeur»¹²: «l'invention se distingue des images qui la précèdent par le fait qu'elle ne reste pas dans l'être vivant, comme une part de l'équipement mental, mais enjambe les limites spatio-temporelles du vivant pour se raccorder au milieu qu'elle organise» (*ibidem*). Tuttavia, occorre notare che

«la tendance à dépasser l'individu sujet qui s'actualise dans l'invention est d'ailleurs virtuellement contenue dans les trois stades antérieurs du cycle de l'image: la projection amplificante de la tendance motrice, avant l'expérience de l'objet, est une hypothèse implicite de déploiement dans le monde; les classes perceptives qui servent de système subjectif d'accueil à l'information incidente postulent une application universelle; enfin, le lien symbolique des images-souvenirs, s'il exprime, dans le sens centripète, l'attachement du sujet aux situations ayant constitué son histoire, prépare aussi et surtout l'usage de réversibilité qui le convertit en voie d'accès vers les choses. A aucun des trois stades de sa genèse, l'image mentale n'est limitée par le sujet individuel qui la porte» (*ibidem*).

11 *Ibidem*, p. 275.

12 *Ibidem*, p. 296.

L'immagine, in tutti i suoi stadi, prima ancora di quello dell'invenzione, tende a superarsi e fuoriuscire da se stessa e l'invenzione propriamente detta prolunga questo movimento manifestando oggettivamente il regime di sviluppo delle immagini: «la véritable invention dépasse son but; l'intention initiale de résoudre un problème n'est qu'une amorce»; quest'ultima tende ad ordinare piuttosto che prevedere e con l'immaginazione compiuta, l'essere risulta ordinato, mentre il cambiamento d'ordine di grandezza possiede una portata ontologica ("ontogenetica").

«Si l'invention était seulement l'organisation d'un donné, sans création d'un objet, cette incorporation à l'univers des choses productibles d'une abondance d'être n'aurait pas lieu, car l'organisation se limiterait à la résolution du problème; mais dès qu'apparaît un objet séparé, les contraintes de cet objet impliquent un plus long détour, une mesure plus large qui réalise une incorporation de réalité, à la manière dont procède l'évolution vitale selon Lamarck, incorporant aux organismes des propriétés qui étaient laissés aux effets aléatoires du milieu, et qui deviennent dans des organismes plus complexes l'objet de fonctions régulières»¹³.

Si noterà dunque che questa teoria dell'invenzione – ovvero quella relativa alla possibilità di approntare un'anticipazione efficace per mezzo di rappresentazioni mentali e che presuppone l'esistenza di immagini dotate, parzialmente o meno, di una vita propria all'interno del soggetto tendenti ad acquisire la forma di simboli suscettibili di organizzare sistematicamente gli uni in rapporto agli altri, fattore che implica la relazione dell'immagine al soggetto nonché dell'organismo al suo ambiente – corrisponde in tutto e per tutto a quella sostenuta da Simondon ne *Du mode d'existence des objets techniques* (I, 2, II, p. 58).

Il corso su *La perception* definisce la percezione «comme une modalité privilégiée du rapport vivant et donc actif de l'homme au monde», come afferma giustamente Renaud Barbaras nella prima pagina della sua prefazione. Si potrebbe pertanto affermare la stessa cosa per quanto concerne l'immaginazione ed ancor più nettamente sulla scorta delle ragioni che si sono appena richiamate sommariamente, giacché in certa misura la funzione vitale della percezione ed il suo rapporto di provenienza dalle strutture motrici originarie passa attraverso l'immagine. Questa teoria concepisce l'immaginazione e l'immagine alla stregua di una funzione vitale fondamentale, configurandola come la via attraverso cui lo psichismo perviene al vivente (non strettamente umano). La radicalità e la coerenza del suo significato biologico si manifesta nel fatto che l'immagine si palesi essa stessa come una sorta di organismo in corso di sviluppo. La teoria dell'immaginazione e dell'invenzione sin qui presentata consente di cogliere in modo chiaro e sinottico l'unità tematica e problematica del pensiero di Simondon.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

¹³ *Ibidem*, p. 291.

ÉPIMÉTHÉE

Essais philosophiques

Collection dirigée par Jean HYPPOLITE

**L'INDIVIDU
ET SA GENÈSE
PHYSICO-BIOLOGIQUE**

(L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)

par

Gilbert SIMONDON

Professeur à la Sorbonne



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VI^e

—
1964

Frontespizio della prima edizione del testo di Gilbert Simondon
L'individu et sa genèse physico-biologique (PUF, Paris 1964).

La filosofia relazionale di Simondon

La filosofia di Simondon si organizza attorno ad una peculiare proposizione: «l'être est relation»¹. Questa riflessione si opporrebbe, così, ai principali movimenti del pensiero moderno, che a sua volta, secondo Simondon, si definirebbe a partire da una ricerca, quasi del tutto esclusiva, delle condizioni d'esistenza, delle ragioni, delle modalità e delle caratteristiche dell'individuo, accordando, peraltro – implicitamente o esplicitamente – «un privilège ontologique à l'individu constitué»². Di conseguenza, è «l'individu en tant qu'individu constitué qui est la réalité intéressante, la réalité à expliquer»³. Per certi versi, si potrebbe affermare che l'individuo vi risulti già dato, giacché non si cerca in alcun modo di descriverne la genesi e la venuta all'esistenza, ovvero quello che Bergson definisce «réalité se faisant»⁴. Al contempo, e su di un altro fronte, si può affermare che quest'"essere-individuale" scaturisce da un insieme di pratiche e di ritagli che mirano ad *estrarre* dall'esperienza questa parte d'individualità. Il paradigma moderno è caratterizzato da una modalità di presentare i prodotti dell'"essere-individuale" come realtà date o reperite nell'esperienza. Si tratta di una vera e propria astrazione, nel senso letterale del termine, ovvero dell'astrazione di una parte dell'esperienza. Per conseguenza, tutte le situazioni ibride, tutte l'esistenze più o meno realizzate, virtuali o reali che siano, tutti i prolungamenti degli elementi gli uni negli altri finirebbero, sempre sulla scorta di questo paradigma, per ridursi infine ad una molteplicità di individui stabili, invarianti ed autonomi.

1 Si tratta di una vera e propria tradizione che, passando per Nietzsche (Cfr. PIERRE MONTEBELLO, *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, Paris 2001), Gabriel Tarde (Cfr. MAURIZIO LAZZARATO in *Puissance de l'invention*, Le Seuil, Paris 2002) e Alfred North Whitehead, si assegna il programma della costruzione di una metafisica della relazione.

2 GILBERT SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, p. 10.

3 *Ibidem*, p. 9.

4 «Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*» (HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1948, p. 238).

Se intendiamo disfarci di quest'astrazione, occorre spostarsi su di un altro piano, riproponendo il problema – in qualsiasi settore – ad un livello differente. È necessario riproporlo a livello dell'insieme di quei processi, di quelle emergenze delle realtà di cui facciamo esperienza, in altre parole, occorre *passare dall'essere-individuale all'individuazione*.

«Nous voudrions montrer qu'il faut opérer un retournement dans la recherche du principe d'individuation en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères»⁵.

Sono dunque proprio questi regimi d'individuazione che consentono di assegnare alla questione dell'esistenza individuale una dimensione più ampia e più profonda, cui partecipi e non ne possa risultare astratta. Questo piano marcatamente più ampio, necessario per costruire un pensiero dell'individuazione che risulti al contempo un pensiero-relazionale – dovendosi quest'ultimi identificare reciprocamente – viene denominato da Simondon “natura preindividuale”.

La costruzione di un piano di natura

In cosa consiste la natura “preindividuale”? Simondon si rifà ad un concetto di natura assimilabile a quello di *physis* impiegato dai Greci, ovvero ad una natura concepita come fonte di tutta l'esistenza, principio di genesi e piano unico di realtà. Questi descrive, in un passaggio essenziale de *L'individuation psychique et collective*, ciò che s'intende per questa natura nel senso della *physis*:

«On pourrait nommer nature cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot de nature la signification que les philosophes présocratiques y mettaient; les philosophes ioniens y trouvaient l'origine de toutes les espèces de l'être, antérieure à l'individuation: la nature est réalité du possible, sous les espèces de cet apeiron dont Anaximandre fait sortir toute forme individuelle: la nature n'est pas le contraire de l'homme, mais la première phase de l'être, la seconde étant l'opposition de l'individu et du milieu, complément de l'individu par rapport au tout»⁶.

Del pensiero della *physis*, Simondon conserva prettamente l'esigenza di porsi su di un livello di realtà preliminare rispetto alle cose ad agli individui, quale fonte della loro generazione. La natura non consiste nell'insieme delle cose esistenti, quanto piuttosto nel principio della loro stessa esistenza, nel “trascendentale” di ogni esistenza individuale. Ciò

5 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 12.

6 *Ibidem*, p. 196.

che ci sembrerebbe fondamentale, consiste propriamente nella differenza istituita da Simondon per mezzo di un innovativo pensiero della *physis* che si potrebbe, per certi versi, definire “romantico”. A suo parere – ed è proprio questo che risveglia la nostra attenzione – la natura preindividuale non equivale a qualcosa che spetterebbe a noi *recuperare* e rispetto alla quale dovremmo sforzarci di risultare il più possibile *adeguati*, poiché non costituisce il fondamento di tutti gli elementi della nostra esperienza, alla stregua di una sorta di calibratore o di principio selettivo. Al contrario, essa consiste in una mera costruzione. La natura preindividuale è *da costruirsi* per poter rendere conto di ciascun’individuazione, ponendola in connessione ed assegnandole ben più ampie dimensioni. In ciò risiede il principio metodologico e costruttivista dell’orientamento di Simondon: in ciascuna situazione in cui ci si imbatte nel corso dell’esperienza, occorre inventare un piano che risulti in grado di ampliarne le dimensioni e che consenta di porre in prospettiva il modo in cui si costituisce e si connette agli altri elementi dell’esperienza. Qualsiasi sia il settore in esame – fisico, biologico, psichico, collettivo o tecnico – Simondon costruisce un piano (una superficie) ch’egli analizza a partire dalle differenze reciproche che sussistono fra i suddetti settori e che, di conseguenza, gli consente di cominciare da ciò che li connette prim’ancora di differenziarli. In ciò risiede la condizione per la quale il problema dell’individuazione non costituisce prettamente un semplice specchio di un pensiero dell’essere-individuale, che, a sua volta, tenda a generalizzarne le caratteristiche.

Di conseguenza, risulta possibile definire l’individuazione come *passaggio dalla natura all’individuo* a partire da tre condizioni:

1. Ampliare il concetto di natura. La natura deve essere pensata come l’insieme delle cose che esistono e delle realtà preliminari all’individuazione. Suddette realtà preliminari all’individuazione, e contemporaneamente fonti di qualsiasi individuazione, qualsiasi sia il loro livello di complessità, Simondon le definisce *singularità preindividuali*. In cosa consiste una singularità preindividuale? Qualsiasi definizione risulta fin troppo contestuale, poiché la specificità di una singularità consiste nel fatto ch’essa possa essere definita esclusivamente sulla scorta della sua funzione: la singularità *rompe* un equilibrio, *suscita* una trasformazione o piuttosto un’individuazione. Quest’ultima «peut être la pierre qui amorce la dune, le grayier qui est le germe d’une île dans un fleuve charriant des alluvions»⁷. In ciascun settore, si potrebbero reperire le singularità di un campo a partire dalle quali una qualsiasi situazione diviene instabile, si trasforma e segue una nuova traiettoria che si propagherà gradualmente (propagazione trasduttiva) a tutto l’insieme del campo. La peculiarità di una singularità risiede nel fatto che non se ne possano definire gli effetti prim’ancora ch’essi si costituiscano, ovvero che *non si possa delimitare a priori il territorio* in cui si opereranno i suoi effetti.

⁷ G. SIMONDON, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, Préface de Jacques Garrelli, Millon, Grenoble 1995, p. 52, n. 13.

2. Considerare la natura come “realtà del possibile”, ovvero come ciò che risulta *suscettibile di favorire l'esistenza* di qualcosa. Affermando che la natura corrisponde alla realtà del possibile, Simondon intende istituire una differenza fra il *possibile* e l'*attuale*. Il possibile equivale alle singolarità preindividuali che possono guidare un'individuazione, mentre l'attuale consiste nell'individuo prodotto dall'individuazione. Questa differenza ci consente di precisare e di sollecitare il cambiamento della nostra definizione tradizionale d'individuazione: essa consiste, infatti, nel passaggio dalla natura all'individuo, che, nel concreto, significa ch'essa corrisponde al passaggio dal possibile all'attuale, o ancora dalle singolarità agli individui. Ciò nondimeno, ci consente di mantenere una certa prudenza in merito al suddetto rapporto possibile/attuale, giacché quest'ultimo potrebbe lasciar intendere che il possibile contenga l'attuale, o ancora che la natura comprenda virtualmente tutti gli esseri-individuali, che a loro volta consisterebbero propriamente nella realizzazione di una natura preliminarmente data. Ora, Simondon intende evidenziare esattamente il caso opposto, distinguendo il possibile dall'attuale: se il possibile consiste in ciò che sollecita la nascita dell'individuazione, l'individuo che ne sorge differisce dal possibile che ha suscitato la sua individuazione.
3. Prolungare l'individuazione al di là dell'essere-individuale. *L'individuazione non si ferma all'individuo*. L'errore di tutte le riflessioni sull'individuazione consiste nel concepire l'individuo come fase finale, che concluderebbe il processo d'individuazione, come se, cioè, a partire dal momento in cui un individuo fosse costituito, non vi fosse più posto per un'individuazione ulteriore che lo coinvolga. Al contrario, l'individuazione si prolunga all'interno ed al di là dell'individuo stesso. Ciò che scaturisce dall'individuazione non equivale ad un individuo del tutto autonomo, che esclude la natura dalla quale proviene – la suddetta natura preindividuale, fonte del possibile – quanto piuttosto ad una forma ibrida, semi-individuale e semi-preindividuale. In quanto individuo, questi consiste nel risultato di un'individuazione e, in quanto foriero di dimensioni preindividuali, è agente di nuove individuazioni e di nuove attualizzazioni del possibile. Le frontiere dell'individuo, ovvero quelle che ne definiscono l'identità e che lo differenziano da qualsiasi altro individuo, risultano di gran lunga più fluide e più dilatate di quanto non sembrerebbero a prima vista. In seno all'individuo, risiederebbero certe realtà che si potrebbero agevolmente definire “frange” che lo estendono alla volta di una natura ben più ampia e che peraltro partecipano della sua identità. Simondon parla di “individuo-ambiente”, forma ibrida, carica di potenzialità e singolarità. L'individuo, che proviene da un'individuazione della natura, sembrerebbe consistere, in ultima analisi, in una sorta di ripiegamento che, una volta “spigato”, “spiegherebbe” nuovamente l'insieme della natura⁸.

8 Cfr. GILLES DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988.

Elementi di un pensiero relazionale

In cosa consiste il contributo di queste condizioni necessarie dell'individuazione allo sviluppo di un pensiero relazionale? In primo luogo, nel fatto che la questione delle relazioni, qualsiasi sia il settore in cui si pone, deve essere necessariamente collocata nel contesto di una *genesì dell'essere-individuale* (sia che si tratti di un oggetto tecnico, sia che si tratti di un vivente o ancora di un soggetto fisico) giacché *ogni autentica relazione possiede essenzialmente un carattere processuale*. Il pensiero moderno ha perpetuato una serie di falsi problemi, come quelli relativi alla modalità con cui gli individui originano gruppi, quelli concernenti le relazioni fra soggetti ed oggetti, etc. giacché si è operato un taglio decisivo fra relazione ed individuazione. Si è infatti supposto che la relazione succedesse alla costituzione dei termini in relazione (soggetti, individui, oggetti, gruppi). Ora, la costruzione di un piano di natura consente di collocare la relazione prima degli stessi termini in relazione, all'interno dell'individuazione. In tal senso, non sono i soggetti che comunicano fra di loro, né tantomeno i soggetti con gli oggetti, quanto piuttosto i *regimi d'individuazione che si connettono reciprocamente*.

In secondo luogo, la relazione conduce su una parte dell'individuo che non risulta, a sua volta, individuale. Al contrario, quest'ultima si concentra sulle succitate singolarità preindividuali, ovvero su quella carica di natura e di possibile che trascina con sé ogni individuo e che gli consente di prolungare la propria individuazione, nonché di produrne di nuove. Le relazioni fra gli individui orientano solo in casi piuttosto rari verso ciò ch'essi sono realmente, quanto piuttosto verso un certo spazio di indeterminazione, zona di preindividuazione, che li riconnette ad una più ampia natura. Ne segue, dunque, che si possa avanzare l'ipotesi secondo cui, se la natura preindividuale precede qualsiasi distinzione di settore o di modalità esistenziale, l'individuo si costituirà prolungando quegli elementi che risultano essere tanto fisici, quanto biologici, quanto tecnici, quanto sociali e che, a loro volta, elaborano un ambiente interno allo stesso individuo in questione.

In definitiva, la relazione non risulta né precedente né successiva ai regimi d'individuazione, quanto piuttosto simultanea (*a presenti*) ad essi. Questa simultaneità delle relazioni con l'individuazione risulta del tutto rilevante, giacché implica il fatto che ogni relazione consti di un avvenimento immanente all'individuazione di cui non possiamo tracciare i contorni e le forme aprioristicamente. In realtà, non sappiamo affatto cosa consenta la relazione effettiva fra elementi eterogenei, che a sua volta potremmo definire essere-collettivo in senso lato (contemporaneamente composto d'oggetti, cose, individui, idee, etc.), giacché la suddetta relazione induce necessariamente un regime d'individuazione ad essa correlato, ovvero l'emergenza di un qualcosa che non risulti in alcun modo riducibile agli elementi che lo compongono o ad una qualsiasi totalità.

A partire dall'affermazione che ogni individuazione risulta singolare, ovvero alla stregua di un elemento di cui non sia possibile determinare aprioristicamente i limiti, sorge dunque una questione: com'è possibile

descrivere o rapportarsi ad un regime d'individuazione? Secondo Simondon, esiste pure un certo limite intellettuale, che sembrerebbe ricollegarlo a Bergson: qualsiasi concezione prettamente teorica dei regimi d'individuazione, e dunque di relazione, trasforma necessariamente, la loro novità, dividendola o stabilizzandola. Per dirla con Bergson, «parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de *nouveau* à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création»⁹. L'intelletto si trova in rapporto esclusivo con una realtà *del tutto compiuta*, e giacché si occupa strettamente di un'azione possibile sulle cose, quest'azione necessita di una semplificazione. Al fine di poter esercitare un'azione sulle cose, ovvero di poterle padroneggiare, risulta necessario identificarle e porle a distanza rispetto al soggetto.

Tuttavia, non risulta strettamente necessario fuoriuscire dalle individuazioni per descriverle. Al contrario, secondo quanto indicato dallo stesso Simondon in un passo essenziale de *L'individuation psychique et collective*:

«Nous ne pouvons au sens habituel du terme, connaître l'individuation; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous»¹⁰.

Ci è consentito estendere questo principio, al di là della conoscenza, a tutte le forme di partecipazione a regimi di individuazione differenti: quest'ultimi implicano l'individuazione dell'insieme degli elementi che li compongono. Il collettivo corrisponde meramente all'incontro di una certa molteplicità d'individuazioni psichiche, collettive, tecniche e naturali che si prolungano le une nelle altre. Il collettivo non consiste in una realtà superiore rispetto a quella dell'individuo, così come quest'ultimo non costituisce il fondamento ultimo di tutta l'esistenza collettiva. Ciò che viene per primo consiste nei regimi d'individuazione tanto psichici quanto collettivi, umani e non-umani che siano. La metafisica relazionale di Simondon persegue, in tal caso, una sorta di empirismo radicale: ogni conoscenza implica un previo processo di sperimentazione che ci renda sensibili alle potenze dell'esperienza.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

9 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 164.

10 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 30.

Simondon e la questione estetica

Introduzione: il problema dell'estetica

Esiste una meditazione estetica in Simondon? Se ci si pone questo interrogativo dipende dal fatto che, a differenza dell'ontologia, dell'epistemologia e della tecnologia, l'estetica costituisce un aspetto sconosciuto della sua opera, a tal punto da poterne parlare come di una vera e propria "zona oscura" del suo pensiero. Per la verità, questo sconoscimento non deriva dalla negligenza dei suoi critici, giacché la questione estetica risulta piuttosto estranea alla filosofia di Simondon. A ben vedere, da un lato, nella sua opera non si rintraccia una vera e propria dottrina autonoma concernente questioni relative al sensibile ed all'arte, e tutte quelle teorie che potrebbero direttamente concorrervi, non collaborano mai in vista di una sua costituzione. Dall'altro lato, sebbene l'abbondanza di riferimenti letterari e artistici¹ testimoni un interesse diretto di Simondon nei confronti del settore dell'estetica, questi non si sofferma mai ad analizzarli in modo rigoroso, preferendo piuttosto integrarli con le sue argomentazioni filosofiche ed impiegandoli, dunque, alla stregua di meri esempi, o piuttosto come dati storici o, solo in casi del tutto eccezionali, come paradigmi.

1 Per quanto concerne la letteratura, è possibile rintracciare alcuni richiami diretti a Omero, Orazio, Eschilo, Virgilio e Tuciddide, ai classici quali La Boétie e La Fontaine, ai romantici quali Chateaubriand, Musset, Lamartine, Vigny e Hugo, ai moderni quali Zola, Baudelaire, Claudel, Marinetti, Proust et Valéry. Per completezza, occorrerebbe aggiungervi Rabelais, i narratori Hoffmann e Daudet, i romanzieri d'avventura Jules Verne e Mikkelsen. Per quanto concerne la musica, si rintracciano i nomi di Mozart e Beethoven, per i classici, Mendelssohn per i romantici, Dvorak e Xenakis per i contemporanei. Per le arti plastiche, Leonardo da Vinci, Dürer, Michelangelo, Rembrandt, Van Loo e Fernand Léger quest'ultimi come rappresentanti della pittura; al surrealismo viene dedicata una specifica sezione, e si segnalano anche la Pop Art e l'Op Art. Appena evocati gli scultori Euphronios, Brygos et Douris, si richiama alla fotografia con Daguerre, Marey e Muybridge ed il cinema viene studiato attraverso Mac Laren, Leenhardt, Essling, Gance e Pagnol. Per quanto concerne l'architettura, ci si rifà a Vitruvio, Vignola, Alberti e Brunelleschi, sebbene per Simondon la figura di architetto coincida più propriamente con quella di Le Corbusier.

Ciò nonostante, non si potrebbe per questo respingere l'ipotesi secondo cui Simondon non abbia comunque compiuto un tentativo orientato al chiarimento della realtà estetica, come testimonia soprattutto la *terza parte* della sua ben nota opera *Du mode d'existence des objets techniques*², in cui Simondon dimostra di essersi direttamente interrogato sulla natura e sullo statuto del modo di pensiero estetico, nel quadro di una teoria delle fasi della cultura. Seppur sommariamente, questo sforzo si riscontra anche nella *quarta parte* del corso dal titolo *Imagination et Invention* del 1965-66³, in cui dimostra di aver cercato di comprendere l'invenzione artistica e la specificità dell'oggetto estetico, nel quadro di una teoria relativa al ciclo delle immagini. Peraltro, Simondon ha manifestato per ben due volte il desiderio di elaborare un'estetica, coerentemente con il suo progetto di ricostituzione dell'unità della cultura, dapprima sulla scorta di una "estetica negativa", in un saggio dal titolo *Psycho-sociologie de la technicité* (1960-61)⁴, ed in seguito a partire da una "tecno-estetica", elaborata in una lettera indirizzata a Jacques Derrida, pochi anni prima della sua morte (1982)⁵.

Questa sorta di ambivalenza relativa alla questione estetica in Simondon, che consiste tanto in una manifesta e costante preoccupazione ed in un lontano orizzonte, quanto in un gioco teorico ed in un programma interrotto, dimostra che quest'ultima non si configura propriamente come una tematica da sviluppare, quanto piuttosto come un *problema* da risolvere, giacché costituisce una sorta di tensione interna all'opera stessa. Lungi dal tentare in questo contesto di proporre una soluzione definitiva, intendiamo piuttosto dimostrare che qualsiasi riflessione condotta in

2 GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, édition augmentée d'une *Préface* de John Hart et d'une *Postface* de Yves Deforge, Aubier, Paris 1989.

3 GILBERT SIMONDON, *L'imagination et l'invention. Plan du cours. Introduction*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 2-5, novembre 1965, n. 245, pp. 230-7; ID., *L'imagination et l'invention. Introduction (suite). Première partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 6-7, décembre 1965, n. 246, pp. 395-414; ID., *L'imagination et l'invention. Deuxième partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 13-15, février 1966, n. 248, pp. 916-29; ID., *L'imagination et l'invention. Troisième partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 16-18, mars 1966, n. 249, pp. 1074-95; ID., *L'imagination et l'invention. Quatrième partie: a), b), c). Conclusion*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 19-20, avril 1966, n. 250, pp. 1184-5; ID., *L'imagination et l'invention. Notes complémentaires*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 21-2, mai 1966, n. 251, pp. 1312-4, ripubblicati in Gilbert Simondon, *Imagination et invention (1965-1966) – Extraits* in ID., *L'inventions et les techniques. Cours et conférences*, édition établie et publiée par Jean-Yves Château, Seuil, Paris 2005, sebbene in quest'edizione non compaiano le sezioni dedicate dall'Autore alla questione estetica.

4 G. SIMONDON, *Psychosociologie de la technicité. Aspects psycho-sociaux de la genèse de l'objet d'usage*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, novembre-décembre 1960, n. 2, pp. 128-40; ID., *Psychosociologie de la technicité. Historicité de l'objet technique*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, janvier-février, 1961, n. 3, pp. 227-38; ID., *Psychosociologie de la technicité. Technicité et sacralité*, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, mars-juin 1961, n. 4-5, pp. 319-50.

5 G. SIMONDON, *Sur la techno-esthétique*, «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992¹.

questo settore, soprattutto nella già citata opera dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, rinnova profondamente la conoscenza stessa che si possiede dell'opera di Simondon, inaugurando una possibile via per l'individuazione di un fondamento genetico dell'estetica.

*Natura e statuto del pensiero estetico ne
Du mode d'existence des objets techniques*

Nel *secondo capitolo* della *terza parte* de *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon introduce la questione estetica nel quadro di una originale teoria delle fasi della cultura. Suddetta teoria risponde all'insufficienza della tecnologia, concepita come scienza dell'oggetto tecnico, in vista del chiarimento dell'esistenza della tecnicità ed allo scopo di ridurre il conflitto che sussiste fra cultura e tecnica, con l'avvento dell'industria delle macchine automatizzate. Più nello specifico, secondo Simondon, occorre ricollocare la genesi e l'esistenza degli oggetti tecnici in seno all'evoluzione generale del rapporto fra uomo e mondo, considerato a sua volta come sistema vitale, conglobando il vivente ed il suo ambiente, sulla base delle fasi del divenire. L'ipotesi formulata a tal proposito da Simondon risulta essere la seguente:

«la technicité résulte d'un déphasage d'un mode unique, central et originel d'être au monde, le mode magique; la phase qui équilibre la technicité est le mode d'être religieux. Au point neutre, entre technique et religion, apparaît au moment du dédoublement de l'unité magique primitive la pensée esthétique: elle n'est pas une phase, mais un rappel permanent de la rupture de l'unité du mode d'être magique, et une recherche d'unité future»⁶.

In quest'ottica, la mira precipua di Simondon consiste nell'universalizzazione del pensiero estetico a partire dall'abolizione del privilegio ontologico tradizionale dell'opera d'arte: il pensiero estetico, afferma il Nostro, «n'est jamais d'un domaine limité ni d'une espèce déterminée, mais seulement d'une tendance»⁷, sottraendo, così, qualsiasi valore costitutivo all'analisi delle «œuvres d'art telles qu'elles existent à l'état institutionnel dans une civilisation donnée»⁸. In realtà, in quanto *tendenza*, e più nel dettaglio in quanto «tendance fondamentale de l'être humain», il pensiero estetico risulta sia più originario sia più universale dell'arte stessa, giacché consiste propriamente nell'*analogo del pensiero magico*,

6 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 160.

7 *Ibidem*, p. 179. Si potrebbe costituire un parallelo fra questa definizione del pensiero estetico e quella elaborata da Hegel nella sua *Introduzione all'Estetica*: «Ces cours sont consacrés à l'esthétique; leur objet est le vaste royaume du beau, et ils ont plus précisément l'art, et même le bel art pour domaine» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Esthétique*, trad. fr. J.-P. Lefevre et V. von Schrenck, Aubier, Paris 1995, vol. I, p. 5).

8 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 179.

richiamando e reiterando «un univers à la fois subjectif et objectif antérieur à toute distinction de l'objet et du sujet, et par conséquent aussi à toute apparition de l'objet séparé»⁹. Ne segue la rilevanza centrale dell'«impression esthétique» in seno all'analisi condotta da Simondon, giacché «l'impression esthétique – precisa il Nostro – n'est pas relative à une œuvre artificielle», e pertanto «implique surtout le sentiment de la perfection complète d'un acte»¹⁰. Ora, suddetto primato dell'impressione estetica, concepita come atto, interconnette ogni analisi del pensiero estetico compiuta da Simondon, inducendolo a ridefinire la bellezza dell'arte in funzione di detta

«perfection qui donne objectivement [à l'acte] un rayonnement et une autorité par laquelle il devient un point remarquable de la réalité vécue, un nœud de la réalité éprouvée. Cet acte devient un point remarquable du réseau de la vie humaine insérée dans le monde; de ce point remarquable aux autres, une parenté supérieure se crée qui constitue un analogue au réseau magique de l'univers»¹¹.

Si comprende pertanto come il pensiero estetico esprima l'impressione estetica, che a sua volta si configura come suo/i *sfondo/i*. Quest'ultima consiste pertanto in un *atto* universale che realizza nuovamente la *reticolazione* dello spazio e del tempo. L'idea che il pensiero estetico costituisca «ce qui maintient la fonction de totalité»¹² possiede lo stesso significato di detta reticolazione, come d'altra parte conferma in seguito lo stesso Simondon:

«Le caractère esthétique d'un acte ou d'une chose est sa fonction de totalité, son existence, à la fois objective et subjective, comme point remarquable. Tout acte, toute chose, tout moment ont en eux une capacité de devenir des points remarquables d'une nouvelle réticulation de l'univers»¹³.

Si può tanto affermare che il pensiero estetico risulta indissociabile dalla reticolazione, e più precisamente, in quanto attività estetica, *conserva* detta struttura di reticolazione, in quanto analogo del pensiero magico. Risulta essere pertanto «médiation directe entre l'homme et le monde, monde intermédiaire entre l'homme et le monde»¹⁴, e se «la médiation entre l'homme et le monde devient elle-même un monde, structure du monde», allora il pensiero estetico consente di riunificare la realtà figurale della tecnica con quella di sfondo della religione, favorendo la

9 *Ibidem*, p. 163.

10 *Ibidem*, p. 180.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 179.

13 *Ibidem*, p. 181.

14 *Ibidem*, p. 183.

comunicazione dell'impressione estetica che queste ultime posseggono in comune ed agevolando, in ultima analisi, la ricomposizione di un'unità che a sua volta consiste in una vera e propria «redécouverte de la totalité magique»¹⁵.

Una volta universalizzato a partire dall'impressione estetica e ridefinito nei termini di potere di riarticolazione, il pensiero estetico implica una concezione altrettanto radicale della bellezza. A parere di Simondon

«c'est en effet l'*insertion* qui définit l'objet esthétique, et non l'imitation [...]. Une statue, en un certain sens, imite un homme, et le remplace, mais ce n'est pas en cela qu'elle est œuvre esthétique; elle l'est parce qu'elle s'insère dans l'architecture d'une ville, marque le point le plus haut d'un promontoire, termine une muraille, surmonte une tour»¹⁶.

La bellezza non inerisce pertanto ad un oggetto né soggiace ad un insieme di norme definite a partire da un archetipo, quanto piuttosto coincide con l'impressione estetica espressa in seno ad una reticolazione del mondo umano e del mondo naturale, che a sua volta permane *inserito* nella realtà che la dirige. Ciò implica che «ce n'est jamais à proprement parler l'objet qui est beau: c'est la *rencontre*, s'opérant à propos de l'objet, entre un aspect réel du monde et un geste humain»¹⁷. La bellezza non coincide pertanto né con un oggetto né con un soggetto; al contrario corrisponde ogni volta al simbolo di un incontro. Di conseguenza, «l'objet esthétique est en fait un *mixte* pour Simondon: il appelle un certain geste humain, et par ailleurs il contient, pour satisfaire ce geste et lui correspondre, un élément de réalité qui est le support de ce geste, auquel ce geste s'applique et auquel il correspond»¹⁸. Ne segue che

«l'objet esthétique n'est pas à proprement parler un objet pour Simondon; il est aussi partiellement le dépositaire d'un certain nombre de caractères d'appel qui sont de la réalité sujet, du geste, attendant la réalité objective en laquelle ce geste peut s'exercer et s'accomplir; l'objet esthétique est à la fois objet et sujet: il attend le sujet pour le mettre en mouvement et susciter en lui une part de la perception et d'autre part la participation. La participation est faite de gestes, et la perception donne à ces gestes un support de réalité objective»¹⁹.

Di conseguenza, risulta del tutto legittimo domandarsi se la suddetta concezione non induca ad una successiva realizzazione vera e propria dell'oggetto estetico, giacché osteggia qualsiasi consistenza, tramutandolo in puro gioco d'astrazione. Al contrario, l'intento fondamentale di Simondon consiste piuttosto nella desostanzializzazione dell'oggetto

15 *Ibidem*, p. 182.

16 *Ibidem*, pp. 183-4 (il corsivo è mio).

17 *Idem*, p. 191 (il corsivo è mio).

18 *Ibidem* (il corsivo è mio).

19 *Ibidem*, p. 191-2.

estetico senza per questo sottrargli in alcun modo la sua realtà²⁰. Ne segue la necessità di considerare l'incontro stesso nei termini di un *gesto*, ovvero come atto reale che risponde ad una chiamata altrettanto reale. La loro combinazione non risulta pertanto né fortuita né arbitraria, quanto piuttosto determinata nel tempo e nello spazio, pur restando del tutto imprevedibile. Per certi versi, consiste, dunque, in una evidenza inappropiabile e significativa del rapporto fra uomo e mondo, che a sua volta si manifesta in una nuova articolazione dell'universo.

Per queste ragioni, Simondon insiste nel liquidare il privilegio ontologico dell'opera d'arte allo scopo di sostituirvi l'inoggettività del gesto:

«tout geste médiateur est esthétique – afferma il Nostro – et peut-être essentiellement en dehors de l'œuvre d'art. Le geste esthétique complet, à la fois sacré et profane, ne peut que difficilement se trouver dans l'œuvre d'art, qui est en général ou sacrée ou profane [...]. L'impression esthétique complète et réelle [...] ne naît pas de l'œuvre d'art, sacrée ou profane, et elle n'exige même pas que l'œuvre d'art soit présente au moment où l'impression se manifeste»²¹.

L'impressione estetica risulta primaria, principio e condizione della bellezza. Tuttavia, l'impressione estetica non risulta mai data e diversamente della bellezza non potrebbe mai concepirsi come un incontro. Secondo Simondon, la bellezza risulta indeterminata, nella misura in cui scaturisce sempre dallo sforzo indiretto di un soggetto. La bellezza corrisponde pertanto ad una sorta di divagazione, giacché si configura come

«accomplissement de ce qu'on ne cherchait pas à accomplir, de ce pour quoi on ne faisait pas directement effort, et qui pourtant était obscurément ressenti comme un besoin complémentaire, à travers une tendance vers la totalité. La tendance vers la totalité est principe de la recherche esthétique»²².

Per certi versi, la bellezza corrisponde al simbolo di questa ricerca. L'originalità di Simondon risiede pertanto nella considerazione de «la réalité esthétique» come «préobjective»²³, definendola come tendenza

20 Prendiamo in prestito quest'espressione da Jean-Hugues Barthélémy che simbolizza in tal modo la positiva radicalità del gesto ontologico di Simondon. A tal proposito, cfr. JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, l'Harmattan, Paris 2005.

21 È il caso del Romanticismo, ma non per questo quello dell'arte classica (come afferma in seguito lo stesso Simondon). Ciò implica, dunque, che si tratta di una condizione storica e non piuttosto di una ontologica.

22 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 198.

23 *Ibidem*, p. 192. Che la realtà estetica sia "preoggettiva" non esclude affatto il giudizio estetico, quanto piuttosto tende ad integrarlo in quanto dimensione genetica e composita dell'esistenza dell'opera d'arte stessa. Simondon ritiene infatti che «le jugement esthétique reste en général un mixte de jugement technique et de jugement

verso la totalità, reale ancor prima che oggettiva, universale ancor prima che soggettiva. Di conseguenza, l'esistenza dell'oggetto estetico risulta relativizzata, in vista di una sua rifondazione a livello originario della vita, ovvero quello che manifesta «une certaine façon d'être du vivant dans le monde, comportant des caractères d'appel, des directions, des tropismes au sens propre du terme»²⁴. Simondon effettua così un salto al di qua della percezione, ben più originario di quello compiuto da qualsiasi possibile fenomenologia.

Tuttavia, se l'eliminazione del privilegio ontologico dell'opera d'arte consente di universalizzare il pensiero estetico, la relativizzazione dell'oggetto estetico in quanto incontro non possiede per questo l'immediata conseguenza di liquidare l'arte? Al contrario, l'arte ne risulta paradossalmente rinforzata. A parere di Simondon, l'arte non corrisponde semplicemente all'ambito di coesistenza delle opere d'arte²⁵, anche se «l'art institué, l'art artificiel n'est encore qu'une préparation et un langage pour découvrir l'impression esthétique vraie» e pertanto «devient un écran qui empêche l'apparition de la véritable impression esthétique»; nel momento in cui diviene estetismo, l'arte diventa ben più consistente giacché si sostanzializza universalizzandosi. Ciò dipende dal fatto ch'essa «vise un univers à partir de l'effort humain et reconstitue une unité»²⁶ altrettanto consistente. In altri termini, l'arte non viene liquidata, quanto piuttosto relativizzata: invece che costituirsi come semplice giustapposizione di esseri privi di relazione con la totalità, consiste nella volontà di unità della cultura, forza di convergenza della tecnicità e della sacralità. La sua consistenza non risulta per questo oggettiva e soggettiva, quanto piuttosto preoggettiva, del tutto compiuta nella rete analogica che essa stessa costituisce in quanto gesto reciproco dell'uomo e del mondo. Pertanto, Simondon assegna all'arte una dimensione ontologica senza per questo reintrodurre ciò che gli mirava a liquidare (il privilegio ontologico dell'opera d'arte). Detta dimensione ontologica risulta infatti relativa alla teoria delle fasi, considerata nei termini di una successione di modi della tecnicità. In realtà, in quanto analogia strutturale qualitativa, «l'art est bien ce qui établit la transductivité des différents modes les uns par rapport aux autres»²⁷. Più nello specifico, l'arte consiste in «ce qui dans un mode reste non modal, comme autour d'un individu reste une réalité pré-

esthétique pur» (*ibidem*, p. 194) e ch'esso risulti a sua volta soggetto ad un giudizio estetico, soprattutto in quelle opere che posseggono, quale loro materiale, la durata.

24 *Ibidem*, p. 192. Simondon si richiamerà ulteriormente alle condizioni fisico-biologiche dell'invenzione artistica nel succitato corso del 1960-1961, dal titolo *Imagination et invention*.

25 Si tratta ancora una volta del "mondo dell'arte" secondo l'espressione impiegata dai filosofi analitici, nel precipuo significato secondo cui quest'ultimi non palesano alcun interesse reale nei rispetti del sistema individuo-ambiente, giacché l'"ambiente dell'arte" – questa volta secondo la definizione fornitane da Simondon – risulta essere tanto un ambiente fisico quanto un ambiente biologico, psichico, sociale e tecno-artistico, al di là di qualsivoglia condizione sociologica esistenziale.

26 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 193.

27 *Ibidem*, p. 199.

individuelle associée à lui et lui permettant la communication dans l'institution du collectif»²⁸. Simondon assegna così il nome d'«intention esthétique» al suddetto potere trasduttivo che si esercita sui modi.

Tuttavia, anche se il «destinée de la pensée esthétique» coincide in realtà con una sorta di «œcuménisme de la pensée» ovvero con lo sforzo indefinito orientato a «reconstituer à l'intérieur de chaque mode de pensée une réticulation qui coïncide avec la réticulation des autres modes de pensée»²⁹, non risulta al contempo in grado, per lo meno nell'ottica di Simondon, di fornire le condizioni teoriche e pratiche per la ricostituzione dell'unità della cultura. Ben due ragioni giustificano questo imprevedibile rifiuto: su un fronte «le pouvoir de convergence de l'activité esthétique ne s'exerce pleinement qu'au niveau de la relation entre les formes primitives des techniques et des religions»³⁰, e non piuttosto a livello delle forme attuali, scaturite da uno sfasamento e che dunque consistono a loro volta nella scienza e nell'etica, sull'altro, sebbene l'arte sia autenticamente trasduttiva per sua stessa natura, quest'ultima «vise à trouver des modes sans sortir d'un mode, seulement en le dilatant, en le représentant, en le perfectionnant»³¹, fatto che le impedisce di ricapitolare tutti i modi, condizione indispensabile, secondo Simondon, per «édifier une relation stable et complète entre les techniques de l'homme et les pensées sociales et politiques»³². Di conseguenza è piuttosto il pensiero filosofico che

«convient pour une pareille élaboration – conclut Simondon – parce qu'elle peut connaître le devenir des différentes formes de pensée, et établir une relation entre des étapes successives de la genèse, en particulier entre celle qui accomplit la rupture de l'univers magique naturel et celle qui accomplit la dissociation de l'univers magique humain, et qui est en train de s'accomplir»³³.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, p. 181.

30 *Ibidem*, p. 201.

31 *Ibidem*, p. 199.

32 *Ibidem*, p. 215.

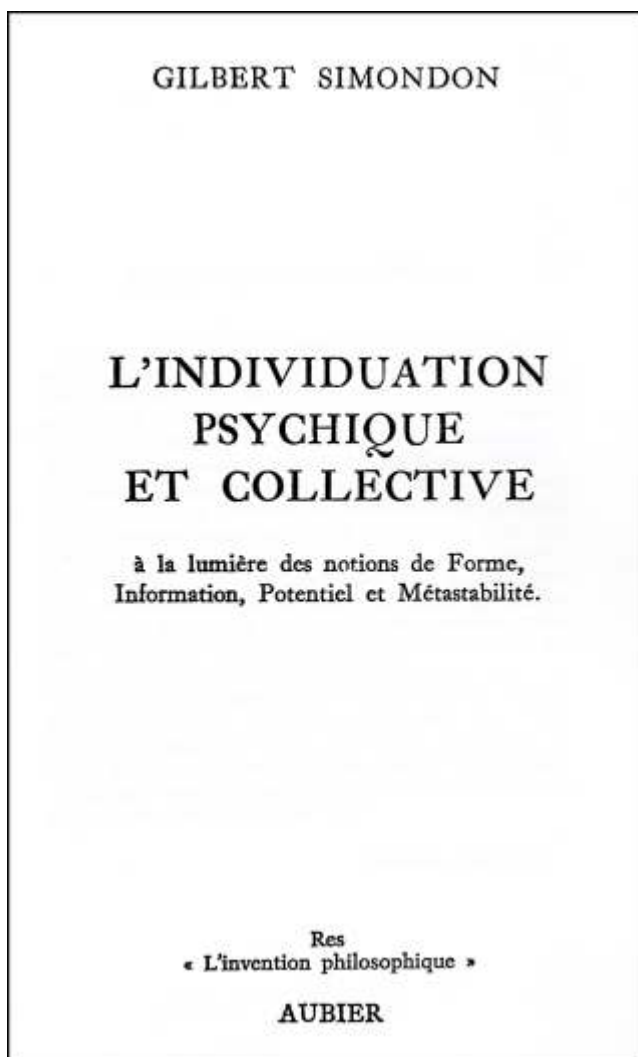
33 *Ibidem*, p. 216 (il corsivo è mio). Il saggio *Psycho-sociologie de la technicité* prolungherà questa analisi correggendola. Simondon risulterà infatti meno rigido in merito alla capacità del pensiero estetico di farsi carico del senso del divenire, ovvero della ricostituzione dell'unità della cultura sulla scorta della reincorporazione della tecnica. Peraltro, egli prende posizione nella *Conclusion* appannaggio di una "estetica negativa": «La convergence de la technicité et de la sacralité comme fondement d'une culture est possible au niveau de l'œuvre esthétique, qui exprime un état actuel des forces et des pouvoirs humains, entre l'unique amené du passé et du pouvoir de réticulation ouvert sur l'avenir de la réalité technique. [...] Si la rencontre de la technicité et de la sacralité est possible à travers l'art, c'est au niveau des vastes réseaux: ici apparaissent des notions qui, tout particulièrement en leur aspect négatif, réunissent les catégories de la schématisation technique et de l'intuition sacrée. C'est une *esthétique négative*, apte à percevoir la monstruosité, dans les processus d'organisation et de développement; la catégorie positive qui correspond à la

Verso un'estetica genetica

Da quest'ultimo passaggio, ne scaturisce una teleologia implicita alla teoria delle fasi che agevola il sorgere di una *tensione interna* fra lo statuto del pensiero estetico e la sua natura trasduttiva. In ultima analisi, questa tensione interna ricolloca il ruolo dell'estetica in Simondon al di là della sua stessa meditazione estetica condotta ne *Du mode d'existence des objets techniques*. Occorre pertanto rileggere la teoria delle fasi alla luce della teoria dell'individuazione, giacché quest'ultima implica una teoria delle fasi dell'essere secondo cui ogni teleologia implicita risulta assente. Sulla scorta di questa condizione critica, risulta del tutto plausibile la convergenza fra le teorie elaborate nel quadro della filosofia dell'individuazione e quelle della tecnica, preliminare indispensabile a qualsiasi estetica compiuta e geneticamente fondata.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

prise de conscience de la monstruosité est celle de l'*optimisation fonctionnelle*, recherchant dans l'organisation des êtres le plus haut niveau de forme. Or, dans les œuvres dues à la constructivité du travail humain, il n'y a pas de forme dynamique absolument parfaite, il subsiste quelque chose de négatif, un aspect par lequel l'être constitué s'oppose à lui-même et se détruit au cours de son fonctionnement: l'être n'est jamais totalement concret, il est toujours dans une certaine mesure monstrueux. Une étude de la tératologie implicite des êtres réunit l'intuition de sacralité et la normativité opératoire des techniques. Elle dépasse les éthiques, relatives à un mode psycho-social d'existence déjà donné, et localisé, donc adiabatique» (*ibidem*, p. 194, corsivo nel testo.).



Frontespizio della prima edizione del testo di Gilbert Simondon
L'individuation psychique et collective (Aubier, Paris 1989).

FABIO MINAZZI

*Sul concetto di trasduttività in Gilbert Simondon
e il suo valore epistemico*

«La spiritualité n'est pas seulement ce qui demeure, mais aussi ce qui brille dans l'instant entre deux épaisseurs indéfinies d'obscurité et s'enfouit à jamais; le geste désespéré, inconnu, de l'esclave révolté est de la spiritualité comme le livre d'Horace».

GILBERT SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Première partie, chapitre II, § 4

1. *La trasduzione e la sua struttura reticolare-dinamica*

«Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opéré de place en place: chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe et de modèle, d'amorce de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante»¹.

Secondo questa accezione simondoniana nella trasduzione l'operazione strutturante e il cambiamento si diffondono contestualmente, formando un processo unitario, per quanto sfaccettato e ricco di potenzialità. Non per nulla l'esempio subito dopo richiamato da Simondon si rife-

1 GILBERT SIMONDON, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Préface de Bernard Stiegler, Editions Aubier, Paris 2007², pp. 24-5, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo si trova a p. 25 (ma cfr. anche la trad. it. di PAOLO VIRNO, *L'individuazione psichica e collettiva*, Prefazione di Muriel Combes, Postafazione di Paolo Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, dove le cit. si trovano, rispettivamente, a p. 36 e a pp. 36-7).

risce ad un cristallo che, crescendo e ingrossando, si struttura, estendendosi in tutte le direzioni, prendendo le mosse da un piccolo elemento germinale (un vero e proprio “germe strutturante”) collocato in un’acqua-madre sovrasatura. Certamente questo esempio, tratto dal mondo minerale, offre «l’image la plus simple de l’opération transductive»: in questo caso, infatti, la strutturazione dello strato molecolare in via di formazione trova la sua base proprio nello strato molecolare già configurato. Ma va osservato come anche in questo caso elementare ci troviamo di fronte, comunque, ad una vera e propria «structure réticulaire amplifiante» che costituisce, invero, il cuore dinamico della trasduzione. Occorre inoltre aggiungere che per ben comprendere lo specifico concetto simondoniano di trasduzione occorre tenere presente come, secondo Simondon,

«l’opération transductive est une individuation en progrès; elle peut, dans le domaine physique, s’effectuer de la manière la plus simple sous forme d’itération progressive; mais elle peut, en des domaines plus complexes, comme les domaines de métastabilité vitale ou de problématique psychique, avancer avec un pas constamment variable, et s’étendre dans un domaine d’hétérogénéité; il y a transduction lorsqu’il y a activité partant d’un centre de l’être, structural et fonctionnel, et s’étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l’être apparaissaient autour de ce centre; la transduction est apparition corrélatrice de dimensions et de structures dans un être de tension préindividuelle, c’est-à-dire dans un être qui est plus qu’unité et plus qu’identité, et qui ne s’est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples».

La trasduzione simondoniana, nella sua accezione più complessa e anche concettualmente più rigorosa, può allora essere precisata proprio dalla comparsa, simultanea, di molteplici strutture e di diverse dimensioni, le quali ultime si configurano unicamente in un essere il quale presenta una intrinseca tensione preindividuale metastabile, poiché è un «être qui est plus qu’unité et plus qu’identité, et qui ne s’est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples». In questa specifica accezione la trasduzione simondoniana rinvia ad una precisa ontologia: quella di un essere ricco di potenzialità, colto prima della sua stessa individuazione, proprio perché costituisce, come scrive ancora Simondon, una realtà carica di preindividuale, come quell’*apeiron*² infinito e illimitato da cui Anassimandro faceva scaturire ogni forma individuata la quale ultima, proprio a causa di questa sua individuazione, doveva poi pagare il fio, la colpa metafisica, per questa sua stessa nascita, ritornando, prima o poi, in seno all’*apeiron* stesso³. Il limite e l’individuazione scaturi-

2 Cfr. G. SIMONDON, *L’individuation psychique et collective*, op. cit., p. 196 (cfr. trad. it. cit., p. 158).

3 «Anassimandro... ha detto... che principio degli esseri è l’infinito... di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione secondo necessità: essi infatti pagano a vicenda la pena e il riscatto dell’ingiustizia secondo l’ordine del tempo» (Diels-Kranz 12, B, 1 cit. da *I Presocratici*, prima traduzione integrale con testi origi-

scono pertanto da un equilibrio dinamico: se quest'ultimo scompare è pregiudicata l'esistenza stessa del processo di individuazione. Come un cristallo serba in sé parte della sua acquamadre, così ogni individuo, scaturito da un processo di individuazione, mantiene in sé una sua specifica carica di *apeiron*, in virtù della quale deve allora essere colto nel preciso processo della sua peculiare strutturazione individualizzata. La trasduttività simondoniana rinvia sempre, quindi, all'individuazione e non può essere colta con esattezza se viene rescissa da questa primaria realtà ontologica che, a sua volta, si struttura e acquisisce un suo peculiare significato solo entro una precisa concezione e visione, dichiaratamente ontologico-metafisica, dell'essere:

«la conception de l'être sur laquelle repose cette étude est la suivante: l'être ne possède pas une unité d'identité, qui est celle de l'état stable dans lequel aucune transformation n'est possible; l'être possède une *unité transductive*, c'est-à-dire qu'il peut se déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d'autre de son centre. Ce que l'on prend pour *relation* ou *dualité de principes* est en fait éternellement de l'être, qui est plus qu'unité et plus qu'identité; le devenir est une dimension de l'être, non ce qui lui advient selon une succession qui serait subie par un être primitivement donné et substantiel. L'individuation doit être saisie comme devenir de l'être, et non comme modèle de l'être qui en épuiserait la signification»⁴.

D'altra parte va anche rilevato come Simondon ribalti la tradizionale prospettiva metafisica, perché non vuole cogliere l'individuazione muovendo dall'essere individuato e già formato, ma, al contrario, parte invece dal processo strutturante dell'individuazione per cogliere l'essere individuato come un risultato di un processo dinamico e, nel contempo, concepire l'individuazione tenendo sempre ben presente anche l'essere preindividuale da cui prende le mosse l'intero processo di individuazione. In questo complesso, ma articolato, contesto ontologico-metafisico per Simondon il processo di individuazione, che configura l'essere individuato prendendo le mosse dall'essere preindividuale, coincide esattamente con l'unità trasduttiva mediante la quale l'essere «peut se déphaser par rapport à lui-même», quasi basculando, a destra e a manca, rispetto al suo «centro dinamico», quello instaurato, sempre plasticamente, dal medesimo processo di individualizzazione. L'essere individuato, ricollocato nel suo specifico processo di individuazione, che prende le mosse dall'essere preindividuale, costituisce, allora, qualcosa che tramite il suo divenire intrinseco e potenziale è, al contempo, *più e meno dell'unità e dell'identità*. Non per nulla il metodo della trasduttività viene richiamato

nali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Diego Fusaro, Maurizio Migliori, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardini, Angelo Tonelli, realizzazione editoriale e Indici di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 197).

4 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 23, corsivi nel testo (cfr. trad. it. cit. p. 35).

da Simondon proprio perché questa sua visione metafisico-ontologica richiede una nuova nozione in grado di andar oltre sia rispetto al classico principio d'identità, sia all'altrettanto tradizionale principio del terzo escluso i quali ultimi non riescono affatto a render ragione della complessa, multanime e sempre diversificata morfologia posta in essere da un autentico processo di individuazione. A giudizio di Simondon la traduzione è così in grado di cogliere, con precisione concettuale, questa complessa operazione mediante la quale un essere individuale, portatore di *apeiron*, è in grado di aprirsi, progressivamente, ad un articolato processo strutturale di crescita, in cui la «structure réticulaire amplifiante» svolge un ruolo decisivo, poiché ogni singola realtà rinvia sempre alle diverse relazioni strutturanti entro le quali sole ha, invero, la possibilità di configurarsi nella sua stessa specifica e propria individualità. La novità (ontologico-metafisica) della prospettiva simondoniana consiste proprio nel ripensare l'individuazione senza prendere le mosse da individui pre-esistenti al processo dell'individualizzazione. Semmai, Simondon ci induce esplicitamente a compiere il processo inverso, invitandoci a «*connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu*»⁵:

«L'individuation est ainsi considérée comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet. L'individuation doit alors être considérée comme résolution partielle et relative qui se manifeste dans un système recelant des potentiels et renfermant une certaine incompatibilité par rapport à lui-même, incompatibilité faite de forces de tension aussi bien que d'impossibilité d'une interaction entre termes extrêmes des dimensions».

L'ontogenesi di cui parla Simondon non concerne tanto la genesi dell'individuo, pensata in antagonismo con quella della specie, poiché designa, semmai, «le caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être». Un'incompatibilità iniziale, ricca di vari potenziali, dà così luogo ad un divenire che costituisce, appunto, la modalità specifica con la quale quell'incompatibilità determinata si scioglie strutturandosi, dando avvio ad un divenire che si articola proprio nelle differenti fasi dell'essere. Si può anche affermare che in questa prospettiva l'essere viene conservato proprio tramite e grazie al divenire, tenendo tuttavia presente che l'individuazione dell'essere coincide esattamente con l'operazione trasduttiva che si svolge entro quello specifico processo, producendo, al contempo, sia l'individuo, sia l'ambiente associato i quali vengono strutturati attraverso lo stesso divenire. Quest'ultimo si configura quindi, al contempo, tanto come risoluzione positiva e di crescita delle tensioni dinamiche originarie, quanto come loro singolare con-

5 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 12, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 27), da cui è tratta anche la cit. che segue immediatamente nel testo (il che questa volta vale anche per la traduzione italiana), mentre quella ancora seguente si trova a p. 13 (trad. it. cit., p. 28).

servazione sotto forma di una specifica struttura. In questa precisa ed articolata prospettiva l'individuazione innesca dunque le differenti fasi dell'essere⁶. Per questa fondante ragione ontologica, perlomeno a giudizio di Simondon, il principio d'identità e anche quello del terzo escluso non ci aiutano a pensare, con rigore, la complessità intrinseca e dinamica di questo processo. Da questo punto di vista non possiamo infatti più pensare all'essere preindividuale come ad un'unità statica ed isolata, bensì come ad un sistema aperto, sovrasaturo, sempre in tensione dinamica, che risulta essere sempre più della sua stessa unità. Semmai, in questa prospettiva trasduttiva, il principio di identità e del terzo escluso valgono unicamente per una delle fasi dell'essere che risultano essere tutte posteriori all'operazione di individualizzazione la quale, peraltro (perlomeno tendenzialmente) non è mai conclusa nella sua intrinseca dinamicità metastabile. Sempre per questa precisa ragione occorre abbandonare il tradizionale modo metafisico di pensare all'essere come ad una sostanza individua, come ad un'unità statica, isolata ed autonoma (*cartesianamente*, come ciò che esiste «in modo tale da non aver bisogno di nessun'altra realtà per esistere»⁷), per far nostro un diverso punto di vista metafisico in grado di porre proprio l'individuazione, e il suo intrinseco processo di divenire, al centro del nostro modo di concepire, trasduttivamente, l'individuo.

2. La risonanza interna della trasduttività e il ruolo dell'informazione

Se gli antichi conoscevano unicamente stabilità e instabilità, Simondon rivendica, invece, la possibilità di pensare anche all'equilibrio metastabile, ovvero ad un equilibrio dinamico e ricco di potenziali, che, perlomeno dal suo punto di vista, diventa il paradigma epistemico più conso-

6 Secondo Simondon questa sua nozione delle fasi dell'essere differisce da quella presupposta dalla dialettica hegel-marxiana poiché, sempre a suo avviso, in quest'ultima il divenire dialettico si opporrebbe all'essere e lo riprenderebbe solo in forma modificata, dando quindi origine a modificazioni in ultima analisi "esteriori", mentre le fasi vogliono configurarsi come «fasi dell'essere»: non è l'essere che attraversa delle fasi, ma è l'essere che, tramite le fasi, diventa appunto essere. Per un approfondimento di questa questione è comunque da tener presente l'interessante saggio rimasto a lungo inedito di G. Simondon, *Pour une notion de situation dialectique*, infine edito, con la traduzione italiana a fronte, a cura di Giovanni Carrozzini, «Il Protagora», XXXIII, gennaio-giugno 2005, quinta serie, n. 5, pp. 105-119.

7 «Lors que nous conceuons la substance, nous conceuons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de de soy-mesme pour exister» (RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996, 11 voll., vol. IX, pp. 47, première partie, § 51, *Ce que c'est la substance, & que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu & aux creatures en mesme sens*; cfr. anche la trad. it. di Paolo Cristofolini, R. DESCARTES, *I Principi della filosofia*, Boringhieri, Torino 1976, p. 97, oppure la trad. it. di Adriano Tilgher e Maria Garin in CARTESIO, *Opere filosofiche*, edizione a cura di Eugenio Garin, Editori Laterza, Bari 1986, 4 voll., vol. III, p. 47).

no per pensare il processo d'individuazione il quale ci induce, appunto, a ripensare la realtà originaria come «*plus qu'unité et plus qu'identité*»⁸. In fisica, come è noto, l'equilibrio metastabile implica il riferimento all'ordine di un sistema dato, alla sua energia potenziale e anche alla crescita della sua entropia. Se effettivamente l'individuazione fisica può essere pensata come la risoluzione di un sistema metastabile, prendendo le mosse da uno stato di sistema come quello della sovrasaturazione (oppure quello della sovrافusione), secondo il processo paradigmatico che si realizza, come si è accennato, nella crescita dei cristalli, allora Simondon propone di estendere senz'altro questa impostazione anche al vivente, sottolineando come quest'ultimo presenti, in sé, una sua specifica «*activité d'individuation permanente*», giacché in questo caso non sarebbe «seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, mais théâtre d'individuation»⁹. Del resto Simondon sottolinea come nel vivente sia anche sempre presente una «résonance interne» che presuppone una comunicazione permanente, quella, appunto, che conserva una metastabilità indispensabile per la vita stessa. Il che gli consente di definire la differenza essenziale che si configura tra l'ambito fisico e quello vivente: se nell'ambito fisico la risonanza interna svolge un ruolo unicamente nel rapporto – meglio ancora: nel sistema – che si instaura tra individuo ed ambiente, nell'ambito del vivente siamo invece davanti ad un più complesso sistema-individuo in cui la risonanza ha direttamente a che fare con una continua rimodulazione (*idest* con un'operazione trasduttiva) la quale si basa su una specifica tensione di informazione:

«ce type particulier de rapport qui existe entre la *tension d'information de germe structural et le domaine informable, métastable*, recélant une énergie potentielle fait de l'opération de prise de forme une *modulation*: la forme est comparable au signal commandant un relais sans ajouter de l'énergie au travail de l'effecteur»¹⁰.

Se nell'ambito fisico l'individuazione risulta essere sempre scentrata, periferica e si colloca nella zona di confine tra l'interiorità e l'esteriorità, nell'ambito del vivente, invece, il processo dell'individuazione si svolgerebbe proprio al suo interno, il quale ultimo possiederebbe, allora, un suo ruolo decisivo e costituente. Proprio questa è, del resto, l'ipotesi che Simondon avanza:

«cependant, des structures comparables aux modulateurs techniques sont beaucoup plus rares que les domaines où on relève des processus de prise de forme. Pour que l'hypothèse que nous avons faite puisse

8 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 15 (trad. it. cit., p. 29).

9 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 16 (trad. it. cit., p. 30).

10 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 55, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 57), mentre la cit. che segue nel testo si trova alle pp. 54-5 (trad. it. cit. pp. 57-8).

s'applicher à tous les cas, il convient donc d'indiquer selon quel processus peut se dérouler une prise de forme par modulation dans un domaine qui n'est pas contenu dans un modulateur. Nous supposons que l'opération de modulation peut se dérouler dans *une micro-structure qui avance progressivement à travers le domaine qui prend forme*, constituant la limite mouvante entre la *partie informée* (donc stable) et la partie non encore informée (donc encore métastable) du domaine. Dans le plus grand nombre des cas de prise de forme, cette opération serait *transductive*, c'est-à-dire avançant de proche en proche, à partir de la région qui a déjà reçu la forme et allant vers celle qui reste *métastable* [...]».

Mentre l'individuo fisico porta con sé un passato che risulta essere radicalmente tale, l'individuo vivente, in tutti i suoi molteplici elementi, è, invece, sempre contemporaneo a se stesso. In questo preciso contesto, mobile e dinamico, per l'essere vivente l'informazione svolge un ruolo decisivo, giacché la «tension d'information» coincide, per Simondon, con la «propriété que possède un schème de structurer un domaine, de se *propager* à travers lui, de *l'ordonner*»¹¹. Pertanto, afferma ancora Simondon, «*l'individu vivant est système d'individuation, système individuant et système s'individuant*; la résonance interne et la trasduction du rapport à soi en information sont dans ce système du vivant»¹². L'individuo vivente è, insomma, un «sistema in un sistema», un vero e proprio «nodo di comunicazione informativa», il che configura la sua stessa intrinseca e radicale *problematicità*.

Secondo Simondon occorre tener presente come anche in questo caso le relazioni non intercorrono mai tra termini isolati, atomici, sostanziali, impenetrabili e già individuati, poiché i singoli elementi devono sempre essere pensati come «un aspect de la *résonance interne d'un système d'individuation*». Quella di Simondon si configura, quindi, come una nuova e coerente visione ontologico-metafisica non solo dell'individuo, quale momento del processo di individuazione, ma anche del mondo e, di conseguenza, della stessa nostra percezione cognitiva che ci impedisce sempre di prescindere dal processo di individuazione e ci vieta anche di concepire i termini isolatamente, in rapporto meramente estrinseco:

«dans l'unité tropistique ou taxique il y a déjà le monde et le vivant, mais le monde n'y figure que comme *direction*, comme polarité d'un gradient qui situe l'être individué dans une *dyade indéfinie* dont il occupe le point médian, et qui s'étale à partir de lui»¹³.

11 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 54, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 57).

12 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 17, il corsivo è nel testo (trad. it. cit., p. 31), mentre la cit. che segue è tratta da p. 18, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 32).

13 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 21, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 33).

In questa prospettiva ermeneutica l'operazione dell'individuazione si configura, ancora una volta, come l'autentico cuore della conoscenza umana, che consente di cogliere non solo i limiti delle tradizionali impostazioni gnoseologiche (dall'ileomorfismo aristotelico fino alle tradizioni del più moderno e sofisticato empirismo, per non parlare poi dell'idealismo in tutte le sue differenti forme), ma anche la ragione più profonda della tradizionale e classica distinzione tra *a priori* e *a posteriori*. Ma per Simondon

«la notion même de série qualitative ou intensive mérite d'être pensée selon la théorie des phases de l'être: elle n'est *pas relationnelle* et soutenue par une préexistence des termes extrêmes, mais elle se développe à partir d'un état moyen primitif qui localise le vivant et l'insère dans le gradient qui donne un sens à l'unité tropique ou taxique: la série est une vision abstraite de sens selon laquelle s'oriente l'unité tropistique ou taxique»¹⁴.

Occorre pertanto abbandonare la tradizionale prospettiva che inclina a contrapporre un individuo, ontologizzato, che si trova di fronte ad un mondo estraneo e, cartesianamente, "esterno", per prendere invece le mosse dall'individuazione simondoniana quale processo che consente di cogliere l'essere diveniente dal punto del suo stesso divenire e della sua stessa dinamica spazialità. Il cambiamento concettuale suggerito da Simondon si radica esattamente in questa nuova prospettiva ontico-metafisica alla luce della quale sarebbe allora possibile intendere meglio il rapporto profondo instaurantesi tra il fondamentale processo di individuazione e la stessa trasduzione, la quale ultima, pur essendo sempre ontologicamente ineludibile, può peraltro assumere differenti aspetti: può esprimere l'individuazione organica, oppure un divenire psichico, oppure, ancora, un procedimento logico, senza peraltro mai coincidere completamente con questi differenti ambiti delimitati. Nell'ambito prettamente conoscitivo, la trasduzione rinvia al processo *inventivo*, ma, più in generale, può essere nuovamente richiamata per pensare concettualmente i differenti ambiti degli stessi processi di individuazione:

«cette notion peut être employée pour penser les différents domaines d'individuation: elle s'applique à tous les cas où une individuation se réalise, manifestant la genèse d'un tissu de rapports fondés sur l'être. La possibilité d'employer une transduction analogique pour penser un domaine de réalité indique que ce domaine est effectivement le siège d'une structuration transductive. La transduction correspond à cette existence de rapports prenant naissance lorsque l'être préindividuel s'individualise; elle exprime l'individuation et permet de la penser; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique; elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même»¹⁵.

14 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 21, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 34).

15 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 26, corsivo nel testo (trad. it. cit. p. 37).

Per Simondon le condizioni sistematiche dell'individuazione sono così comprese proprio tramite la trasduzione la quale, sul piano logico, può indicare anche un nuovo paradigma analogico-euristico sul cui orizzonte si innesta, del resto, anche il suo stesso grandioso e fecondo programma di ricerca filosofico neorazionalista e neoilluminista. Simondon, proprio in virtù del suo costante appello alla trasduzione, nelle sue diverse opere è continuamente trapassato dalla considerazione analitica dall'individuazione fisica allo studio dell'individuazione organica, dall'analisi dell'individuazione organica, alla disamina dell'individuazione psichica e, infine, dall'investigazione dell'individuazione psichica all'indagine del transindividuale soggettivo ed oggettivo, secondo un ambizioso, ma assai coerente, disegno epistemologico-prospettico che ha guidato, nel corso degli anni, pressoché tutta la sua attività di riflessione.

3. La trasduzione e la ripresa dello schematismo kantiano

Per Simondon il processo trasduttivo può realizzarsi solo in una realtà che si configura in un peculiare equilibrio dinamico metastabile, tale da contenere una specifica energia potenziale che si radica, appunto, in un germe strutturante, in un germe di divenire, che costituisce non solo una forma pregnante, ma anche qualcosa di altamente significativo. Se manca tale metastabilità, tale germe strutturale, allora si è invece di fronte ad uno stato degradato, di morte, che può eventualmente essere dinamicizzato solo grazie ad un'energia esterna, in grado di porre in atto una possibile trasformazione. Si è anche accennato come tale tensione dinamica (di informazione) si debba poi ricondurre ad un particolare schema strutturante, in grado di ordinare un determinato ambiente modulandolo secondo una precisa forma.

Sul piano più propriamente epistemologico la proposta simondoniana risulta essere particolarmente interessante perché da un lato è in grado di superare le difficoltà connesse sia all'*empirismo nominalista*, sia all'*innatismo realista*, ricollegandosi alla problematica kantiana dello schematismo e della stessa deduzione trascendentale richiesta dalla "rivoluzione copernicana" inaugurata dal filosofo di Königsberg. Nell'ambito dell'*empirismo nominalista* il processo conoscitivo è infatti concepito come un progressivo impoverimento – tramite astrazione – del concreto mondo sensoriale. Di contro l'*innatismo realista* presuppone l'esistenza di un archetipo a partire dal quale occorrerebbe sviluppare una teoria deduttiva del sapere. L'*empirismo nominalista* ha senza dubbio il pregio di sottolineare il valore gnoseologico della puntuale descrizione fenomenologica del mondo a partire dal quale, peraltro, si configura, prima della genesi della conoscenza oggettiva, mentre l'*innatismo realista* ha invece il pregio di cogliere il valore euristico dell'impostazione deduttivistica, anche se non è poi in grado di coglierne tutta l'intrinseca fecondità proprio perché non individua il germe strutturale. Contro queste due opposte, ma speculari, teorizzazioni, la proposta simondoniana oppone la sua teoria

trasduttiva in base alla quale «la formalisation serait une prise de forme, consécutive à une résolution de problème: elle marquerait le passage d'un état métastabile à un état stabile du contenu de la représentation. La découverte d'une *dimension* organisatrice du savoir utilise comme indice positif d'organisation structurale ce qui, dans le contenu en état métastabile, était précisément le fondement de l'incompatibilité [...]»¹⁶. Conseguentemente per Simondon «le savoir avance en *positivisant les incompatibilités*, en en faisant les bases et les critères d'un système plus élevé du savoir». *Positivizzando le incompatibilità* il sapere umano oggettivo si configura, allora, sulla base di un'epistemologia decisamente prescrittiva, secondo la classica impostazione inaugurata da Kant con la delinea-zione del concetto di "trascendentale" il quale rinvia alla possibilità di istituire degli oggetti della conoscenza che risultano essere meri "fenomeni", ovvero realtà eminentemente relazionali, dietro le quali non è peraltro più possibile compiere alcun riferimento a nessuna ipotetica ontologia metafisica soggiacente. A questo proposito Simondon, senza tuttavia mai richiamare esplicitamente la prospettiva del trascendentalismo kantiano, scrive che «la théorie de la prise de forme par positivisation des incompatibilités de l'expérience devrait permettre de reprendre le problème du schématisation sur des bases nouvelles, et de donner peut-être un sens nouveau au relativisme, en même temps qu'elle fournirait une base pour l'interprétation de tous les processus psychiques de genèse ed d'invention».

Certo, per Simondon può ricevere una determinata forma unicamente quel particolare ambito (o campo) le cui energie potenziali configurano un equilibrio dinamico che risulti essere atto alle trasformazioni. Tuttavia, perlomeno sul piano epistemico, la capacità di «positivizzare le incompatibilità» rinvia esattamente al problema kantiano dello schematismo (sia nella versione originaria della *Critica della ragion pura*, sia anche in quella più complessa del nuovo schematismo delineato nell'*Opus postumum*)¹⁷. Lo schematismo kantiano abbraccia infatti i concetti dell'intelletto puro (le categorie) e poi anche – proprio nell'*Opus postumum* – l'intera facoltà del giudizio che concerne sempre la possibilità di

16 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 68, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 67), da cui sono tratte anche le citazioni che seguono immediatamente nel testo (i corsivi sono sempre di Simondon).

17 Per un approfondimento di questi concetti sia sufficiente rinviare alla disamina svolta da Vittorio Mathieu nel suo fondamentale studio *L'opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991, in particolare alle pp. 117-66. In questa sede basti ricordare come Kant nell'*Opus postumum* avesse avvertito anche il bisogno di introdurre un *Mittelbegriff* o concetto medio che individuava nell'etere: «il concetto medio che, da una scienza fondata esclusivamente a priori, dovrebbe condurre alla fisica come scienza (almeno in parte) empirica dovrebbe sottendere un concetto di materia che sia, per un verso empirico, per l'altro a priori e questo si trova nel concetto di materia come sede delle forze motrici» (citazione che traggio direttamente dalla p. 125 dell'opera indicata di Mathieu che rinvia al seguente passo dell'*Opus postumum*: I, 289, 20). Per un approfondimento di queste tematiche neocriticiste e neotrascendentaliste sia comunque lecito rinviare anche alla mia monografia *Teleologia della conoscenza ed escatologia del sapere*, La Città del Sole, Napoli 2004, *passim*.

sussumere il particolare entro l'universale. Ma occorre tener presente che il punto di vista (trascendentalistico) del criticismo kantiano, che emerge con indubbia forza proprio nello schematismo, attiene, precisamente, la possibilità di passare (secondo la classica problematica kantiana dell'*Übergang*) da una scienza all'altra e, più in particolare, anche alla questione della fondazione critica della scienza fisica. Per Kant solo lo schematismo dei concetti della riflessione giustifica tale passaggio, ma lo giustifica *epistemicamente* proprio perché la fisica, per costituirsi come scienza oggettiva e conoscitiva, deve far ricorso ad "oggetti" che, *per principio*, non possono essere percepiti e che pure risultano essere costitutivi dell'ambito della stessa fisica. Se nell'*Opus postumum* la nozione kantiana del «fenomeno del fenomeno» vuole appunto rispondere a questo problema dell'esistenza di "oggetti della fisica" che non possono essere comunque annoverati tra gli "oggetti fisici", in ogni caso il problema trascendentale dello schematismo kantiano ha sempre a che fare con il sistema delle forze fisiche che possono essere pensate *a priori* e che ci consentono di incrementare il nostro sapere oggettivo – direbbe Simondon – «positivizzando le incompatibilità».

Non per nulla anche per Simondon l'oggetto della fisica perde la sua tradizionale fissità metafisica per trasformarsi in un'organizzazione critica di soglie e di livelli che rinviano, in termini kantiani, ad un "fenomeno", ovvero ad una realtà eminentemente relazionale che non presuppone più alcuna ontologia soggiacente: «l'objet physique est un faisceau de relations différentielles, et sa perception comme individu est la saisie de la cohérence de ce faisceau de realtions»¹⁸. L'oggetto è, insomma, una «pluralité unifiée» e anche «un'unité pluralisée» che nasce da un fascio di relazioni quantiche. Il che risulta in profonda sintonia con la prospettiva kantiana del trascendentalismo che individua proprio nell'oggetto della conoscenza non già una realtà materiale irrelata cui rinviare, bensì una dimensione che si costituisce come tale solo entro uno specifico piano di oggettività del reale che risulta essere costruito entro una sintesi trascendentale per mezzo della quale un determinato ambito esperienziale viene appunto sussunto entro specifiche sintesi trascendentali che determinano la costruzione di quel particolare "oggetto" della conoscenza.

4. *L'oggetto tecnico quale elemento politecnico decisivo di civiltà*

Dal punto di vista simondoniano va anche osservato come questa sua concezione dell'oggetto della conoscenza rinvii sempre alla teoria dell'essere polifasico entro la quale il riferimento all'identità viene sostituita dal riferimento alla nozione della risonanza interna che, come si è visto, si trasforma, in alcuni casi, nel significato. Ma proprio per questo, aggiunge Simondon, quasi a conclusione del suo studio consacrato a *L'individuation psychique et collective*, «une telle doctrine suppose que

18 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 85 (trad. it. cit., p. 78).

l'ordre des réalités soit saisi comme transductif et non comme classificatoire»¹⁹. Il punto di vista suggerito da Simondon impone, pertanto, un profondo cambiamento concettuale, proprio perché le fasi dell'essere assumono ora un'importanza strategicamente decisiva, con un ribaltamento della tradizionale dottrina (metafisica) dell'essere:

«l'être individué n'est pas la substance mais l'être mis en question, l'être à travers une problématique, divisé, réuni, porté dans cette problématique qui se pose à travers lui et le fait devenir comme il fait le devenir. *Le devenir n'est pas devenir de l'être individué mais devenir d'individuation de l'être*: ce qui advient arrive sous forme d'une mise en question de l'être, c'est-à-dire sous forme d'élément d'une problématique ouverte qui est celle que l'individuation de l'être résout [...]».

Parlando delle «fasi dell'essere» Simondon sottolinea, del resto, come non sia affatto l'essere che si modifica per attraversare delle “fasi” perché, al contrario, «est l'être qui devient être des phases, qui procède de lui-même en se déphasant par rapport à son centre de réalité». Divenire dell'essere e dimensionalità delle fasi fanno, dunque, tutt'uno, con la conseguenza che il divenire costituisce l'ontogenesi, perché il divenire coincide con l'essere che si sfasa passando da uno stato d'essere privo di una determinata “fase” ad un altro stato di essere connotato da una fase che risulta essere la *sua* fase, giacché l'essere si sfasa sempre e solo rispetto a se stesso. Simondon non può quindi essere affatto riduzionista e anche per questo aspetto si avvicina all'impostazione concettuale propria dell'epistemologia di ascendenza trascendentalista. Per Simondon anche la dimensione fisica e la realtà vivente non si possono quindi mai distinguere in base al riferimento ad una mitica realtà sostanziale, perché, semmai, si differenziano unicamente sulla base delle loro diverse funzioni e delle loro differenti strutture. Del resto, come si è visto, lo stesso processo di individuazione è ciò che determina lo sfasamento in virtù del quale anche il rapporto tra l'individuo e il suo ambiente non va ontologizzato, ma va invece reinterpretato cogliendo la bipolarità intrinseca di un complesso processo dell'essere attraverso il quale si concretizza l'individuazione.

Come è emerso dalle precedenti considerazioni, concernenti il concetto simondoniano di trasduttività, quest'ultimo, per essere ben compreso in tutta la sua rivoluzionaria forza critico-euristica e concettuale, deve essere coerentemente immerso in quella struttura reticolare entro la quale Simondon ha poi dipanato il suo stesso progetto culturale e filosofico. Non per nulla la trasduttività fa tutt'uno con il processo d'individuazione che implica uno sfasamento il quale ci riconduce ad una situazione metastabile ricca di potenzialità. In questa peculiare circolarità virtuosa della riflessione simondoniana si radica, nuovamente, anche tutto

19 G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 217 (trad. it. cit., p. 173), mentre la cit. che segue immediatamente nel testo si trova a p. 224, corsivo nel testo (trad. it. cit., p. 177).

l'interesse neoilluminista della sua riflessione filosofica che ha saputo ben percepire la «retroazione» sempre implicata nel gesto tecnico. Non per nulla nel suo fondamentale studio *Du mode d'existence des object techniques*²⁰, Simondon ha demitizzato criticamente la tradizionale percezione dogmatica degli oggetti tecnici – che spesso e volentieri li riduce sistematicamente a meri “surrogati” – offrendo la possibilità di conseguire una più profonda ed articolata conoscenza (e coscienza) del modo di esistenza degli oggetti tecnici. Per Simondon l'oggetto tecnico deve essere pensato, in primo luogo, come una “concretizzazione” dell'intelligenza umana, dei processi di ideazione. Se si ripercorre la genesi degli oggetti tecnici è allora possibile cogliere il senso della loro stessa evoluzione. Richiamandosi esplicitamente all'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, Simondon ha sottolineato l'importanza di un *approccio politecnico* agli oggetti tecnici, che riesce a prendere coscienza del complesso e dinamico rapporto storico instauratosi tra l'uomo e l'oggetto tecnico. In questa prospettiva l'oggetto tecnico è allora compreso a partire dagli schemi del suo funzionamento e la tecnicità si colloca sul piano della compatibilità esistente tra gli oggetti tecnici entro un determinato insieme. Il che costituisce la premessa più matura per una diversa e più critica comprensione dell'oggetto tecnico nell'insieme del reale che consente, appunto, di capire come la fase tecnica abbia contribuito a spezzare il mondo magico e come la comprensione precisa della genesi della tecnicità ci debba indurre a ripensare l'oggetto tecnico alla luce di una profonda riconsiderazione di tutto il nostro sapere e anche di tutta la nostra cultura. Perché? Perché il gesto tecnico, per sua intrinseca natura, implica sempre un rischio, una sfida, una domanda cui si cerca di rispondere con una proposta non mai garantita. In questo senso specifico le tecniche, più che esprimere un'utilità specifica, sono, invece, portatrici di *senso* per l'intera specie umana: sono l'espressione non solo di una forza evolutiva specifica, ma anche dell'intelligenza stessa dell'uomo ed esprimono, quindi, un particolare potere di emancipazione e di evoluzione.

Il gesto tecnico innesca una trasformazione dell'ambiente che, a sua volta, influenzerà gli stessi esseri viventi che lo hanno provocato, dando vita, ancora una volta, ad una circolarità feconda e virtuosa che consente, incessantemente, all'uomo di modificarsi e di trasformarsi. Per questa ragione nel suo mirabile saggio *Culture et technique*²¹, Simondon ha denunciato, con forza, la contrapposizione tra tecnica e cultura come del tutto falsa, fuorviante, reificante e priva di fondamento. Ma ha anche sottolineato, in positivo, e ancora una volta con indubbia forza concettuale, come il gesto tecnico costituisca, in senso proprio e specifico, un vero e proprio *atto culturale*: quell'atto culturale e sociale, ad un tempo, con cui l'uomo, per dirla questa volta con Marx ed Engels, è entrato nella storia, lasciandosi alle spalle la preistoria, emancipandosi quindi dalla condi-

20 G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objects techniques*, Aubierr, Paris 1958¹, 1969² e 1989³.

21 G. SIMONDON, *Culture et technique*, «Morale et enseignement. Bulletin de l'Université libre de Bruxelles», XIV, 1965, nn. 55-56, pp. 3-13.

nazione naturale, iniziando un processo storico irreversibile che, progressivamente (ma non senza vivere degli scacchi emblematici, attraversando anche fasi di vera e proprio imbarbarimento e regressione), lo ha tratto, passo dopo passo, spesso procedendo anche a *zig zag*, dalla barbarie, introducendolo nella civiltà²². Sia nel suo volume *Du mode d'existence des objets techniques*, sia nel saggio *Culture et technique*, Simondon non si è mai stancato di sottolineare, per dirla con Jean Petitot, «il valore spirituale *intrinseco* della conoscenza e del dominio tecnico-scientifico»²³, intendendo sempre l'oggetto tecnico e la sua concretizzazione come un processo di concretizzazione della stessa intelligenza umana. Sempre per questa stessa ragione Simondon ha saputo anche reinterpretare il presunto conflitto tra tecnica e cultura – che oggi, soprattutto in Italia, ma non solo nel nostro paese, raggiunge livelli parossistici, davvero emblematici – ricordando come esso configuri, in realtà, un vero e proprio conflitto tra *due differenti livelli tecnici*: quello preindustriale (in cui si scorrono concatenazione di mezzi tecnici posti al servizio di determinati fini) e quello industriale, il quale ultimo attribuisce, invece, al gesto tecnico una valenza di ben maggior apertura, in grado di modificare sempre più la stessa relazione dell'uomo con il suo ambiente di vita. In questa prospettiva Simondon aveva insomma ben compreso come nelle società industriali la tecnicità slittasse sempre più dall'oggetto concreto alla *reti tecniche* di concatenazione delle tecno-scienze²⁴, in cui lo stesso ambiente si configura come un organismo poli-funzionale. Il che dovrebbe allora indurre a comprendere come la tecnicità debba essere assunta come un'educatrice potente per tutta la nostra cultura e, quindi, anche

22 «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale» (KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *L'ideologia tedesca* in K. MARX - F. ENGELS, *Opere*, vol. V, 1845-1846, trad. it. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 17, corsivo nel testo), cui si può affiancare anche il seguente rilievo: «la prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni [*id est* i bisogni primari: il mangiare, il bere, l'abitazione, il vestire, etc., *ndr.*], la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente *un'azione storica*, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini. Anche riducendo la sensibilità al minimo, magari a un bastone come nel caso di san Bruno, essa presuppone l'attività della produzione di questo bastone» (K. MARX - F. ENGELS, *Opere*, op. cit., vol. V, p. 27, il corsivo è mio).

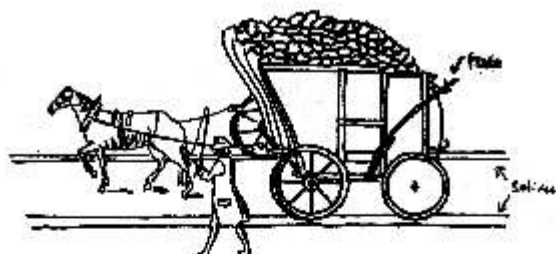
23 JEAN PETITOT, *Elogio della modernità. Il reincanto tecnico-scientifico del mondo nel pensiero di Gilbert Simondon*, trad. it. di Fabio Minazzi in AA.VV., *Realismo, illuminismo ed ermeneutica. Percorsi della ricerca filosofica attuale*, a cura di Fabio Minazzi e Demetrio Ria, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 89-107, la cit. si trova a p. 90, il corsivo è nel testo.

24 Per una disamina plurale di questa importante e decisiva questione sia comunque lecito rinviare ai differenti contributi teorici presenti nel volume *Science and Ethics. The Axiological Context of Science*, edited by Evandro Agazzi & Fabio Minazzi, Peter Lang, Bruxelles 2008.

per la stessa filosofia più consapevole e razionalista. Anche perché, come ha ancora scritto Simondon, è

«solo il *pensiero filosofico* che può assumere la conoscenza, la valorizzazione e il completamento del posto della tecnicità nell'insieme dei modi di essere al mondo dell'uomo, attraverso una meditazione sul rapporto tra scienza e tecnica, teologia e mistica, secondo uno schema di sfasamenti e d'integrazioni»²⁵.

25 GILBERT SIMONDON, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. di Saverio Caponi, «millepiani», n. 31, 2006, pp. 7-11, la cit. si trova a p. 11, il corsivo è nel testo, ma nel medesimo fascicolo è da tener presente anche il testo di Simondon, *I limiti del progresso umano*, trad. it. di Saverio Caponi, ivi, pp. 13-21, nonché il volume di G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean-Yves Chateau, Éditions du Seuil, Paris 2005.



7 - Vue d'ensemble: voiture munie de roues à bandes pour suivre les solives.
(JARS, Voyages archéologiques, 1776).



8 - Vue d'ensemble: voiture roulant sur chemin de bois et munie d'un frein.
(MADAME, Le sort d'exploiter les mines, 1768).

VITTORIO MORFINO

Simondon e il transindividuale

1. *Al di là di psicologismo e sociologismo*

In un articolo del 1997 dedicato a Spinoza, Balibar ha richiamato l'attenzione sull'opera di Simondon, presentandone in questi termini il progetto teorico:

«[si tratta di] un ambizioso tentativo di definire una struttura delle scienze umane attraverso la critica [delle] dottrine metafisiche dell'individualità, che conducono al classico dualismo di interno ed esterno, alla conoscenza *a priori* e *a posteriori*, allo 'psicologismo' e al 'sociologismo'. [Queste] hanno sempre subordinato la comprensione dell'individuazione (ontogenesi) alla definizione dell'individuo inteso come forma (idealmente) *immutabile*, [mentre] la fisica e la biologia moderne (comprese alcune discipline come lo studio dello sviluppo delle strutture cristalline e la biologia dei processi cognitivi, nei quali l'adattamento al cambiamento ambientale richiede l'emergere di nuove strutture) forniscono strumenti decisivi per progettare un nuovo concetto *generale* di ontogenesi, mostrando che le forme permanenti (che riducono l'energia potenziale al minimo) sono meno importanti nei processi naturali rispetto agli equilibri *metastabili* (che richiedono un aumento del potenziale di energia che deve essere preservato generalmente nella polarità tra individuo e ambiente)»¹.

Il progetto cui fa riferimento Balibar non si trova espresso nel celebre *Du mode d'existence des objets techniques*, ma in un libro, *L'individuation psychique et collective*, pubblicato solo nel 1989 che costituiva l'ultima parte di una tesi di dottorato scritta negli anni '50 di cui le due prime parti erano state pubblicate nel 1964 con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique*.

1 ETIENNE BALIBAR, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Eburon, Delft 1997, trad. it. di Laura Di Martino e Luca Pinzolo, in ID., *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 112-3.

Fulcro di questo progetto è il concetto di «transindividuale», concetto attraverso il quale Simondon si propone di pensare l'«ontologia dell'essere sociale» al di fuori tanto della tradizione individualistica che di quella organicistica. Né preesistenza dell'individuo rispetto alla società, né preesistenza della società all'individuo. Per riassumere in estrema sintesi il difficile percorso teorico attraverso cui Simondon è giunto ad abbozzare questa via alternativa, lo si può ridurre all'enunciazione di due tesi filosofiche di estrema importanza attraverso cui è tracciata una netta linea di demarcazione rispetto alla tradizione metafisica Occidentale:

- 1) primato del processo di individuazione sull'individuo;
- 2) primato della relazione sui termini della relazione.

2. Il primato del processo di individuazione sull'individuo

Il concetto di individuazione è in Simondon un concetto cardine, come appare anche solo da uno sguardo superficiale ai titoli delle sue opere. Ne *L'individuation psychique et collective*, Simondon si propone di fissare l'attenzione sui processi di individuazione contro una tradizione che ha concesso un privilegio ontologico all'individuo già costituito. Sia la tradizione sostanzialista che quella ilomorfica (sia pure in contrapposizione tra di loro) infatti ipotizzano, secondo Simondon,

«l'esistenza di un principio di individuazione anteriore all'individuazione stessa, in grado di spiegarla, provocarla, dirigerla. Si parte dall'individuo bell'è fatto [*constitué et donné*], sforzandosi di risalire alle condizioni della sua esistenza»².

La stessa nozione di principio non è altro che una duplicazione concettuale dell'individualità dell'individuo, un presupposto che serve a render ragione dei caratteri definitivi dell'individuo. Si tratta invece secondo Simondon di conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo, in altre parole di rovesciare radicalmente la prospettiva da cui si è osservato l'individuo affermando con forza il primato dell'individuazione:

«L'individuo figurerebbe, allora, come una realtà relativa, come una fase dell'essere che presuppone una realtà preindividuale. Anche dopo l'individuazione, l'individuo non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esaurisce i potenziali della realtà preindividuale e, per altro verso, perché l'individuazione non produce soltanto l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente. L'individuo è quindi relativo in un duplice senso: perché non è tutto l'essere, e perché deriva da uno

2 GILBERT SIMONDON, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 2007², p. 9, trad. it. di Paolo Virno, Deriveapprodi, Roma 2001, p. 25.

stato dell'essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio di individuazione»³.

Se dunque l'individuo viene pensato non come un dato di cui rende ragione il suo doppio concettuale, il principio, bensì come il risultato di un processo, appare in primo piano la duplice relazione che esso intrattiene con il preindividuale e con l'ambiente. Un tale rovesciamento di prospettiva è possibile secondo Simondon grazie al concetto di equilibrio metastabile, che egli «ricava dal campo della chimica e della biologia»⁴. Come scrive Carrozzini, «si definisce 'metastabile' uno stato in condizioni di equilibrio instabile. Un sistema che giaccia in questa situazione consiste in una magmatica riserva di potenziali inattualizzati, ma attualizzabili [...]». Un sistema metastabile giace in una condizione di tensione e potenzialità, disparazione e disomogeneità»⁵. La metafisica da Aristotele a Leibniz ha pensato la piena reversibilità dei concetti di essere e uno, e fondato su questa reversibilità i principi di identità e di non-contraddizione, sulla base di un concetto di ordine secondo cui la sostanza permane e gli accidenti mutano. Simondon, proprio grazie ad un concetto di ordine differente, l'ordine metastabile, rompe con questo presupposto, scardinando l'unità dell'essere dell'individuo col porlo in una duplice relazione, con il preindividuale e con l'ambiente, che rende del tutto inefficace l'utilizzo del principio di non contraddizione al suo riguardo:

«Per pensare l'individuazione, occorre considerare l'essere non già come sostanza o materia o forma, ma come sistema teso, sovrasaturato, al di sopra dell'unità, che non consiste solo in se stesso né può essere pensato adeguatamente in base al principio del terzo escluso; l'essere concreto, o essere completo, ossia l'essere preindividuale, è un essere che è più che unità. L'unità, caratteristica dell'essere individuato, e l'identità, che autorizza l'impiego del principio del terzo escluso, non si applicano all'essere preindividuale, il che spiega perché non si possa ricomporre *ex post* il mondo con le monadi [...]. L'unità e l'identità si applicano soltanto a una delle fasi dell'essere, posteriore all'operazione di individuazione, esse non si applicano all'ontogenesi nel senso pieno del termine, cioè al divenire dell'essere in quanto essere che, individuandosi, si sdoppia e si sfasa»⁶.

Simondon presenta l'individuazione fisica e l'individuazione nell'ambito del vivente come casi di risoluzione di un sistema metastabile

3 *Ibidem*, p. 12, trad. it. cit., p. 27.

4 GIOVANNI CARROZZINI, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Manni, San Cesario di Lecce 2006, p. 48.

5 *Ibidem*.

6 G. SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva alla luce delle nozioni di Forma, Informazione, Potenziale e Metastabilità*, op. cit., pp. 13-4, trad. it. cit., p. 28.

con la differenza che mentre in ambito fisico l'individuazione avviene «in modo istantaneo, quantico, brusco e definitivo, lasciando dietro di sé il dualismo ambiente/individuo», «il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione»⁷:

«L'individuo vivente è un sistema d'individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua»⁸.

Proprio questo carattere dell'individuazione nell'ambito del vivente consente a Simondon di pensare il livello psichico e quello collettivo in termini di individuazioni successive rispetto a quella vitale.

Tuttavia l'individuazione psichica e quella collettiva non sono pensate come successive l'una all'altra, secondo un modello diacronico di sviluppo, ma in termini sincronici, come un medesimo processo che dà luogo ad un interno e ad un esterno. Il concetto di transindividuale è introdotto per dar conto precisamente di questa duplice individuazione, psichica e collettiva, che avviene ad un tempo. È implicitamente rifiutato, con il vocabolo, il modello husserliano stesso dell'intersoggettività, poiché il soggetto, l'interno, non precede la relazione, ma ne è costituito:

«Le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva). Il mondo psico-sociale del transindividuale non è il sociale grezzo, né l'interindividuale; presuppone una realtà preindividuale, connessa agli individui e capace di determinare una nuova problematica dotata di una sua propria metastabilità»⁹.

Il transindividuale è dunque il nome della trama complessa di relazioni che costituisce ad un tempo l'individuazione psichica e quella collettiva.

3. Il primato della relazione sugli elementi

Qui emerge tutta l'importanza della seconda tesi attraverso cui si è tentato di delineare la posizione filosofica di Simondon, l'affermazione del primato della relazione sugli elementi, della costitutività della relazione rispetto agli elementi, tesi sostenuta anni prima da Whitehead ed in quegli stessi anni da Paci in opere come *Tempo e relazione* e *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, senza peraltro che sia rilevabile una qualche influenza.

La relazione non è mai in Simondon relazione tra due termini preesi-

⁷ *Ibidem*, p. 16, trad. it. cit., p. 30.

⁸ *Ibidem*, p. 17, trad. it. cit., p. 31.

⁹ *Ibidem*, pp. 19-20, trad. it. cit., p. 32.

stenti, ma costituzione dei termini messi in gioco dalla relazione. In questo senso si tratta, secondo Simondon, di delineare un nuovo metodo che sia all'altezza dei concetti di individuazione e di transindividuale:

«Il metodo consiste nel non tentare di delineare l'essenza di una realtà per mezzo di una relazione concettuale tra due termini estremi preesistenti, ma nell'attribuire a ogni autentica relazione il rango di essere. La relazione è una modalità dell'essere; essa è simultanea rispetto ai termini di cui garantisce l'esistenza. Una relazione va intesa come relazione nell'essere, relazione dell'essere, modo di essere; non già come mero rapporto tra due termini che, disponendo di una preliminare esistenza separata, sono conoscibili adeguatamente per mezzo di concetti. I termini sono concepiti come sostanze perché la relazione è rapporto tra termini; e l'essere è suddiviso in termini perché lo si concepisce già subito come sostanza, prima di ogni disamina dell'individuazione. Là dove la sostanza cessa di costituire il modello dell'essere, è possibile concepire la relazione come non-identità dell'essere rispetto a se stesso, inclusione nell'essere di una realtà in certa misura non identica a esso, sicché può essere colto come più che unità e più che identità. Questo metodo poggia su un postulato ontologico: all'essere colto prima di ogni individuazione non si applicano il principio del terzo escluso e il principio d'identità: questi principi si applicano solo all'essere già individuato, definiscono un essere impoverito, diviso in ambiente e individuo; non si applicano dunque alla totalità dell'essere, cioè all'insieme formato in seguito dall'individuo e dall'ambiente, ma solo alla parte dell'essere preindividuale che è diventata individuo. Non è possibile servirsi della logica classica per pensare l'individuazione, giacché tale logica impone di pensare l'operazione di individuazione con concetti, e rapporti tra concetti, che si addicono solo ai risultati, considerati in modo parziale, dell'operazione di individuazione»¹⁰.

Questa nuova logica non più fondata sulla sostanza, ma sulla relazione, permette di pensare il rapporto individuo-società non in termini di primato di un elemento o dell'altro. Il transindividuale non è altro che la categoria ontologica imposta da questa logica relazionale, è il nome del sistema metastabile che dà luogo alle individuazioni psichica e collettiva, trama di relazioni che attraversa e costituisce gli individui e la società, interdicendo metodologicamente la sostanzializzazione degli uni o dell'altra:

«La società – scrive Simondon – non è il prodotto della reciproca presenza di molti individui, ma non è neppure una realtà sostanziale da sovrapporre agli esseri individuali, quasi fosse indipendente da essi. La società è l'operazione, e la condizione operativa, con cui si determina un modo di presenza più complesso di quanto sia la presenza dell'essere individuale isolato»¹¹.

10 *Ibidem*, pp. 23-4, trad. it. cit., pp. 35-6.

11 *Ibidem*, p. 177, trad. it. cit., p. 144.

Precisamente questa concezione della società come operazione che determina un modo di presenza più complesso permette a Simondon di sfuggire ad una sostanzializzazione della società. La società non è pensata sul modello della sostanza etica hegeliana, modello relazionale certo, ma centrato su una contemporaneità essenziale che fa dell'individuo una *pars totalis*. Simondon, attraverso la categoria di transindividuale, propone di pensare la società non come il sostrato di inerenza di un fascio di relazioni di cui sarebbe il centro logico o la qualità temporale (lo *Zeitgeist*), ma come un sistema di relazioni essa stessa senza centro. In altre parole, la stessa relazione individuo-società non si dà mai come una relazione semplice, ma come un sistema di relazioni estremamente complesso e stratificato:

«è difficile – scrive Simondon – pertanto ritenere che il sociale e l'individuale si confrontino direttamente in una relazione individuo/società. Questo confronto è un'evenienza teorica estrema, cui si avvicinano certe situazioni patologiche; il sociale si sostanzializza in società per il delinquente o l'alienato, forse per il bambino; ma l'autentico sociale non è sostanziale, perché esso non è il termine della relazione: è sistema di relazioni, sistema che implica una relazione e l'alimento. L'individuo entra in rapporto al sociale soltanto attraverso il sociale»¹².

Simondon conclude che «che non vi è qualcosa di psicologico e qualcosa di sociologico, ma solo l'umano che in rare situazioni limite, può sdoppiarsi in psicologico e sociologico»¹³.

4. Conclusioni

Quello che Simondon costruisce attraverso *L'individuation psychique et collective* è un vero e proprio sistema filosofico nello stile, in fondo dei grandi sistemi dell'idealismo tedesco. Un tentativo di costruire un metodo che consenta di pensare i differenti livelli dell'essere sulla base del concetto di ordine metastabile. Impresa titanica. Se tuttavia oggi è forse divenuto possibile riscrivere in termini materialisti una filosofia dello spirito *à la* Hegel, la strada certo è stata aperta dal concetto simondoniano di transindividuale, a patto che esso sia ripensato non solo attraverso la concettualità spinoziana, come ha fatto Balibar, ma anche attraverso coloro che costituiscono l'ineludibile punto di riferimento di ogni concezione contemporanea dell'individuazione: Marx, Darwin, Freud. Questa è la sfida filosofica che ci riserva l'avvenire.

¹² *Ibidem*, p. 179, trad. it. cit., p. 146.

¹³ *Ibidem*.

MAURICE MOUILLAUD

Frammenti per Gilbert Simondon

Il frammento, in quanto incompiutezza, si dedica ad una totalità assente; anche se compiuta, la nostra vita è costantemente incompiuta; diviene oggetto di un lavoro della memoria che non trova fine. Si concepisca ciò che segue non come un tutto compiuto, ma come una serie di scorci, piuttosto che della vita di Gilbert Simondon, dei miei incontri con lui, come una successione di “profili”.

Mi ricordo, per la prima volta, di Gilbert Simondon nella corte del liceo di Saint Etienne; faceva instancabilmente il giro delle arcate con il grosso dizionario greco Bailly (“le Bailly”) che sembrava leggere come un romanzo – a meno che non lo conoscesse a memoria – sotto i nostri sguardi sbalorditi e forse leggermente beffardi. Me ne ricordo come di un’allegoria del suo spirito enciclopedico.

Mi ricordo di una visita alla mia famiglia, di cui ho dimenticato la ragione; era figlio di impiegati postali ed io di istitutori; mi aveva consacrato, sin da quell’epoca, un’amicizia che non si smentì nel tempo e che io non ero certo di meritare.

Parlando di Gilbert Simondon al mio collega Maurice Caveign (filosofo delle scienze e, in particolare, delle matematiche, a cui ha consacrato un libro: *Le problème des objets dans la pensée mathématique*), questi mi ricordò che all’Ecole Normale, Simondon saliva a quattro a quattro le scale con la sua bicicletta sulle spalle, una bicicletta che inforcava lungo i corridoi, pedalando a tutta velocità, per sottrarre il meno tempo possibile al suo lavoro – e che, per la stessa ragione, non scendeva mai nel refettorio, consumando, ad intervalli regolari, un piatto di lenticchie che riscaldava su di un fornello costruito con le prese di corrente.

(Non vorrei fare di lui un eccentrico: un uomo di eccessi, lo era senza dubbio, come lo è un uomo posseduto dal suo genio).

Mi ricordo che, quando insegnava al liceo di Tours, sostituiva il professore di fisica quando questi era assente.

Mi ricordo di un viaggio da Poitiers a Parigi, durante il quale mi spiegò il funzionamento dei freni Westinghouse.

Mi ricordo che divenni, grazie al suo invito, assistente presso la Fa-

coltà (si diceva “la Facoltà” e non l’“Università”) di Poitiers, dove insegnava, in quell’epoca, Lévinas. Mi ricordo che mi fece visitare l’atelier che aveva installato nel sottosuolo e che gli domandai, ingenuamente, quale fosse l’utilizzo di una gabbia di Faraday.

Mi ricordo che occupava uno studio sulla vetta di una torre (la Facoltà era situata in un palazzo del Rinascimento), e che aveva appeso alle finestre delle grandi tende nere, come se si dedicasse ad esperimenti esoterici di cui sarebbe stato lo stratega (vi era qualcosa in lui che lo assimilava ad un uomo del Rinascimento).

Mi ricordo degli esperimenti che conduceva nei viali che discendevano dalla Facoltà: aveva smontato una vecchia 404 (?) per installarvi nel bagagliaio un generatore, sperimentando una delle sue invenzioni: dei fanali che non abbagliassero.

Mi ricordo dei suoi rapporti tempestosi con un collega di cui tacerò il nome, che irritava la sua larghezza di vedute e che costituiva un ostacolo per le sue ambizioni – e delle collere che ne seguivano e che imporporavano il suo viso (a volte, la collera si impossessava di lui, sebbene fosse un uomo caloroso e benevolente nei confronti dei suoi studenti, come se una divinità maligna lo rapisse da se stesso).

Mi ricordo della sua nomina alla Sorbona, dove mi aveva proposto di raggiungerlo e di come io declinai la sua offerta.

Mi ricordo che accettò di essere membro di commissione della mia tesi, sebbene l’argomento non facesse affatto parte dei suoi interessi.

Mi ricordo della lettura della sua prima opera, *Du mode d’existence des objets techniques*, che apparve per Aubier nel 1958 in una collana diretta da M. Gueroult e J. Vuillemin, in cui figurava fra i grandi autori dell’Antichità e del periodo moderno. Giacché il suo pensiero si collocava al margine di quelle correnti che avevano condiviso l’opinione politica e filosofica dopo la Liberazione (sebbene non ignorasse nulla, ponendo, alla fine del suo libro, ciò che egli definisce «alienazione tecnica» in rapporto all’alienazione marxista del lavoro) – e che le passioni di quelli che si definiscono, dopo l’affare Dreyfus, gli “intellettuali”, furono mobilitate, in quell’epoca, dal ritorno burrascoso di de Gaulle al potere (a quel tempo, gli intellettuali si appassionavano alla cosa pubblica) – ne seguì che la sua opera, che rappresentava una trasformazione fondamentale dei rapporti fra il pensiero puro e la tecnica, restò per qualche tempo marginale e non ottenne la ricaduta che meritava, prima di divenire, ai nostri giorni, un’opera di riferimento.

Mi ricordo che mi mostrò, durante il corso di una visita, l’installazione che aveva montato per accogliere degli animali – la passione per l’etologia aveva sostituito quella per la tecnica (ma senza dubbio si trattava di un’altra forma della stessa passione).

Mi ricordo che, durante i suoi ultimi anni (ma siamo i soli a sapere che si trattava dei suoi “ultimi anni”) Michelle, la sua compagna, mi aveva confessato che era preda di una passione che lo aveva rapito da se stesso – e che lei lottava al suo fianco per mantenerlo a contatto con la vita reale.

Mi ricordo della sua morte, che Michelle apprese mentre era in Grecia (la sua erudita conoscenza del greco antico e della Grecia antica si era arricchita dell'interesse per il greco moderno, a seguito di alcuni coinvolgimenti al fianco di certi suoi amici greci durante le sommosse della Grecia contemporanea). Lo si trovò sprofondato sul tavolo dove stava facendo colazione.

Un'ultima volta, voglio ricordarmi dell'uomo che era, del suo corpo imponente, del suo viso intagliato nella pietra e della sua andatura un po' pesante che lo ancorava alle Hautes Terres delle sue origini, terre di vento e di freddo alle quali, per tutto il corso della sua vita, egli restò fedele.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)



Manoscritto de Le Cadre di Maurice Moulliaud (p. 2).

MAURICE MOUILLAUD

*Variazioni sul Cadre**

In omaggio a Gilbert Simondon

il tratto

Mi sia consentita un'entrata "fantasista" nel *cadre* (lo scrivo in tedesco per rifuggire dalla futilità della fantasia), una genesi del *cadre* "alla maniera" del XVIII secolo, a partire cioè da un elemento che si supponga semplice, quale è appunto il tratto, il tratto sostantivo, deposito di un tracciato (traccia di un gesso sulla lavagna nera, di un bastone sulla sabbia, di una punta che incide una superficie sensibile). Il tratto presuppone un piano che ne funga da supporto; quest'ultimo, a sua volta, risulterebbe inerte, identico in ciascuno dei suoi punti, sprovvisto di un orientamento, ovvero di senso proprio, per dirla in termini entropici. Il tratto, includendo una piega¹ (piega incisa o in rilievo), produce un avvenimento, un

* [Si è ritenuto opportuno conservare la parola francese – generalmente traducibile con *cornice* o *quadro*, fotografico o cinematografico, ma anche come *ambiente circoscritto* e contesto – per preservare quell'attenzione, tutta particolare, che l'Autore dedica al concetto di *limite topologico* connettendolo strettamente al termine impiegato e distinguendolo, al contempo, da tutti i suoi significati "tradizionali". Tengo inoltre a precisare che la traduzione delle citazioni presenti nel saggio di Mouillaud è stata anch'essa condotta dallo scrivente. NdC].

1 Gilles Deleuze oppone alla riduzione cartesiana di un piano in punti elementari (i "semi") la concezione leibniziana della piega: «La divisione del continuo non deve essere considerata come quella delle sabbie nei suoi granelli, bensì come quella di un foglio di carta o di una tunica in pieghe, in modo tale che il corpo non si dissolva in punti o in *minima*. Si tratta sempre e comunque di una piega nella piega, di una caverna nella caverna. L'unità della materia, l'elemento più infinitesimo del labirinto, consiste infatti nella piega e non piuttosto nel punto che, a sua volta, non corrisponde mai ad una parte propriamente detta, quanto piuttosto ad una semplice estremità della linea». Deleuze oppone all'incisione esterna del tratto, l'inflessione "spontanea" della linea (la "piega") secondo il punto di vista di Klee: «L'elemento genetico ideale della curvatura variabile consiste nell'inflessione. L'inflessione corrisponde ad un vero e proprio atomo, ovvero al punto elastico che Klee concepisce come l'elemento genetico della linea attiva [, opponendosi al cartesiano Kandinskij secondo cui gli angoli sono

al-di-qua ed un al-di-là, un qui (da) e un là (fort), una presenza ed un'assenza; sui suoi bordi, consente l'apparizione di una condensazione dello spazio, di una relazione di "vicinanza" (fluida e dai contorni indecisi).

l'anello

Curvando un'estremità del tratto sull'altra fino a quando non si incontrano, l'inizio e la fine si sovrappongono e si annullano (e ciascuno di essi diviene precedente rispetto all'altro). Trovandosi a descrivere la confusione della Germania all'alba del nazismo, J.P. Faye inventa la metafora del ferro di cavallo, che a sua volta consiste in un anello che non si chiude; fra le due estremità del ferro, un vuoto separa il ramo sinistro, che conduceva verso l'al-di-là di un certo comunismo che si diceva "nazionale", dall'altro ramo che indirizzava piuttosto verso un punto estremo della destra, e che a sua volta si etichettava come "nazional-rivoluzionaria" o come "rivoluzione conservatrice", giacché ciascuno dei suddetti poli si distaccava ed al contempo attirava verso di sé non solo vocaboli di significato contrario, ma anche quegli uomini che transitavano dall'uno all'altro dei due poli.

Il tratto divide lo spazio, l'anello genera un dentro e un fuori, una parte in presenza ed un'esclusione: inanella i suoi abitanti (o per meglio dire "gli abitanti-avvenuti"), consiste in una sorta di "bacino di raccolta"², genera l'equivalenza ("l'inter-cambiabilità") dei punti che vi risultano iscritti, una sorta di identità di natura non sostanziale, quanto piuttosto relazionale ("in quanto"): il cittadino della Rivoluzione dell'89 consiste nel significante di questa indifferenza alle differenze individuali all'interno della nazione.

Una proprietà analoga appartiene agli anelli del tempo: nel corso delle ventiquattro ore del giorno solare, si presuppone che le informazioni di un qualsiasi quotidiano siano reciprocamente sincroniche; il flusso susseguente dei dispacci (sul telex dei quotidiani del ventesimo secolo) viene conservato e stoccato all'interno del bacino di raccolta delle ventiquattro ore in cui si suppone che si svolga il tempo; giacché ciascun anello risulta chiuso su se stesso, a loro volta, gli anelli non costituiscono sintagmi reciproci, quanto piuttosto una sorta di collezione, all'interno della quale ciascun numero si sostituisce all'altro oscurandolo.

bordi ed accessi

Sotto la minaccia degli *outsiders* (i *Tartari* di Buzzati), si produce una sorta di insistenza del limite, un "bordo" dotato di spessore e solidità: le

rigidi ed il punto, a sua volta, risulta essere rigido, mosso da una forza esterna. Secondo Klee, il punto [...] percorre un'inflessione. Corrisponde al punto-piega» (GILLES DELEUZE, *Le pli*, in ID., *Leibniz et le baroque*, Editions de Minuti, Paris 1998).

2 JEAN-TOUSSAINT DESANTI, *Un destin philosophique*, Grasset, Paris 1982.

membrane, le pelli o i carapaci che avvolgono i viventi ed i vestiti che proteggono le suddette membrane alla stregua di una seconda pelle, mura che circondano le città, fili spinati e torri di guardia che sorvegliano gli *outsiders* pubblici o privati e telecamere che monitorano gli *insiders*, come se la città, una volta resa accessibile, istituisse le proprie frontiere al suo interno.

Tuttavia, a rischio della propria vita (per asfissia o inedia) l'anello si apre per mezzo di tratti che ne causano la rottura, una rottura ambigua che, se da un lato agevola un certo commercio con l'esterno, favorisce al contempo la sua stessa invasione. Allo stesso modo, le aperture, pubbliche o private che siano, costituiscono regioni opportunamente sorvegliate, pronte, in ciascun istante, a richiudersi nuovamente (come ponti levatoi che, di quando in quando, vengano abbassati o issati).

la scena

Il *cadre* crea una scena ritagliandola ed isolandola dal suo contesto di appartenenza; produce, così, una sorta di solidarietà fra gli individui, che a loro volta si coalizzano e tendono a sciogliersi solo dal momento in cui risultano realmente liberi di vagare nello spazio.

A partire da uno spazio idealmente aperto (ovvero sprovvisto di limiti) ciascun punto risulta suscettibile di un'attrazione reciproca secondo una sorta di movimento browniano che a sua volta impedisce la costituzione di figure stabili. La scena (scena del quadro o scena del teatro), isolando una regione separata da un contesto, ne causa la limitazione, l'orientamento e la polarizzazione delle interazioni: i "personaggi" reagiscono gli uni sugli altri monopolizzando le interazioni stesse (la scena diviene così il luogo di un'azione egemonica).

È ben nota la foto, pubblicata all'epoca su tutti i giornali, in cui il cancelliere Kohl ed il presidente Mitterand si stringevano la mano, volgendo lo sguardo in direzione di un punto invisibile, solidali fra loro non solo ed esclusivamente sulla scorta dell'alleanza generata dalla stretta di mano, quanto piuttosto anche sulla base di quel ritaglio causato dalla fotografia, la cui azione si traduce nel separare la scena dal contesto (facendo scorrere il limite della fotografia sul confine di una folla in presenza, si produce una sorta di impressione di riempimento o, al contrario, di incompletezza nel caso in cui un margine piuttosto ampio separi il bordo della folla dal bordo della foto): il taglio causa, dunque, l'identità della scena.

In *Istanbul souvenirs d'une ville*³, in riferimento alle foto di famiglia, Orhan Pamuk scrive: «ogni qual volta rivolgo uno sguardo nuovo a quelle foto mi sovviene l'importanza della vita e di quegli istanti che avevo inteso preservare dal tempo, isolandoli per valorizzarli all'interno di un *cadre*» e, più oltre, a mo' di variante, «comprendevo così [...] la rilevanza ed il significato di quegli istanti del tutto particolari che si conservavano all'interno dei *cadres*, per preservarli dal tempo e dall'usura che intacca oggetti e personaggi».

3 Gallimard, Paris 2007, p. 24.

mobilità ed immobilità

Il *cadre*, assegnando netti limiti all'opera, ne favorisce il ritaglio e, di conseguenza, la sua mobilità. Mentre il mosaico e l'affresco risultano solidali con il monumento che celebrano e dal quale non risultano separabili, il quadro da cavalletto si concentra sul disegno e se ne separa conservandone comunque la propria identità: mobilità del pittore, mobilità del quadro, mobilità dello spettatore, modalità del valore di scambio che acquisisce nel corso del suo "commercio" (che a tutt'oggi è divenuto persino il titolo di una rivista d'Arte) e che risulta, di per sé fluttuante, procedono di pari passo. Mentre il mosaico e l'affresco celebrano il monumento, il soggetto della pittura acquisisce, per lo meno per tutto il corso della modernità, una propria autonomia specifica che tende a oscurarlo.

Alla mobilità e al commercio delle opere, il Museo oppone un *cadre* all'interno del quale queste ultime risultano immerse in un tempo immobile (nel Guggenheim, il divieto che non consente di toccare non solo le opere ma anche il muro sul quale sono collocate costituisce una specie di simbolo di un ipotetico vetro invisibile che separa lo spazio e il tempo dal mondo dello spazio e del tempo "estetici")⁴. Ciò nonostante, esse risultano soggette ad una certa valorizzazione o ad una svalutazione che le immerge negli inferi della Riserva, oppure in seguito alla loro riscoperta, ne favorisce la loro rinascita (la pittura ufficiale dei saloni, dapprima celebrata e solo in seguito disprezzata alla fine del XIX secolo, trova, nel Museo d'Orsay, il *cadre* ideale per una paradossale esposizione in piena luce).

il formato

Se si separa il quadro dalla cornice, ne scaturisce una forma vuota, una forma "da riempire", un formato. Il *cadre* non risulta più successivo all'opera, ma sembrerebbe quasi precederlo: si richiama, cioè, ad una sorta di riempimento futuro. Il racconto di Scherazade si inserisce anch'esso in un *cadre* sulla base del limite impostogli dalla ripetizione della notte (ogni notte diviene così una sorta di racconto incompiuto, che a sua volta necessita pure di una sua continuazione). Il *feuilleton* della stampa del diciannovesimo secolo si inserisce al fondo pagina dei quotidiani, mentre le serie televisive del XX secolo, si inscrivono nel tempo formattato da una certa griglia che a sua volta impone una certa durata ed una precisa collocazione temporale. Il *cadre a priori* del formato informa l'opera.

Sulle pagine dei quaderni scolastici di una volta, una trama costituita da righe orizzontali e verticali tesse la scrittura alla stregua di un telaio; si imponeva, così, una sorta di ortogonalità che a sua volta s'inscriveva al-

4 I musei, in primo luogo quelli anglosassoni, reintroducendo le loro opere nel circuito commerciale, testimoniano in ultima istanza la supremazia del *cadre* dell'Economia quale valore egemonico.

l'interno di un'ortogonalità ben più generale (ovvero quella della quadratura dei corpi sulla scorta dell'impiego di scanni e banchi) che a sua volta costituisce il *cadre* della classe.

il formato dell'informazione

In senso moderno, l'informazione risulta contemporanea al telegrafo elettrico, che le ha assegnato il proprio formato, ovvero quello del dispaccio, sequenza breve di scrittura minima. Il dispaccio ha generato un'unità di informazione-standard, dotata di per sé di un certo valore: la scansione telegrafica del tempo è succeduta all'unità epistolare delle gazzette ed alle notizie multiple e diversificate della corrispondenza, il dispaccio ha sostituito il soggetto di un'informazione unica. Alla banda continua del racconto che si concatena (*Erzählung*) succede l'unità discreta dell'avvenimento, tempo di discontinuità e rotture (*Ereignis*) che rende la pagina dei quotidiani una rapsodia di fatti di cronaca.

gli inizi e le fini

Il dispaccio impone il *cadre* dell'avvenimento sul turbinio delle realtà e sull'accavallamento delle temporalità. Mentre i discorsi risultano costantemente dotati di un inizio originario⁵ (nel corso della sua lezione inaugurale al Collège de France, Michel Foucault immaginava un discorso che precedesse il proprio), l'avvenimento consiste in un'instaurazione che causa una decisiva rottura temporale (interrompe il tempo piuttosto che porvisi in sequenza). La stampa inaugura e conclude avvenimenti che tuttavia non risultano ugualmente iscritti nella realtà: senz'ombra di dubbio, le guerre della classicità iniziavano a partire da "dichiarazioni", sebbene queste ultime consistessero a loro volta nell'effetto naturale di sequenze soggiacenti, che rifuggivano qualsiasi inquadramento possibile (vi sono infatti guerre il cui inizio risulta del tutto fluido o la cui esistenza a tutt'oggi continua a sollevare numerose polemiche)⁶. Il medesimo discorso può essere introdotto in merito alle fini: in ultima analisi, sono gli storici ad assegnare in realtà le fini (giacché anche la fine risulta suscettibile di revisioni costanti). Secondo quanto afferma lo storico François Furet, la rivoluzione del 1789 ha caratterizzato, seppure in modo del tutto soggiacente, l'intera storia della Francia sino alla fine del XX secolo. Gli inizi e le fini corrispondono ad una sorta di inquadatura, ed a sua volta la stessa inquadatura, secondo quanto afferma J.P. Faye,

5 Cfr. il racconto dei cantastorie collegati gli uni agli altri sulla scorta della loro narrazione (come nel caso di quei cantastorie che ne citano altri, che a loro volta ne citano altri ancora...) nel corso della tradizione orale.

6 La "Guerra d'Algeria" fu per lungo tempo argomento di una sorta di negazione condivisa: il fatto che fosse o non fosse una guerra, come nel caso di quella irachena di oggi, costituiva una sorta di diatriba polemica.

consiste, in ultima istanza, in un effetto di discorso (storico o giornalistico che sia).

Quanto detto risulta valido anche per i romanzi e per i film: nel corso di un racconto, gli si potrebbe assegnare una sorta di compimento a qualsiasi istante, ma al contempo, solo ed esclusivamente la comparsa della parola fine sulla pagina o piuttosto sullo schermo (vergando il nero dello schermo o il bianco della pagina) assegna la fine, dichiarandola manifestamente.

profili

Vedere significa, in realtà, vedere a partire dal punto preciso da cui si sviluppa la vista, sotto un preciso angolo focale, che a sua volta vi impone un certo formato; il limite risulta così costitutivo del vedere stesso: secondo l'espressione impiegata da Husserl, vedere un monumento significa «vederlo a partire dai suoi profili» (*Abschattungen*); i profili, infatti, non si uniscono allo scopo di formare la totalità del monumento, quanto piuttosto si sostituiscono reciprocamente, occultandosi. In tal senso, la totalità sfugge a qualsiasi vista e funge da presupposto per gli stessi profili, senza porsi mai in modo del tutto manifesto (ovvero, in altri termini, senza mai costituire una figura)⁷.

passaggi

Simmel ha descritto il passante di una città che passeggia incessantemente da un mondo all'altro (ed esce da un *cadre* per entrare in un altro).

Per un istante, proviamo a soffermarci su uno dei suddetti passaggi, proviamo cioè a superare il limite e concentriamoci sull'entrata degli spettatori nella sala di un teatro o ad un concerto: essi provengono da un mondo profano e dunque continuano, anche solo per un momento, ad appartenerci, proseguendo le loro conversazioni; il chiacchiericcio costituisce una sorta di intrusione del mondo nella sala all'interno della quale la cacofonia dei musicisti che accordano i loro strumenti gli corrisponde alla stregua del suo doppio (nei teatri del XIX secolo, gli spettatori delle logge – e la loggia traspone in pubblico mondi privati – conversavano fra di loro o tessevano intrighi sotto lo sguardo vigile del *parterre*, come se si trattasse di un piccolo teatro nel teatro).

L'arrivo del direttore d'orchestra produce quel che Goffman denomina “rottura del *cadre*”⁸ imponendo il silenzio alla sala ed ai musicisti, un

⁷ Assistere ad un *match* o ad una corsa ciclistica, nella realtà come sullo schermo, significa vederli “in pezzi”, ritagliati nello spazio e nel tempo; ciascuno di essi presuppone una totalità assente alla vista che viene necessariamente ricostruita dal commento; in tal senso, nessuno spettatore “vede” realmente la corsa o il *match*.

⁸ Prendo in prestito quest'espressione da Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, trad. fr., Editions de Minuit, Paris 1991, p. 338.

silenzio che dura un solo istante, e che a sua volta costituisce una sorta di *no man's land*, una zona neutra assimilabile al margine bianco che separa un'incisione o un quadro dal suo *cadre*. Dal momento in cui questi dà il segnale d'inizio, ciò che ne segue si verifica come se la *performance* musicale divenisse l'unico *cadre*, dotato in altri termini della capacità di neutralizzare tutti gli altri *cadre* possibili (rendendo cioè privi di qualsiasi pertinenza tutte quelle manifestazioni che provenissero da un altro *cadre*, ad esempio dal corpo degli spettatori).

Sul fronte degli spettatori, una parallela metamorfosi li trasforma da esseri mondani a spettatori (reali o interpretati) di musica; si inviano, dunque, o inviano ai musicisti segnali di apprezzamento nei riguardi della musica, ad esempio chiudendo gli occhi oppure prendendosi la testa fra le mani, come se suonassero uno spartito che risultasse a sua volta un doppio dello spartito musicale⁹.

EFFETTI DI LIMITE

l'effetto-Michotte

Lo psicologo Michotte ha descritto gli "effetti limite", in accordo con lo spirito della Gestalt: se si introduce la mano nella tasca (esempio dello stesso Michotte) il manifesto cambiamento che se ne genera non viene percepito come amputazione della mano, giacché non si genera una vera e propria rottura (in tal senso, l'essere si sdoppia dunque in "essere" e "sembrare"); di contro, la consunzione della sigaretta costituisce un vero e proprio cambiamento (da un punto di vista esistenziale e filosofico, la percezione della morte risulta inversa sulla scorta del fatto che il limite della vita le viene imputato alla stregua di una sua proprietà specifica o piuttosto come il superamento di una certa frontiera fra un mondo visibile ed un mondo di ben altra natura (così, si ritiene che le "apparizioni" provengano e rifuggano in un mondo che non risulta affatto visibile).

il cadre e la cornice

Il limite che separa il quadro dalla cornice viene percepito alla stregua di una stretta appartenenza al quadro: la cornice, infatti, non possiede un limite proprio, ma costituisce piuttosto un "fondo", posto al di là di qualsiasi *cadre*. Non risulta pertanto possibile rintracciare in alcun modo né un inizio né una fine, poiché il fondo risulta privo di forma, mentre, il *cadre* del quadro costituisce, a sua volta, figura. L'opera si mantiene integra sulla scorta di una magnetizzazione-attrazione reciproca fra tutte le

⁹ Cfr., nella *Recherche*, la mimica di Mme de Verdurin che si ritiene stia soffocando una risata (che forse non esiste per nulla) dietro la mano, a causa dei bisticci di parole del dr. Cottard.

parti che la compongono, ivi comprese quelle del tutto marginali (un pittore come Bonnard sospinge le proprie figure al limite del *cadre* che le ritaglia; di conseguenza, quest'ultime risultano intaccate da una tensione che a sua volta risiede fra il prolungamento delle figure al di là del *cadre* e la gravitazione del quadro che le mantiene al suo interno).

Giacché il fondo non possiede alcun limite, la propria interruzione non risulta percepibile come cessazione del suo essere, quanto piuttosto del suo apparire, come una sorta di "deformazione".

Allo stesso modo, quest'ultimo ricompare immutato dall'altra parte del quadro, e sulla scorta di una fede che non possiede alcuna valida premessa, noi crediamo comunque alla sua persistenza al di là del quadro, sebbene non siamo più in grado di vederlo. A teatro o durante la lettura di un romanzo, l'alzata del sipario o l'inizio del testo interrompono, ad esempio, una conversazione, che si suppone fosse cominciata prima dell'inizio della rappresentazione o della narrazione (in un certo qual senso, risulta "retrogradata" al di qua dell'inizio reale): deformazione e perdita di deformazione producono la scomparsa o la comparsa della sembianza, sebbene non intacchino in alcun modo la realtà che deformano e di cui causano la perdita.

il cadre della finestra e l'effetto-di-realtà

Mentre il quadro e la cornice appartengono a pieno diritto a ciò che Deleuze definisce "piani di immanenza", la finestra ricongiunge tre piani reciprocamente distinti: 1) il piano del muro 2) il piano della finestra 3) il piano della cosa vista. In realtà, se la pittura risulta solidale al suo *cadre*, la vista della finestra, a sua volta, risulta contingente (un quadro si vede, mentre si osserva "attraverso" una finestra; il quadro consente di vedere, la finestra lascia vedere). Ne segue che il *cadre* non risulta affatto "essenziale" alla cosa vista attraverso la finestra, quanto piuttosto corrisponde ad un mero "accidente". Quest'ultima, infatti, non risulta in alcun modo limitata dal suo *cadre*, quanto piuttosto viene percepita in quanto dotata di una continuazione al di là di se stessa. Quando percepiamo un quadro, lo percepiamo come una totalità, mentre la vista attraverso la finestra risulta percepita come frammento e il frammento preserva l'assenza di un'incompiutezza¹⁰, funziona, cioè, alla stregua di un indice di totalità assente. Il frammento non risulta costituito esclusivamente dalla sua parte visibile, quant'anche da una parte invisibile, che pure lo riconnette ad una certa totalità che sfugge alla vista, giacché la totalità non costituisce un oggetto "visibile" quanto piuttosto quello di una "fede" che, piuttosto che costituirsi come negazione, ne funge da precondizione. Il reale non risiede in ciò che giace sotto i nostri occhi, quanto piuttosto in ciò in cui

10 «Il frammento comporta un'incompiutezza essenziale, il frammento si valorizza come proiezione immediata di ciò che, al contempo, lascia incompiuto; si iscrive al di fuori dell'opera e sulla scorta di questo la rende completa» (PHILIPPE LACOEUE-LABARTE - JEAN-LUC NANCY, *L'Absolu littéraire*, Seuil, Paris, 1978, p. 98).

crediamo, indipendentemente dal fatto stesso di vederlo¹¹.

Lo schermo del cinema e la sala del teatro operano in modo identico alla finestra: un personaggio che esce dallo schermo o dalla scena si suppone che si rechi in un mondo che non vediamo, ma al quale accreditiamo comunque una certa esistenza; lo schermo è attorniato da una “manica-di-mondo” che lo circonda e lo sostiene. Nel corso della vita quotidiana, ciò che ci è consentito di vedere in ciascun istante è sostenuto dalla nostra stessa fede in una realtà che non ci è comunque consentito vedere (questa strada, per esempio, si prolungherebbe al di là di ciò che ci è consentito vederne, al di là della città stessa, che a sua volta la trattiene ancorata al mondo). Si potrebbe affermare che la nostra percezione del mondo si fondi su una sorta di trascendenza “immanente”: nel corso di una situazione angosciata, questa garanzia vacilla e ci lascia del tutto disorientati.

Frammenti di un discorso amoroso di Roland Barthes rinvia ad un discorso che si suppone superare i confini dei frammenti che ci è consentito leggere, ma che al contempo non esiste in nessun luogo individuabile (è ben noto che Barthes immaginasse l'esistenza di un romanzo rispetto al quale la sua stessa opera scritta risulterebbe come una sorta di prolegomeno).

IL CADRE APERTO

la scatola teatrale

Il teatro si situa nel teatro, ovverosia all'interno di un monumento collocato in città (come il municipio, il palazzo di giustizia, la posta ecc...); la sala del teatro risulta inscritta nel teatro come una scatola che la rende immune nei confronti degli stessi avvenimenti che si svolgono in città¹².

La sala del teatro equivale all'inscatolamento (o per meglio dire alla “congiunzione”) di due scatole che posseggono la singolare proprietà di possedere tre lati chiusi ed un quarto lato aperto: a fronte della loro apertura, il *cadre* della sala e il *cadre* della scena comunicano fra di loro. Tuttavia, la descrizione fisica risulta, teatralmente (fenomenologicamente), chiusa nei confronti degli spettatori e dei personaggi, che si suppone evolvano all'interno di un uscio chiuso. Corollario: si suppone che gli spettatori nientifichino la sala del teatro e si “consacrino” al teatro (ovvero al mondo della *pièce*). Tuttavia, essere presenti a teatro non significa necessariamente prendere parte alla *pièce*, come personaggio fra personaggi: lo spettatore risulta, infatti, del tutto escluso da un mondo rispetto al quale risulta tuttavia presente. Questo paradosso coincide con quello

11 Il filosofo Berkeley nientifica il reale, identificando l'essere all'apparire: se esco da una stanza, questa stanza cessa di esistere dal momento che io non la vedo più.

12 A meno che non si compia un'effrazione nel corso della quale un certo avvenimento teatrale non coincida con un avvenimento della vita: il “Viva la libertà” dell'Opera che indusse gli spettatori ed i patrioti italiani ad alzarsi in coro, confondendo gli uni agli altri nel corso del medesimo movimento entusiastico.

del vedere e del sentire dei personaggi, che la chiusura stessa del teatro dovrebbe rendere comunque del tutto impossibile (non si è in grado né di vedere né di sentire ciò che accade all'interno di un mondo chiuso). Vedere e sentire costituiscono proprietà specifiche dell'apertura fisica, di quell'apertura che risulta necessario ritenere "conservata" allo stesso modo ed allo stesso tempo in cui si nientifica: a teatro si produce una paradossale ibridazione di un mondo rispetto all'altro.

Il vedere e il sentire degli spettatori non inficia la loro estraneità al mondo della *pièce*; ne scaturisce, infatti, il divieto di parlare per gli spettatori, che sebbene non siano di certo muti, risultano comunque obbligati a tacere (il silenzio consiste nell'obbligo di non parlare, il mutismo consiste piuttosto in un'incapacità di parlare). I personaggi si vedono e si sentono all'interno di un mondo condiviso; di contro, si presuppone che non vedano né sentano gli spettatori che tuttavia li osservano; personaggi e spettatori (a differenza degli attori e degli spettatori) non risultano realmente in presenza gli uni rispetto agli altri (la presenza presuppone uno scambio condiviso e reversibile della vista e della parola). Per quanto concerne gli attori, questi ultimi corrispondono ad una sorta di esseri ibridi che appartengono simultaneamente a due mondi distinti, ovvero quello dei personaggi e quello degli spettatori (rispetto al quale risultano in grado di reazione) che non sentono né vedono i personaggi.

«Se la risata di uno spettatore può provocare la risata di tutta la sala senza che quest'ultima ne risulti minimamente imbarazzata, allo stesso modo la risata di un personaggio non induce gli spettatori ad adottare la medesima condotta. Ne scaturirebbe infatti qualcosa di totalmente agrammaticale»¹³.

L'essere-a-teatro giace fra due negazioni: quella della sala, ovvero dello spazio fisico, e quella del mondo dei personaggi; l'essere-a-teatro non consiste in un'identificazione, ma presuppone piuttosto la conservazione della coscienza di un essere a teatro, alla stregua di una sottile lama trasparente.

IL CADRE IN ESPANSIONE

il presente

La nozione di "*cadre* in espansione" sembrerebbe a prima vista un ossimoro, giacché congiunge la chiusura del *cadre* con la sua apertura, il suo limite con il suo spostamento, il suo arresto con il suo movimento¹⁴.

13 E. GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, op. cit., p. 138.

14 La soluzione bergsoniana del paradosso di Zenone consiste nell'operare una decisiva sostituzione di un'espansione indivisibile al movimento concepito alla stregua di una successione di posizioni statiche.



Picture of Women
(Foto di Jeff Wall).

Valga, in questo caso, la descrizione husserliana del presente come *cadre* che si espande a monte e a valle, ovvero l'“assorbimento” del passato immediato e la “propensione” verso il futuro; assorbimento e propensione costituiscono la conservazione al presente di un passato e di un futuro (un passato-per-un presente). Passato e futuro non consistono pertanto in dei supplementi del presente, quanto piuttosto nel presente-stesso nel corso della sua espansione, giacché il presente realizza il paradosso di trovarsi contemporaneamente fuori di sé ed in sé¹⁵.

A guisa d'esempio, prenderemo la lettura: leggere significa conservare ed anticipare; la frase si costruisce nel corso di un'operazione doppia di conservazione “viva” e di progettazione verso il proprio futuro. Allo stesso modo, il romanzo si costituisce come una serie di conservazioni sempre più estese, sino a perseguire una sorta d'identificazione con la totalità stessa del romanzo (sebbene il romanzo non costituisca una totalità (statica) chiusa su se stessa, come lascerebbe credere l'unità spaziale del volume all'interno del quale si iscrive e che, a sua volta, si è sostituita a quella dell'antico *volumen* (il *volumen* era in divenire nel tempo, mentre il volume riassume (e risolve) nello spazio il percorso della lettura). Tuttavia, il percorso non si annulla all'interno di una semplice risoluzione fi-

15 «Il presente consiste in ciò che trascorre, il presente trascorre, risiede in questo passaggio transitorio, nel va-e-vieni che si colloca fra il *va* e il *viene*, nel mezzo [*milieu*] di ciò che parte e di ciò che arriva, nell'articolazione fra ciò che si presenta e ciò che si sottrae [*absente*].» (JACQUES DERRIDA, *Spectre de Marx*, Galilée, Paris 1993).

nale: il romanzo poliziesco instaura un'illusione che concepisce ed induce a concepire la risoluzione dell'enigma come risoluzione del romanzo. In un brano musicale, la risoluzione non risiede in nessun altro luogo se non all'interno della sua stessa progressione (è ben nota la frase di Hegel secondo cui la caccia si risolve esclusivamente nella preda). Anche di un teorema matematico si potrebbe affermare che la soluzione risieda esclusivamente nella sua dimostrazione. «La narrazione, – scrive Jacques Roubaud – implica il tempo, lo scorrimento continuo nel tempo ed il tempo continuo si misura sulla scorta di uno spostamento nello spazio [...]. Concepisco implicitamente il romanzo alla stregua di un percorso»¹⁶ e secondo P. Lacoue-Labarthe e J.L. Nancy «*Work in progress* enuncia l'infinita verità dell'opera».

Il personaggio del romanzo si compone di una successione di strati che si sovrappongono e si ricoprono (ciascuno dei quali costituisce l'oggetto di una parziale totalizzazione che assegna al personaggio una figura che a sua volta risulta periodicamente provvisoria); questi attraversa, infatti, una serie di metamorfosi che lo rendono irriconoscibile (Proust parla di una «successione di io giustapposti eppur distinti, che muoiono gli uni dopo gli altri o che si alternano gli uni agli altri»). Julien Sorel dal suo villaggio di Verrières durante il tutorato presso i Renal, ed in seguito dalla provincia a Parigi, non smette mai di farsi e disfarsi¹⁷, sino alla beanza finale della decapitazione: l'esecuzione di Julien Sorel pone fine esclusivamente al suo personaggio storico, nella misura in cui ripete (e conserva) il supplizio dell'antenato di Matilde, Bonifacio della Mola, di cui Julien diviene ai suoi occhi l'erede simbolico. Perdendo la vita terrena, chiusasi una volta per tutte, egli si apre ad una vita immaginaria in cui incontra i cavalieri di un'epoca ormai trascorsa, accedendo così, in modo ironico e funebre, ad una condizione che nel corso della sua vita non aveva mai avuto la possibilità di vivere.

Quell'apertura mai chiusa del personaggio viene testimoniata dal romanzo di Peter Esterhazy, *Revu et Corrigé*¹⁸, che consiste in una sorta di rilettura e di cancellatura della figura del padre ch'egli aveva celebrato nel corso del suo precedente romanzo¹⁹, *Harmonia Celestis*²⁰, una sorta d'impianto del tradimento su un panegirico (all'insaputa di tutti, questi era infatti un agente della polizia politica del regime).

Nel *Temps retrouvé*, Marcel Proust (descrivendo una serata mondana in cui ritrova, dopo lunga assenza, i personaggi conosciuti altrove) descrive ciò che egli stesso denomina “mistero” della coabitazione, all'in-

16 JACQUES ROUBAUD, *Mathématique*, Seuil, Paris, p. 189.

17 «Il mio romanzo è finito e devo riconoscere solo a me stesso tutto il merito» (*Le Rouge et le Noir*, Pléiade, Paris, p. 639)

18 *Revu et Corrigé*, trad. fr., Gallimard, Paris 2005.

19 «Ecco ciò che mi ero auspicato, con l'aiuto di mio Padre: presentare, si tratta proprio di questo, una grandiosa figura paterna. Questo testo [*Revu et Corrigé*] costituisce una vera e propria decostruzione [...] una distruzione del genere letterario del romanzo familiare» (*Revu et corrigé*, op. cit., pp. 28-9).

20 *Harmonia Celestis*, trad. fr., Gallimard, Paris 2001.

terno della medesima persona, di esseri estranei gli uni agli altri (mistero che si potrebbe ricollegare a quello delle tre persone in una del dogma cristiano della trinità):

«riconoscere qualcuno e, più ancora, non aver avuto in seguito la possibilità di identificarlo, significa includere sotto un'unica denominazione due realtà contraddittorie, ammettere che ciò che si colloca in questo luogo, e cioè l'essere di cui ci si ricorda, non esiste più e che ciò che è consiste piuttosto in un essere del tutto ignoto: in altre parole, significa possedere un *mistero* tanto problematico quanto quello della morte, del quale, d'altra parte, funge da prefazione ed enunciazione»²¹.

L'aperto il chiuso: un'opposizione rivisitata

In rapporto ad un'opera su cui si chiude il suo *cadre* e che risulta, apparentemente, ciò che è, una volta per tutte, il titolo (iscritto sul *cadre* o su un cartello) non risulta affatto assimilabile ad un'iscrizione esterna: intitolando un quadro, infatti, il titolo finisce per interpretarlo: noi siamo soliti guardare un quadro a partire e sulla scorta del suo titolo (anche nel caso in cui lo si intitoli "senza titolo") (allo stesso modo osserviamo gli oggetti, naturali o tecnici, a partire e sulla scorta dei loro nomi: "si tratta di una...")²². Il titolo consiste, dunque, in un essere ibrido, tanto interno quanto esterno all'opera, una sorta di cribro che si frappone fra il quadro e lo spettatore; allo stesso modo, fare esegesi può significare comprendere che il Rembrandt che sto osservando non corrisponde al "vero" Rembrandt, quanto piuttosto ad un'opera di bottega o piuttosto ad una copia, e di di conseguenza il mio sguardo ne risulta alterato.

A partire dal solo fatto che sia esposto (letteralmente: "posto al di fuori di sé") il quadro si trova al di fuori di sé: la vista penetra l'opera come una freccia puntata e la scrittura, anche se intima e scritta per se stessi, si espone ad una sorta di lettura virtuale futura. L'ex-posizione rappresenta l'apertura in base alla quale il quadro (o la pagina scritta) sfugge a se stessa. In tal senso, proprio l'ipseità dell'opera viene a porsi in questione.

Il critico Pierre Bayard scrivendo: *Qui a tué Roger Ackroyd*?²³ ricostruisce il romanzo di Agatha Christie *Le meurtre de Roger Ackroyd* assegnando un'altra identità all'assassino, allo scopo di elaborare una versione più verosimile del crimine: di colpo il romanzo originale diviene una versione alla quale si possono opporsi versioni ulteriori, ed il crimine diventa un "fatto" soggetto ad interpretazioni, un fatto fra fatti, un fatto

21 *A la recherche du temps perdu - Le temps retrouvé*, Robert Laffont-Bousquins, t. III, p. 757.

22 L'ignoranza del nome – per esempio quello di un insetto sconosciuto – provoca una certa incertezza che a sua volta intacca la vista; l'identità consiste in un rapporto (che vieta qualsiasi ignoranza del nome).

23 *Qui a tué Roger Ackroyd?*, Minuit, Paris 1998.

di cronaca. Ora, il romanzo consiste in una finzione e la finzione, a sua volta, non consiste in un'ipotesi sul reale, poiché non risulta suscettibile alla prova della verità, giacché non "rappresenta" dei personaggi, quanto piuttosto li "presenta"; non possiede nessun altro alibi e nessun altro luogo che non siano se stessa. L'argomento della verosimiglianza – o della non verosimiglianza – in questo caso, risulta del tutto privo di qualsiasi pertinenza (la verosimiglianza presuppone un calibratore sulla scorta del quale possa essere misurata). La verosimiglianza del romanzo di Agatha Christie corrisponde prettamente alla decisione dell'autore che a sua volta non consiste nel renderlo quanto piuttosto nel dichiararlo "verosimile"; come le regole della lingua, essa risulta al contempo arbitraria e non-opponibile (il fatto che le regole di un gioco risultino del tutto arbitrarie non le rende per questo stesso fatto contestabili all'interno del gioco stesso); in altre parole, la verosimiglianza della finzione possiede lo statuto di un performativo. Il romanzo di Agatha Christie è narrato secondo il registro del "c'era una volta" che a sua volta corrisponde ad una specie di "una volta per tutte".

la rifondazione

Come noto, Louis Althusser fu l'autore di quella radicale reinterpretazione dell'opera di Marx che operò un taglio (detto "epistemologico") fra le opere giovanili, che egli ritenne soggette ad una certa ideologia d'indubbia marca hegeliana, ed il "vero" Marx, scopritore di un nuovo continente. Si tratta di una radicale reinterpretazione che si predica come semplice rilettura del testo originale, spogliato da qualsiasi commento. In altri termini, si tratterebbe di ripetere il gesto di tutti coloro i quali hanno operato, per proprio conto, una certa rifondazione: la rifondazione, infatti, consiste in un gesto paradossale, proiettato verso il futuro nel nome di un certo passato, come l'*Angelus novus* di Walter Benjamin vola verso l'avvenire porgendogli le spalle, come il «*paradiso da cui soffia una tempesta che si è impossessata delle sue ali*»²⁴. I filologi "riscoprono" il dire originario dei filosofi presocratici, offuscato dalle letture che se ne sono storicamente succedute, mentre i pittori riscoprono la pittura originaria oscurata dai ritocchi della storia (come nel caso dei vestiti che occultano la nudità dei corpi del Giudizio Universale nella Cappella Sistina). Ci si trova dunque in presenza di un paradosso: il nuovo corrisponde, infatti, ad un ritorno e l'altro soggiace ai tratti del medesimo.

Il tutto si svolge come se, in ciascun momento, apertura e chiusura rinviassero all'altrui come alla propria condizione ed alla propria risorsa: un processo dialettico che abolisce e conserva ciascuno dei poli, cancellandoli e conservandoli, così come l'invenzione corrisponde ad una fedeltà.

24 WALTER BENJAMIN, *Oeuvres*, tr. fr., Gallimard, Paris 2000, t. III, p. 434.

IL FUORI CADRE

Io senza "io"

"Io" (le virgolette significano una figura) non risulta, originariamente, presente a se stesso; le "cose" ci vengono offerte per mezzo di una sorta di dono originario, mondo verso il quale (e nel quale) siamo progettati: "venire al mondo" non corrisponde esclusivamente al momento iniziale, quanto piuttosto alla condizione "inescapable" della stessa condizione umana. "L'io" figura a partire da una riflessione, una sorta di rimbalzo su e a partire da un altro: il suo luogo d'origine risiede nella parola in cui avviene come una specie di rimbalzo su altre persone, come entità coniugata: io = tu costituisce la coniugazione da cui proviene l'"io" (da ciò segue l'affermazione di Benveniste secondo cui esistono esclusivamente persone grammaticali).

la faccia

Io sono/posseggo una faccia, sebbene non riesca a vederla: la abito dall'interno, senza che tuttavia sia in grado di rappresentarmela. Non posso cioè togliermela come farei con una maschera (la maschera consiste, infatti, in quell'asintoto che non può mai essere ricongiunto al sé e alla faccia).

La mia faccia consiste tanto in un ritratto quanto in un *prosopeon* che mi sospinge in avanti: un ritratto che può essere colto a partire da tutti i tratti sulla scorta dei quali la mia faccia si sottrae incessantemente alla mia vista. È dunque ad un altro e per un altro che essa si manifesta: le nostre facce si scambiano in una specie di slittamento-incrocio, in cui il sé e la faccia si sottraggono alternativamente. In quanto "io", essa mi è data solo a partire da una riflessione (a partire da uno specchio, da una fotografia o dallo sguardo altrui) e, come "io", mi giunge come altro, poiché lo specchio me la restituisce in una prospettiva invertita, poiché, in senso più radicale, osservando uno specchio me ne sento osservato. Il vedente è sottratto alla vista («questo punto cieco, quest'essenziale nascondimento all'interno del quale, per noi, ci si disfa dello sguardo stesso nel momento in cui guardiamo»²⁵). Il vedere sfugge al vedente e può essere visto solo in quanto visto²⁶.

25 MICHEL FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 20.

26 Ciò che io affermo della faccia, Merleau-Ponty lo sostiene del corpo: «Affermare ch'esso si trova sempre vicino a me, sempre lì per me, significa che non si trova mai davvero davanti a me, che non posso porlo mai sotto il mio sguardo [...]. Quanto al mio corpo, di certo non posso osservarlo: per poterlo fare, dovrei disporre di un secondo corpo che, di per sé, non fosse a sua volta osservabile [...]. Di certo, posso vedere i miei occhi in un bicchiere dotato di tre facce, ma si tratta comunque degli oc-

i cadres incompatibili

Ne segue la totale assenza grammaticale del quadro di Velasquez, in cui il pittore, anch'egli rappresentato all'interno del quadro, dipinge a sua volta un quadro che non può che essere *Las Menin* *à* stesso. Come si osserverà in seguito in merito ad una fotografia di Wall, occorre presupporre che il piano pittorico equivalga a quello di uno specchio (perlomeno per quanto concerne il pittore ed il quadro che osserviamo dal rovescio (e, ben inteso, del suo rovescio non vediamo nulla)). Il pittore nell'atto di dipingere figura paradossalmente all'interno del quadro finito, come se quest'ultimo potesse a sua volta includere il suo stesso prodotto («come se il pittore non potesse, al contempo, trovarsi nel quadro in cui è rappresentato ed osservare quello di cui si sforza di rappresentare qualcosa: egli giace sulla soglia di due visibilità incompatibili»²⁷).

La presenza del pittore all'interno del quadro costituisce una sorta di simulacro e d'alibi della sua reale presenza, sebbene quest'ultima risulti invisibile alle spalle del quadro: la presenza reale del pittore avvolge il quadro, mentre la sua presenza rappresentata vi risulta avvolta, alla stregua di due involucri che si contengano reciprocamente.

una fotografia di Jeff Wall

In *Picture of Women*²⁸, Wall presenta frontalmente il fotografo e l'obiettivo, posti sullo stesso piano di una ragazza, che a sua volta ci si para di fronte: si tratta di una fotografia paradossale che rappresenta fianco a fianco il faccia a faccia del fotografo e del suo soggetto, presupponendo che il piano fotografante venga ripiegato sul piano fotografato. Ne scaturisce, dunque, l'ipotesi elaborata da Thierry de Duve secondo cui questa fotografia equivale alla fotografia di uno specchio.

«Jeff Wall si trova davanti allo specchio fotografato, e ne siamo consapevoli giacché lo osserviamo all'interno del quadro-specchio. Comprendiamo così che, in realtà, questi si trova all'esterno, giacché lo vediamo tenere in mano il dispositivo di scatto e, di colpo, comprendiamo che la foto è stata scattata a partire da uno specchio. In tal caso, dunque, sospendiamo la convenzione (che corrisponde anche alla realtà tecnica) della trasparenza del piano pittorico.

Al contempo, ci troviamo altrettanto rapidamente obbligati a ristabilirlo, poiché Jeff Wall osserva dall'esterno la figura femminile che si tro-

chi di qualcuno nell'atto di osservare». Merleau-Ponty amplia la sua osservazione al "corpo tattile" dimostrando che, quando la mia mano sinistra palpa la mia mano destra, «la mano destra fungendo da oggetto non consiste a sua volta nella mano destra nell'atto di toccare [...]. Quando si vede o si tocca il mondo, il mio corpo non può dunque essere né visto né toccato a sua volta» (MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 106 e p. 108).

27 MICHEL FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 20.

28 THIERRY DE DUVE, *Jeff Wall*, Phaidon, Paris 2006, p. 33.

va all'interno dello specchio. In quanto figura, essa si trova alle spalle del piano pittorico che, questa volta, non può più essere interpretato alla stregua di uno specchio, quanto piuttosto deve essere concepito come un vetro trasparente [...].

Giacché siamo consapevoli del fatto che il vetro equivale ad uno specchio, comprendiamo altresì che, in realtà, la ragazza si trova al fianco del piano pittorico all'interno del quale si trova il fotografo. Nel momento in cui ci trovassimo ad oscurare il vetro, quest'ultima risulterebbe dunque spettatrice e non più esclusivamente figura [...]. Giacché la vediamo osservarci, ella torna ad essere figura nel quadro-finestra, mentre quando ci troviamo davanti, questa torna ad essere una spettatrice posta di fronte al quadro-specchio: occorre dunque credere che, dalla posizione dell'osservatore posto dinanzi al quadro-finestra, siamo passati ad occupare quella degli osservati all'interno del quadro-specchio: osservati, dunque, ma non altrettanto rappresentati. In realtà, la ragazza non ci guarda, quanto piuttosto osserva l'apparecchio-fotografico che, nella costruzione della foto, occupa il nostro posto. Questa costruzione, che corrisponde alla reale situazione della vista, può essere realmente compresa solo sulla scorta di uno sforzo di riflessione: nel quadro-finestra la ragazza ci fronteggia visibilmente e rivolge manifestamente le spalle all'apparecchio fotografico, a tal punto che proviamo un profondo malessere nel cogliere visivamente il fatto che l'apparecchio fotografico la veda frontalmente [la sottolineatura è nostra]. A mio parere, la bellezza di questa immagine deriva tanto dalla difficoltà quanto dallo sforzo di riflessione necessari».

Si sarà così contemplata l'ambiguità che sussiste fra un commento che, alternativamente, attribuisce alla ragazza lo statuto di figura (all'interno del quadro-finestra) e di spettatrice (in seno al quadro-specchio). Non si può non risultare profondamente colpiti dalla differenza di luminosità, da una parte, fra la rappresentazione del fotografo e l'obiettivo e, dall'altra, quella della ragazza: il fotografo è bagnato da una luce eterea, quasi morta, mentre la ragazza risulta rischiarata *a giorno* da una luce frontale che la proietta al di là del quadro e che sembrerebbe sospingerla al di fuori dello specchio, rendendola simile ad una figura colta «in prima intenzione», ovvero non come immagine restituita dallo specchio – secondo quanto sostiene Thierry de Duve – quanto piuttosto frontalmente a quest'ultimo, appoggiata di spalle ed in piena luce.

Il tutto procede come se la ragazza (all'estrema sinistra) corrispondesse al perno, alla colonna attorno alla quale gira questa fotografia, come se, alla stregua di un'invertita Euridice, avesse attirato l'Orfeo-fotografo verso la luce (ombrosa), violando il divieto del fotografo di comparire all'interno della fotografia, e ponendo sullo stesso piano gli sguardi paralleli della ragazza, del fotografo e dell'obiettivo, alla stregua del triplo sguardo di una Gorgone che ci si impedisca di guardarla negli occhi. Allo stesso modo, secondo quanto scrive Thierry de Duve, nell'osservare questa fotografia, proviamo «un profondo malessere», poiché risulta strettamente necessario correggerla per renderla “grammaticale”, ovvero osservabile.

Picture of Women conduce al punto estremo della visibilità congiungendo *cadres* incompatibili²⁹.

il fotografo invisibile

La radicale differenza indotta dalla fotografia in rapporto al disegno e dalla pittura consiste nello “scatto del proprio scatto” [*prise de sa prise*] (da cui scaturisce il suo specifico rapporto con il tempo: scattando il proprio scatto [*prenant sa prise*], la fotografia coincide con la fotografia dell’istante in cui viene scattata [*est prise*], (mentre, e al contrario, un disegno può essere stato realizzato in qualsiasi istante ed in qualsiasi luogo). La fotografia risulta in qualche modo ancorata alla sua enunciazione ed attesta il fatto che il fotografo fosse proprio “qui”, in quest’istante preciso. Tuttavia, la sua presenza non si manifesta all’interno della fotografia (ovvero non costituisce “figura”): il fotografo, infatti, si trova dappertutto ed in nessun luogo, la sua presenza è disseminata e dissolta all’interno della fotografia ed indubitabilmente la sua ombra può figurare all’interno della fotografia, sebbene necessariamente noi ci troviamo sempre indietro rispetto alla nostra ombra, che non cessa mai di precederci. Il fotografo si trova al di qua del tratto per mezzo del quale accederebbe al *cadre*. Tuttavia, il fuori-*cadre* del fotografo non corrisponde al fuori-campo della fotografia: il tratto del fuori-campo risulta contingente e provvisorio, mentre il fuori-*cadre* della sua enunciazione risulta profondamente radicale, poiché testimonia un’assenza irrimediabile, che a sua volta corrisponde a quella dell’osservatore in rapporto al suo vedere. Alla proiezione del vedere verso il mondo, corrisponde, incisamente, il ritratto del vedente al di qua del tratto della rappresentazione.

Non è certo l’inconscio supremo della psicanalisi che ci rimanda alla nostra storia, quanto piuttosto una sorta di inconscio inferiore, che a sua volta coincide con l’ombra della nostra presenza al mondo.

la freccia Decaux

Sono ben noti i segnali urbani che rappresentano la planimetria di un quartiere ed all’interno dei quali la punta di una freccia risulta conficcata in un preciso punto della planimetria, mentre il tallone della freccia è diretto verso un punto indeterminato dello spazio: la freccia è priva di un’origine sino a quando un passante (qualsiasi) – che s’interroghi sulla propria posizione all’interno della città – si ponga frontalmente rispetto al piano: l’occhio del passante si confonde con l’origine della freccia che, a

29 Un indice supplementare attiene alla sbarra di legno (o piuttosto il bordo di un tavolo?) che, intersecando le gambe del fotografo ed i piedi dell’apparecchiatura fotografica, sembra limitare lo specchio dall’esterno. Le mani della ragazza, appoggiate sulla barra, all’estremità del primo piano della foto, fanno sì che la ragazza intera fuoriesca dallo specchio.

sua volta, lo dirige verso un preciso punto del piano. La freccia pone dunque in relazione il corpo vivente (*lebendig*) con il piano, che rispettivamente appartengono a due mondi fino a quel momento privi di qualsiasi rapporto reciproco: per il corpo-vivente, infatti, esiste un mondo in prospettiva, di cui questi costituisce l'origine a partire da una certa vicinanza e da una certa lontananza. Lo spazio della cartina stradale gli si configura come uno spazio geometrico sprovvisto di qualsiasi punto di vista ed all'interno del quale non risulta possibile rintracciare alcuna vicinanza ed alcuna lontananza (la cartina topografica si è costituita storicamente distaccandosi dal corpo vivente).

Il vivente trascina con sé un "qui" che non possiede un luogo (che non acquisisce un'identità se non sulla scorta del suo impiego) e che non risulta raffigurabile sulla cartina se non a partire dal momento in cui un qualsiasi passante ne solleciti l'avvenimento. La freccia "risolve" il paradosso dell'incursione del corpo all'interno del piano e quello dell'incorporazione del piano, trasformando la presenza in rappresentazione. Favorisce, cioè, la fuoriuscita del soggetto da se stesso, trasformandolo in luogo geometrico: l'"io vivente" diviene un "egli", assentandosi dalla propria presenza; l'"essere-là" si sostituisce all'"io sono qui", e mentre i viventi vivono rispettivamente in modi singolari, essi dividono comunque lo stesso mondo, divenendo "essi".

Ciò che in altre parole abbiamo appena affermato in merito alla cartina può ugualmente essere sostenuto della lingua; all'impossibile scambio del mondo per mezzo di un io e di un tu («il colore rosso dell'oggetto che osservo è e resterà sempre noto a me solamente [...] non possiedo alcun mezzo per sapere se l'impressione del colore che il rosso fornisce agli altri risulti identica alla mia»)³⁰. La lingua sostituisce un mondo condiviso da tutti i soggetti parlanti. L'io e il tu entrano in rapporto sulla scorta di un neutro che occupa il vertice del triangolo, di cui quest'ultimi costituiscono, a loro volta, la base.

L'accesso in una lingua consta un'alienazione: la comunicazione si fonda sulla violenza originaria che ci aliena nello stesso tempo in cui ci rende presenti a noi stessi: ciò che coniuga consiste in una sorta di gioco³¹. Ora, non solo ciò che noi abbiamo smarrito non può essere in alcun modo nominato, ma non siamo neppure coscienti del fatto che lo abbiamo perduto per sempre, giacché l'oblio corrisponde all'oblio di un oblio.

Di ciò che si colloca fuori-*cadre* (fuori da qualsiasi *cadre*) occorre tacere.

30 «Già quando denomino il percepito o quando lo riconosco come sedia o piuttosto come albero, sostituisco alla prova di una realtà fugace la sussunzione concettuale» (MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, PUF, Paris 2006, p. 228).

31 È ben nota la frase di Roland Barthes contenuta nella sua *Lezione inaugurale al Collège de France*, secondo la quale. «la lingua è fascista», una definizione che, a mio parere, risulta del tutto contestabile sia da un punto di vista linguistico sia da un punto di vista politico.

Sul finire della notte, fra il sonno e la veglia, vi è un momento che non coincide con il sogno e neppure con la veglia: non possiede, cioè, né la “fantasia” del sogno né la presenza della veglia, eppur tuttavia si sviluppa nella sfera della ragione (vi elaboriamo idee ragionevoli, ovvero un qualcosa che, per certi versi, somiglia ad un vero e proprio ragionamento). L’accompagna una sorta di godimento che sembrerebbe appartenere, almeno così mi pare, a quello delle idee che si concatenano spontaneamente, senza che noi vi possiamo interagire in alcun modo. Quando ci sveglieremo, non potremo comunque raccoglierne alcun frutto e non ci resterà, dunque, che una specie di polvere d’ala di farfalla; altre volte ancora, invece, l’avremo completamente dimenticato.

È in questo stato di dormiveglia che ho rivisto (piuttosto che riletto) tutto l’insieme di ciò che, a suo tempo, avevo scritto: il mio testo risultava composto, allora, da due parti, sebbene quest’ultime non sembrasse così facilmente individuabili: la prima consisteva nella trascrizione di una relazione che avevo presentato ad Aussois, dove annualmente si teneva, fra agosto e settembre, un incontro fra alcuni normalisti (o fra vecchi normalisti), specialisti di lingue antiche e di archeologia: non c’era quasi nessuno e le giornate di lavoro venivano intervallate da lunghe escursioni in montagna. Uno degli specialisti aveva appena finito di parlare tanto di lingue per me del tutto esoteriche, (il cui stesso nome, in alcuni casi mi risultava sconosciuto) quanto di problemi prettamente teorici: l’anno in cui parlai io, Ann Banfield (che insegnava a Berkeley) venne a parlarci della sua teoria dell’enunciazione mentre, un altro anno, Florence Dupont partecipò all’escursione in montagna, calzando un paio di leggere espadrillas...

Gli invitati potevano trattare un argomento a scelta, anche se del tutto estraneo al tema della sessione. Sulla scorta di ciò, parlai della questione del “Cadre” (secondo la sua accezione materiale corrente, indipendentemente dal qualsiasi ricerca sull’impiego linguistico di questo termine). Il mio intervento fu accolto amichevolmente, e Jean Lallot mi chiese di inviargliene un riassunto per pubblicarlo nella rivista dell’Ecole Normale L-A-L-I-E-S (per la verità, non conosco il significato di questa sigla), correlandovi qualche pagina del mio manoscritto che, quando aveva avuto la possibilità di vederlo, lo aveva particolarmente sorpreso, per non dire terrorizzato, a causa delle numerose cancellature e collazioni, che gli sembravano formare un indecifrabile scritto ermetico. Ben inteso, questo pezzo non lo inviai mai: perché “ben inteso?”. Perché questa specie d’indifferenza apparteneva il mio “habitus” sprecone? Forse a causa della noia di dover scrivere un testo ormai passato? Sia come sia, gli anni passarono e solo ora, per una ragione che mi risulta ancora misteriosa (forse una sorta di rimorso accumulatosi nel corso di tutti questi anni?) mi sono risvegliato dalla mia inedia e mi sono deciso di scriverlo. Credevo di poterlo fare senza alcun problema, poiché avevo preso note precise in merito al mio intervento. Naturalmente, del progetto originario non se ne fece nulla: ciò che avevo scritto mi sem-

brava del tutto incompleto e non riuscivo ad accontentarmi di semplici e puntuali revisioni e rettifiche e così risultò necessario riscriverlo interamente. Ed è a questo punto che cominciarono le difficoltà: tanto la parte originaria del testo mi sembrava chiara tanto la sua riscrittura mi sembrò problematica.

Avevo provato a descrivere un certo numero di figure del cadre a partire dalla figura elementare del tratto (così come i filosofi del XVIII secolo partivano dalla sensazione come atomo di significato per ricostruire il funzionamento dello spirito) che organizzai in figure ben più complesse, come l'anello, il ferro di cavallo di Jean-Pierre Faye, il profilo, il quadro, la finestra ecc... Mi interessai, così, agli "effetti-di-limite" che risultavano connessi alla questione dell'appartenenza, ovvero a quell'analisi di ciò che denominavano "scatola teatrale" (considerata come un cadre a tre dimensioni, ispirandomi ai lavori di Erving Goffman, per lo meno al termine di questa prima parte).

Quale ne era lo statuto? Le mie figure possedevano una certa analogia con quelle della topologia, ma non miravano di certo a possederne il medesimo rigore: non ero alla ricerca di nessun teorema né tanto meno di alcuna dimostrazione, tutt'al più di certe "mostrazioni". Avrei volentieri parlato di una topologia "naïve": il mio testo, infatti, descriveva ciò che si dava a vedere (senza per questo elaborare una vera e propria fenomenologia), direi, con Merleau-Ponty, la loro "fisionomia"; era piuttosto, ecco, sì, decisamente una descrizione naïve, come esiste una pittura naïve (ad esempio quella di Chayssac).

Di certo, il cadre non si limitava alla definizione che ne avevo fornito: vi erano cadres che si potevano definire "in espansione" (sebbene quest'espressione sembrerebbe piuttosto un ossimoro); vi coglievo un esempio emblematico nell'analisi condotta da Husserl del presente come cadre aperto a monte e a valle e che poteva costituire il modello di una lettura, di un romanzo, per il personaggio di finzione ecc... La nozione di totalità – come cadre chiuso – cedeva il passo a quella di certi percorsi in divenire.

Avevo creduto peraltro di poter opporre l'aperto al chiuso; senz'ombra di dubbio, il cadre separava il quadro da qualsiasi altra cosa si trovasse a contatto con la cornice; tuttavia, il quadro risultava comunque "ex-posto", ovvero sembrava fuoriuscire da sé onde dischiudersi agli sguardi esterni: per conseguenza, il cadre chiuso, in ultima analisi, risultava anch'esso un cadre aperto. Riconsiderare la "rifondazione", ovvero la rilettura di un testo fondante, dimostrava dunque che l'aperto e il chiuso non potessero più essere considerati alla stregua di entità semplicemente opposte l'una all'altra sulla scorta di un aut/aut, quanto piuttosto alla stregua di poli opposti in seno ad un processo unico che, a sua volta, sembrava procedere dall'uno all'altro (dacché ciascuno di essi reperiva la sua fonte originaria nell'altro), come accade per l'aufheben hegeliano.

Per quanto la sezione del mio testo corrispondente all'intervento tenuto ad Assois mi sembrasse piuttosto chiara, il suo "sviluppo" si rivelò ben presto problematico: risultava, infatti, del tutto paragonabile ad una

sorta di cono che, espandendosi gradualmente a partire dalla punta, assegnava comunque al cadre una connotazione sempre meno definita: si trattava, dunque ancora del cadre secondo la definizione assegnatagli in apertura del mio saggio o piuttosto aveva mutato di senso?

Come ho già detto, ero partito dal tratto ed avevo cercato, a partire da quest'ultimo, di descrivere figure ben più complesse. Al contempo, la questione dell'enunciato non s'inscriveva all'interno della diretta filiazione del tratto, ma conduceva piuttosto verso punti catastrofici, nel modo in cui vengono descritti dalla teoria omonima, ovvero come una sorta di soluzione di continuità nella filiazione del tratto, un salto o piuttosto un soprassalto al-di-qua, un ritratto che rifuggiva da qualsiasi tentativo di inquadramento, (perlomeno sulla scorta di un salto teorico, giacché esiste, evidentemente, una teoria dell'enunciato): un vissuto oscuro che certo non sembrava chiarirsi nel corso della sua evoluzione, ma che pure si propagava sulla scorta del visto e del detto a misura del loro stesso progredire; che si trattasse dunque di quella condizione, fin troppo spesso sottaciuta e rinnegata, del progresso, della crescita stessa dell'impero del disconoscimento?

Decisi allora, nella foresta oscura dell'alba, di cambiare il titolo del mio intervento, che avevo, fino a quel momento, designato come un tentativo di "semiotica del cadre", giacché questo titolo, dotato di una evidente connotazione accademica, non risultava per nulla dotato di una qualche attrattiva. Pensai, dunque, a "La fabbrica del Cadre": la "fabbrica" si era diffusa nel settore della sociologia tanto quanto in quello della filosofia sulla scorta di una certa nostalgia degli intellettuali – perlomeno di certi intellettuali – verso una pratica operaia che di certo non equivaleva alla propria.

La parola "fabbrica" poteva inoltre fregiarsi del supporto della "fabbricazione" descritta da Goffman, sebbene quest'ultimo si interessasse ad una certa trattazione analitica del termine, piuttosto che allo stesso processo di fabbricazione del cadre. E fu così "La fabbrica del Cadre", per lo meno sino al termine di questa lunga negoziazione che mi indusse a tener conto di quanto accaduto nel corso dell'elaborazione del presente saggio, in altri termini, di quella lunga serie di variazioni che lo hanno modificato.

(Traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

LUCA PINZOLO

*Attraversati dagli affetti*¹
Dal pathos-con alla comunità affettiva.
Michel Henry e Gilbert Simondon

Il presente contributo, che si propone di accostare la teoria dell'affezione di Michel Henry – e le sue implicazioni per quanto riguarda il problema dell'intersoggettività – e alcuni spunti del discorso simondoniano, non può che scontrarsi inizialmente con un paradosso, vale a dire l'incommensurabilità, almeno a prima vista, del paradigma della transindividualità rispetto a quello dell'intersoggettività di stampo husserliano e posthusserliano. Quando, infatti, si abbandona un'analisi centrata sull'Ego, tutta una serie di questioni – l'Altro, l'ater-ego, l'incontro, il riconoscimento etc. – sembra perdere di senso.

Detto però questo, scopo del lavoro è mostrare che vi sono dei problemi in cui la fenomenologia si imbatte, quando si tratta di pensare l'Altro e le relazioni intersoggettive, che non sembrano più risolvibili entro i confini del campo fenomenologico. Quando la fenomenologia tenta di pensare, più ancora che le modalità di esperienza dell'alter ego, la *Paa-rung*, ecco che, in certa misura, cessa di essere fenomenologia e va a finire nella metafisica o, in alcuni casi, come in quello di Henry, nella teologia. Qui, la dottrina simondoniana della transindividualità può essere utilizzata per "provocare" e sollecitare ulteriormente i problemi, se non per ripensare interamente la questione ed i termini in cui viene svolta.

Particolare attenzione merita, in questo caso, il concetto di *metastabilità*, che io intenderò principalmente nel senso di un concetto denotativo di un'individuazione che si produce a partire da qualcosa che è *meno che* individuo e nello stesso tempo *più che* individuo, che quindi lo attraversa

1 Così Paolo Cristofolini traduce l'espressione *affectibus obnoxius* presente nel *Trattato politico* di Spinoza, 1.5 (trad. it. ETS, Pisa 1999, p. 31) con questa giustificazione: «il latino *obnoxius* contiene [...] la duplice valenza di ciò che nuoce e di ciò che invade, o pervade», PAOLO CRISTOFOLINI, *Piccolo lessico ragionato*, in BARUCH SPINOZA, *Trattato politico*, tr. it. cit., p. 241. Nell'ambito di questo articolo, il termine viene utilizzato per alludere al carattere transindividuale degli affetti.

fino a coinvolgere individuo e gruppo. Cercherò di rintracciare questo “qualcosa” negli affetti.

1.

Il punto di partenza è un richiamo alla fin troppo nota dottrina husserliana che vede nell'*appresentazione* la via di accesso all'alter ego². Come noto, Husserl presenta una relazione inizialmente duale – ego e alter ego – a partire da un presupposto individualistico – la riduzione alla sfera cosiddetta “apparentiva” o “primordiale”, di fatto un'ipotesi solipsistica.

Tale approccio decide dell'andamento di tutto il suo discorso. L'Altro che mi appare è trascendente rispetto alla mia sfera primordiale perché l'esperienza che io ne ho è immediata, più ancora che costituita da me, ma soprattutto è *indiretta*: ciò che fa di un dato percettivo un alter ego è proprio ciò che io non percepisco né posso percepire – la sua intenzionalità. E tuttavia l'Altro è alter ego, vale a dire una sorta di doppione di me stesso o, meglio, una *proiezione* del mio corpo nel *là*³.

Si apre un cammino problematico, con diverse soluzioni possibili, anche se interne al discorso husserliano. La soluzione di Husserl, anzitutto: *devo*, nel senso che *sono costretto a*, “appresentarmi” l'Altro come alter ego, perché se non lo faccio non posso disporre di un nome e di un concetto per dire e per pensare un'esperienza che ho. Un'altra soluzione sarà quella di Levinas: *devo* (questa volta nel senso morale del termine), pensare l'alter ego che, in fondo, è l'altro uomo, come Altro assoluto, perché è l'unico modo per rispettare la sua specificità. Abbiamo, poi, la soluzione di Michel Henry.

2.

La rilettura critica delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl rappresenta, per Michel Henry, la possibilità di mettere a punto la sua peculiare interpretazione della fenomenologia⁴. Ripercorriamo brevemente gli argomenti di Henry.

Egli rileva, anzitutto, un'aporia nel discorso husserliano, ossia quella per cui l'Altro *ha* – e soprattutto è – una sfera di appartenenza trascendentale differente dalla mia, pur essendo dato in un *accoppiamento* con me. Ma come e perché si dà questo accoppiamento? Si può parlare di una

2 Cfr. EDMUND HUSSERL, *Meditazioni cartesiane - con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

3 «[I]l corpo, che appare nella mia sfera monodica nel modo del “là” e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell'alter ego, costituisce l'indizio dello stesso corpo, ma nel modo del “qui” come lo esperisce l'altro nella sua sfera monodica [...]». Quest'apparizione richiama l'aspetto che avrebbe il mio corpo, se io fossi là». *Ibidem*, p. 137.

4 Il testo cui mi riferisco è la sua interpretazione della V Meditazione cartesiana, dal titolo «Pathos-con», raccolto in M. Henry, *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano 2000, pp. 171-206.

Paarung – afferma Henry – solo a condizione che io faccia del corpo proprio – il mio – un dato fenomenico, ossia che io lo proietti nel mondo dei fenomeni e ne faccia oggetto di rappresentazione, una rappresentazione che include quella del corpo altrui e delle azioni reciproche tra i due corpi. Il corpo proprio viene, quindi, *rappresentato*, cessando così di essere *Leib* e divenendo *Körper*. L'accoppiamento tra il corpo mio e quello dell'alter ego non è tanto un legame quanto la *rappresentazione* di un legame che contraddice, o addirittura nega, la premessa teorica che avrebbe dovuto portarci a concepire e descrivere questo legame stesso, vale a dire il *corpo proprio*.

Ora, sostiene Henry, il corpo proprio, sorgente di ogni fenomenicità, non è fenomeno a sua volta. Questo corpo proprio, che a questo punto è più corretto chiamare *vita*, si dà solo a se stesso come *autoaffezione* – si tratta della *vita che fa prova di se stessa*, come afferma frequentemente l'Autore – senza identità né individualità. Come è stato osservato, si tratta di un autentico passaggio da una filosofia della trascendenza a una filosofia dell'immanenza. Accanto e prima del mondo fenomenico, intenzionato dalla coscienza, c'è la vita intesa come pura e semplice *autoaffezione*, sentire se stessi a partire da ciò che si sente. Questa vita è l'unica vera realtà, ed è a partire dalla vita che tutto il resto può essere compreso. La vita è il grado zero, il punto cieco della rappresentazione: non rappresenta nulla, ma *sente*, o *patisce*, e *patisce* (di) *se*⁵.

È a questo punto che Henry può affermare che la comunità può essere pensata sul piano di un *pathos-con*, un con-sentire che è un con-patire, un sentire che non è mio più di quanto sia vostro, non è vostro più di quanto sia mio:

«Ogni esperienza dell'altro nel senso di un essere reale con lui si compie in noi sotto forma di affetto. Non è un modo di presentazione noematico che fonda l'accesso all'altro, è una donazione che consiste nell'affettività trascendentale e così nella vita stessa. È in questa e nella sua propria essenza, non nell'intenzionalità e nella costituzione, che risiede l'*a priori* universale dell'esperienza dell'altro nelle sue modalità originali»⁶.

Henry propone, come esempio di “comunità concreta”, quella costituita dagli amanti e ammiratori di Kandinskij⁷. Costoro non si conoscono, non si frequentano, sono, per così dire, un gruppo non associativo: ciò che li rende gruppo è l'amore per i dipinti di Kandinskij. Ciò che li accomuna sono i quadri nei musei, delle cose che sono localizzate in un

5 Cfr. J.M. LONGNEAUX, *D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 3 (2001): «La pensée de l'immanence affirme [...] qu'il n'y a qu'une seule substance et que, si elle est une véritable substance, c'est à partir d'elle que tout doit se comprendre» (p. 313).

6 M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, op. cit., pp. 186-187.

7 Henry si è occupato di Kandinskij anche in *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, Guerini, Milano 1996.

luogo. Salvo che, aggiunge Henry, un quadro non è semplicemente un oggetto, ma è piuttosto un'affezione, l'esperienza vissuta del colore come impressione sulla – e soprattutto della – carne sensibile:

«la posizione dell'opera d'arte [...] non è niente di oggettivo, [...] l'essere di ogni colore non è in realtà che la sua impressione in noi»⁸.

Quindi,

«ciò che è in comune [...] e che permette la comunità [...] è il pathos dell'opera, allo stesso tempo quello di Kandinskij che la crea e quello di tutti coloro che la “ammirano”, cioè che sono divenuti questo pathos»⁹.

A questo punto, tuttavia, non è chiaro in che senso si possa parlare di una comunità, anziché di un complesso di vissuti singolari e non comunicanti. In altri termini: in che senso e a partire da che si può parlare di uno “stesso tempo”, di un “pathos-con”? *Chi* lo dice? È chiaro, infatti, che il luogo a partire dal quale affermare quanto detto non è la vita stessa, bensì il discorso del filosofo, che dice la totalità – delle cose, delle persone e delle loro relazioni –, una totalità che può essere, certo, rappresentata, ma non certo vissuta, almeno nel senso cui si riferisce Henry.

Come, allora, diventa possibile affermare che «ogni esperienza dell'altro si compie in noi sotto forma di affetto»? Il tema viene ripreso e approfondito in un testo recente di Henry, *Incarnation*¹⁰, dove, paradossalmente, egli ci mostra che, nell'affetto, non c'è mai, né ci può essere, alcun accesso all'altro. Gli esempi che si possono rintracciare in quest'opera sono almeno due: l'esperienza del toccare e l'erotismo.

Quanto al primo caso, Henry – anche contro Merleau-Ponty – rifiuta l'oscillazione “toccare-essere toccati” riconducendo senz'altro il primo al secondo e il secondo ad un'autoaffezione della carne:

«lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main, devient une main touchée, elle garde en elle sa condition de chair originare, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, “touchée” par quoi que ce soit. Et la façon dont elle est touchée, impressionnée, n'a rien à voir avec la représentation naïve de ce phénomène sous la forme d'un contact objectif entre deux corps chosiques aussi incapables de «toucher» que d' “être touchés”»¹¹.

L'esperienza del toccare si risolve, pertanto, nella vita di una sola carne che sente se stessa:

8 M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, op. cit., p. 185.

9 *Ibidem*.

10 M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris 2000.

11 *Ibidem*, p. 230.

«Activité et passivité sont deux modalités phénoménologiques différentes et opposées, mais ce sont modalités d'une même chair [...]. Une chair qui s'éprouve»¹².

Lo stesso vale per la relazione erotica: essa, propriamente parlando, non è una relazione, in quanto si compie «*sur un plan d'immanence absolue, qu'elle a son site dans la vie*»¹³. Anche in questo caso, l'amante è rigettato in se stesso, e quello che prova è sempre e solo se stesso: qui «aucune expérience d'autrui n'est même concevable. Parce que la vie est un "éprouver soi-même", elle est chaque fois celle d'un Soi»¹⁴. Henry, a questo punto, non può fare altro che *ripetere* il gesto husserliano, sostituendo, però, all'intenzionalità la vita: non *percepisco*, o non mi rappresento, l'Altro come una cosa del mondo, ma lo *appresento* come vita¹⁵.

Il tentativo di Henry di piegare, o di oltrepassare la fenomenologia husserliana verso una ontologia vitalista di stampo biraniano¹⁶, finisce però con il mantenere uno dei tratti più problematici di Husserl, ossia la tentazione solipsista. Solipsismo che neppure il carattere "eccessivo" della vita come affettività riesce ad esorcizzare¹⁷. E come non è chiaro in che modo l'autoaffezione possa suggerire un essere affetto da altro, e quindi in che modo l'autoaffezione possa costituire il fondamento della rappresentazione, così dal *pathos* non si riesce mai a risalire al *pathos-con*.

A questo punto, Henry afferma – ed è la svolta volutamente teologica del suo discorso – che la possibilità dell'essere-con è data dalla comune appartenenza di tutte le vite singolari alla Vita assoluta, intesa come il *corpo mistico di Cristo*¹⁸. Anche qui resta, tuttavia, il problema di capire in che modo questa comune appartenenza possa rendere possibile una esperienza dell'altro ed un contatto con esso, in che modo possa scongiurare il pericolo di un monadismo che, infine, postula, più che una comunicazione, una *sincronia* tra ciò che accade in me e ciò che accade nell'altro¹⁹.

12 *Ibidem*, pp. 230-1.

13 *Ibidem*, p. 297.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, pp. 218-9.

16 A Maine de Biran è dedicata la prima opera di Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Puf, Paris 1965.

17 J.M. LONGNEAUX, *D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence*, op. cit., intravede la deriva solipsistica del discorso di Henry: «il n'y a de monde comme épreuve d'une extériorité ou d'un au-dehors réel ou même comme un autre-que-moi parce que je reste ancré dans l'épreuve de moi-même, sans possibilité aucune de m'évader de moi-même» (p. 317).

18 M. HENRY, *Incarnation*, op. cit., p. 356 e 357.

19 Sulla ipotesi leibniziana nel pensiero dello stesso Husserl ha insistito V. MORFINO, *Intersoggettività e transindividualità* in ID., *Il tempo della moltitudine*, Manifestolibri, Roma 2005.

3.

Il tentativo di Gilbert Simondon²⁰ si presenta come un drastico mutamento di paradigma rispetto a quanto trattato, in quanto, venendo meno il punto di partenza individualistico, viene mutato anche l'ambito problematico che ci consente di indagare sull'Altro e sulla relazione con l'Altro. Troviamo, in effetti, una interrogazione rivolta alla dinamica dell'individuazione a partire da quanto Simondon chiama *metastabilità*, intesa, in un certo senso, come stabilizzazione e localizzazione provvisoria dell'instabile – di quanto Bergson chiamava *mouvant* –, ciò per cui l'individuazione è sempre più che individuale e, anziché compiersi nell'individuo, coinvolge individuo e gruppo senza ipostatizzarli.

L'operazione di Simondon consiste nel legare la teoria delle emozioni a una teoria dei processi di individuazione non formale e mai definitiva, il che lo porta a concepire la costituzione dei gruppi e della società in termini di "comunità affettiva". L'affettività, d'altra parte, non viene concepita come prerogativa di un Sé, quanto come un composto di rappresentazioni ed azioni collettive:

«Se in qualche modo si può parlare dell'individualità di un gruppo, o di quella di un popolo, non è in virtù di una comunità di azione, troppo discontinua per costituire un solido fondamento, né in virtù di una identità di rappresentazioni coscienti, troppo vaste e continue per permettere di circoscrivere dei gruppi; i raggruppamenti collettivi si costituiscono piuttosto su temi affettivo-emotivi, composti di rappresentazione e azione [...]. Sono le istanze affettivo-emotive a far da base alla comunicazione intersoggettiva»²¹.

Il collettivo è, in quanto intreccio e trasmissione di rappresentazioni ed azioni, *evento* di individuazione che include in sé la relazionalità, anziché porla come un problema *successivo* all'indagine circa la costituzione dell'individuo. La relazione è *dentro* un processo di individuazione collettiva, anziché essere l'*incontro* tra individui già costituiti ed atomizzati.

È a partire da quanto c'è di preindividuale negli individui che la relazione diventa possibile. Il *meno-che-individuale* diventa – o meglio, è – *più-che-individuale*, attraversa gli individui perché non è contenibile in nessuno di essi. È l'*e-mozione*, intesa come «scambio tra il pre-individuale e l'individuato» che «prefigura la scoperta del collettivo»²².

«Il collettivo sorge a partire dalla carica di realtà preindividuale contenuta negli esseri individuati, non dall'incrocio tra una forma e una ma-

20 Cfr. GILBERT SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di Paolo Virno, Prefazione di Muriel Combes, Postfazione di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001.

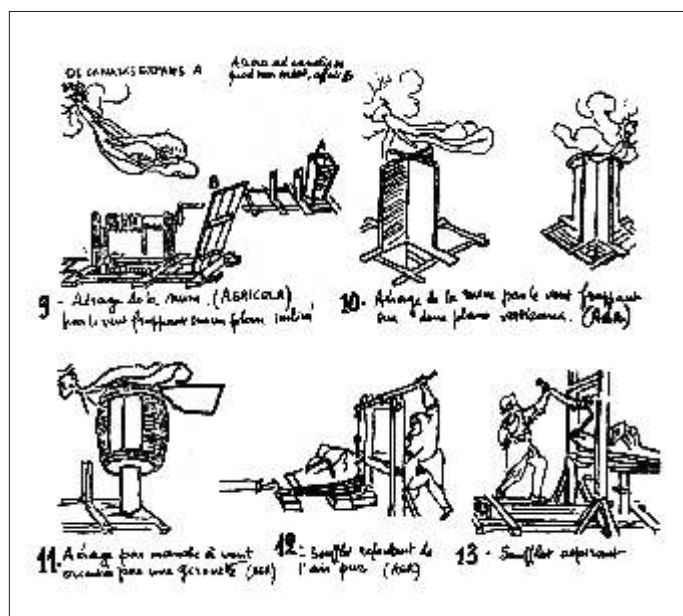
21 *Ibidem*, p. 89.

22 *Ibidem*, p. 169.

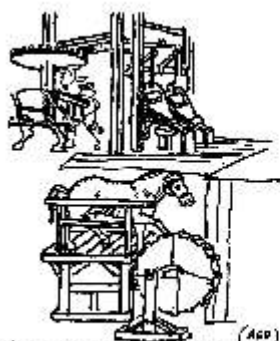
teria già esistenti. È l'individuazione del collettivo a costituire la relazione tra gli esseri individuati; non è la relazione che muove dagli esseri individuati, e fa leva sulla loro stessa individualità presa come termine, a fondare la relazione e a costituire il collettivo»²³.

Il ridimensionamento dell'individuo, posto in posizione subalterna ed intermedia rispetto ai processi molteplici di individuazione, porta al superamento dell'*'impasse* solipsista, ma può anche aprire delle prospettive per riconsiderare il legame sociale e il tema husserliano della *Paarung*, nonché quello dell'affettività, di cui Henry ha colto il carattere preindividuale, salvo poi intrappolarla e rinchiuderla in un Sé – altro e forse vero nome della *vita*, ipoteca individualistica da cui la sua pur ricca riflessione non è riuscita a liberarsi.

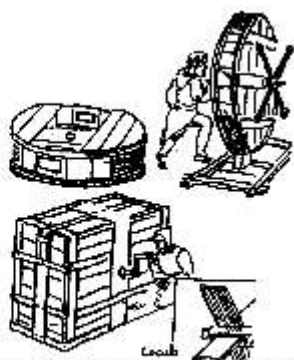
23 *Ibidem*, p. 168.



INEDITI



14- Scufflly actionis micrometricae (A60)



15- Vaukaton & ailek, w2 2 bras. (A60)

GIOVANNI CARROZZINI

Introduzione a

Entretien avec M. Jean Le Moyne et M. Gilbert Simondon
(30 avril 1971)

L'inedito che qui si pubblica consiste nella trascrizione dell'intervista radiofonica, trasmessa il 30 aprile 1971 dall'emittente francese *France Culture*, a Jean Le Moyne, consigliere speciale del Primo Ministro canadese e organizzatore, con John Hart, del primo *Colloque sur la Mécanologie* – tenutosi il 19 e 20 marzo dello stesso anno presso il *Centre culturel canadien*¹ – e a Gilbert Simondon, allora professore di filosofia presso l'Université Descartes - Paris V².

Nel corso della suddetta intervista, Le Moyne e Simondon rispondono alle incalzanti domande dell'intervistatore Georges Charbonnier, presentando i contenuti e le ragioni del *Colloque* e fornendo alcuni interessanti spunti di riflessione sulla tecnologia ed i suoi sviluppi, a partire dal-

1 Gli atti del colloquio vennero in seguito pubblicati con il titolo AA.Vv., *Actes du premier colloque «La Mécanologie» du 18-20 mars mars 1971 organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 2, Centre culturel canadien, Paris 1976. Si noti l'evidente discrasia che sussiste fra la data registrata negli atti e quella resa nota nel corso dell'intervista.

2 In quegli anni, e comunque a partire dal 1963, Simondon insegna psicologia all'UER, presso l'Université Paris-V, incarico che manterrà sino al 1984, data del suo pensionamento anticipato a causa della violenta sofferenza psichica che lo indusse appunto all'abbandono della sua attività di docente. Si precisa che Simondon partecipò al colloquio con una relazione dal titolo *L'invention dans les techniques*, la cui trascrizione è oggi reperibile nei succitati *Atti* del colloquio, alle pp. 41-66. Il suddetto saggio è stato peraltro ripubblicato in Gilbert Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean-Yves Chateau, Seuil, Paris 2005, pp. 230-72, corredato da una sommaria quanto efficace presentazione del curatore. Simondon partecipò in seguito al secondo *Colloque* sulla *Mécanologie*, i cui atti furono pubblicati con il seguente titolo: AA.Vv., *Actes du deuxième colloque «La Mécanologie» du 21-22 mars 1976, organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979. Simondon presentò, in quest'occasione, una relazione dal titolo *Le relais amplificateur*, pubblicata nel succitato volume alle pp. 135-43. Per la trad. it. del suddetto saggio, cfr. *infra*, pp. 29-42

la disamina critica del saggio di Jacques Lafitte dal titolo *Réflexions sur la science des machines*, apparso in Francia nel 1932 nei «Cahiers de la Nouvelle Journée» e rimasto quasi del tutto ignoto al pubblico francese³.

Il *Colloque* si ispira deliberatamente alle idee formulate da Lafitte nell'anzidetto saggio, giacché la stessa nozione di *mécanologie* fu elaborata propriamente da Lafitte, ingegnere e architetto francese, la cui produzione – sebbene ristretta e fin troppo specialistica – fu interamente tesa al reperimento dei caratteri propri di una possibile “scienza delle macchine”, concepita a sua volta come disciplina coerente e autonoma rispetto agli altri settori delle scienze naturali e applicate.

La *mécanologie* – precisa Lafitte – consiste infatti nella «science des machines», che si configura specificamente come

«science normative [qui] n'a d'autre but que l'étude et l'explication des différences qui s'observent entre les machines. Et, puisque science, ne s'attachant qu'au réel, elle ne peut avoir d'autres objets que les machines réellement existantes»⁴.

È ben vero, altresì, che il *corpus* di ricerche ed analisi che siffatta scienza comporterebbe, necessita al contempo di una graduale specializzazione nell'alveo proteiforme delle sue stesse disamine. Occorre pertanto, e sempre sulla scorta delle indicazioni fornite da Lafitte, distinguere, nella sfera della *mécanologie* generalmente definita, il settore delle indagini proprie dell'*art de construire les machines*, idest l'arte di *comprendere, realizzare e garantire il funzionamento delle macchine*, quello della *mécanographie*, ovvero la dimensione in cui si conducono *ricerche storiche, descrittive e classificatorie*, unanimemente orientate alla definizione o alle definizioni della macchina e dei suoi progressi storici e sociali ed infine quello della *mécanologie* propriamente detta, cioè di *quella scienza normativa* che si orienta all'individuazione delle *differenze morfologiche, strutturali, funzionali ed organizzative* presenti fra le diverse *classi* di macchine⁵. In questo contesto, si ritiene pure di un certo interesse fornire la definizione elaborata da Lafitte per specificare il senso proprio e circoscritto del concetto di *macchina*, secondo la prospettiva elaborata autonomamente dallo stesso Autore a partire dal 1911, data delle sue prime, incoative, disamine *meccanologiche*.

Lafitte definisce le macchine come

«un vaste ensemble de corps organisées, singulier par le nombre, le mode de création, le développement et la variété des individus qu'il

3 Il saggio di Jacques Lafitte, pubblicato sui «Cahiers de la Nouvelle Journée», tome 21, Librairie Bloud & Gay, Paris 1932, fu ripubblicato nel 1972, dalla storica casa editrice francese Vrin, con un *Préface* di Jacques Guillerme. Le cit. che seguiranno nella presente *Introduzione* sono tratte dalla prima edizione del saggio di Lafitte.

4 JACQUES LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., p. 32. La breve cit. precedente si trova a p. 27.

5 *Ibidem*, p. 34.

comprend, remarquable par le service que chacun d'eux rend à l'homme et d'autant plus digne de nos investigations qu'il est le fruit de notre constant effort de création»⁶.

Di conseguenza, è pure possibile, sempre secondo Lafitte, intendere le macchine alla stregua di un (naturale) *prolungamento dell'uomo* e del suo sforzo "adattativo" e creativo nei confronti del circostante. In tal senso, la macchina costituisce l'autentico "inveramento" di quella necessità, specificamente umana, di *trasformazione ed invenzione del mondo*, daché l'uomo non potrebbe definirsi diversamente se non come «*vertébré constructeur*, [...] [qui] transmet la vie dans sa progéniture [...] [et] dans ses oeuvres»⁷, che a loro volta divengono progressivamente l'attestazione più concreta del suo passaggio, della sua innegabile smania d'eternità, dell'ideale superamento dei limiti propri del suo stesso corpo e della sua stessa esistenza.

Denigrate e disconosciute dalla sfera della cultura ufficiale, le macchine operano alla stregua di *servi sciocchi* in vista del benessere ed del progresso dell'umanità, senza per questo richiedere alcuno sforzo di *comprensione* da parte dei loro stessi utenti. In qualità di ingegnere ed architetto, ed in tal senso di *uomo del "fare tecnico e tecnologico"*, Lafitte pretende al contrario uno sforzo collettivo – si direbbe quasi *ecumenico* – orientato all'elaborazione di una scienza, la *Mécanologie*, appunto, atta al definitivo sdoganamento delle macchine dall'asfittica sfera della mera utilità pratica e per conseguenza di una rinnovata coscienza critica nei confronti di queste attestazioni materiali del "potere" intellettuale e costruttivo dell'umano.

A parere di Lafitte, occorre in primo luogo che la *Mécanologie* si costituisca a partire da una meritoria operazione classificatrice, tesa al reperimento di un *criterio generale*, valido per la costruzione di una tassonomia delle macchine ed in seguito all'elaborazione di classi e sottoclassi di macchine. Il criterio prescelto da Lafitte consiste propriamente in quello *genealogico*, sebbene le *classi* e *sottoclassi* individuate dall'Autore in seno all'ideale *tabella delle macchine* rispondano soprattutto all'esigenza di fissare e chiarire le comuni proprietà *strutturali* delle macchine stesse. L'*universo delle macchine*, secondo la particolare ottica di Lafitte, si articolerebbe in tre *quadri teorico-pratici*, all'interno dei quali sarebbe possibile inserire e riconoscere tutte le macchine costruite dall'uomo nel corso della sua faticosa vicenda storica: a) le *macchine riflesse*, ovvero

«les machines [...] qui jouissent de la propriété remarquable de voir leur fonctionnement se modifier selon les indications, qu'elles perçoivent elles-mêmes, de variations déterminées dans certains de leurs rapports avec le milieu qui les entoure; qui doivent cette propriété à l'existence, dans leur organisation, d'organes différenciés [...] leur

6 *Ibidem*, p. 14.

7 *Ibidem*, p. 12.

permettant de percevoir ces variations et d'en transmettre les effets à leur système transformateur fondamental»⁸.

Si badi che, sebbene a prima vista si potrebbe credere che Lafitte faccia riferimento ai tanti *automi* che a partire dal XVIII secolo hanno popolato l'*universo delle macchine*, i dispositivi in esame non risultano in tutto e per tutto assimilabili alle semplici *machines automatiques*, se è vero, come è vero che, come puntualizza Lafitte, «certaines machines considérées de nos jours comme automatiques ne présentent pas les caractères réflexes tels que je les ai définis»⁹; b) le *macchine attive*, ovvero quelle macchine che si giovano dei flussi di energia provenienti dall'esterno, ma che non per questo risultano in grado di modificare-adattare il loro funzionamento sulla scorta degli stimoli provenienti dal circostante, sebbene risultino comunque in grado di trasformare e trasportare la suddetta energia; c) le *macchine passive*, *id est* quelle macchine che risultano refrattarie a stimoli provenienti dall'ambiente circostante, a meno che il loro progettista e costruttore non operi volontariamente trasformazioni strutturali tali da modificarne l'assetto ed il funzionamento (aggiungendovi, ad esempio, organi e sistemi d'organi che ne trasformino gli equilibri)¹⁰. In seno alla suddetta classe – ed in ciò consiste senz'ombra di dubbio la proposta più originale di Lafitte – rientrerebbero, a parere dell'Autore, anche le *opere architettoniche* d'ogni specie ed epoca, dacché anch'esse risultano dotate di complessi *strutturali* ed *operativo-funzionali* che concretano la soddisfazione, creativa e inventiva, del bisogno umano di adattamento all'ambiente.

Il saggio di Lafitte prosegue enucleando le possibili sotto-classi o *sotto-insiemi* della succitata classificazione ed individuando possibili rapporti fra *strutture ed organizzazioni sociali* e *generazioni di macchine*: in tal senso, una casa manifesta, ad esempio, la *concretizzazione* dell'autorità familiare, come la *macchina a vapore* ufficializza e manifesta una certa *autorità tecnomorfica* che ha trovato, all'epoca della Rivoluzione industriale, la sua prima e più autentica affermazione.

Lafitte conclude le sue riflessioni con un deliberato *gesto di speranza*, in altri termini con la pubblica ammissione di un'*utopia* – forse non così distante da quella che alcuni anni dopo ispirerà i teorici della *Cibernetica* – sulla scorta della quale la progressiva affermazione delle macchine, e più ancora di quelle *riflesse*, potrebbe indurre alla liberazione dell'uomo dal lavoro, a partire sempre e comunque da un faticoso percorso di conoscenza, comprensione e regolamentazione dei bisogni umani, in vista del perseguimento di un definitivo «*machinisme libérateur, agissant sur les facteurs de l'évolution mécanique*»¹¹.

8 *Ibidem*, p. 68.

9 *Ibidem*, p. 71.

10 Cfr. *ibidem*, pp. 68-70.

11 *Ibidem*, p. 121.

Senz'ombra di dubbio, la sezione dell'inedito che suscita il maggior interesse consiste in quella dedicata al confronto critico e ragionato fra le posizioni sostenute da Lafitte e le riflessioni veicolate da Simondon a partire dal 1958, data di pubblicazione della sua tesi di dottorato complementare dall'emblematico titolo *Du mode d'existence des objets techniques*¹².

Gilbert Simondon dichiara di aver conosciuto il saggio di Lafitte solo poco tempo prima della sua partecipazione al *Colloque* e di essere rimasto profondamente suggestionato dalla prossimità delle osservazioni sviluppate da Lafitte rispetto al suo specifico punto di vista sul medesimo oggetto di ricerca. Al contempo, il Nostro tiene a precisare che, sebbene risultino innegabili le numerose analogie prospettiche, questi conserva comunque una dichiarata distanza proprio dalle stesse premesse della ricerca di Lafitte. Si noti infatti che, mentre Lafitte intende procedere alla classificazione ed allo scandaglio delle *macchine* inventate dall'uomo nel corso dei secoli, Simondon orienta la sua personale indagine verso la comprensione delle dinamiche *generative* che retrostanno all'atto creativo degli *oggetti tecnici* propriamente detti. In tal senso, sebbene, come si è detto, Lafitte comprende nella sua disamina dell'*universo macchinale* anche *monumenti e opere architettoniche*, questi tralascia, o per lo meno circoscrive, l'esame storico-critico degli *utensili*, che al contrario risvegliano un interesse puntuale ed analitico nel complesso quadro teorico approntato da Simondon nel corso delle sue indagini filosofiche e scientifiche.

In tal senso, l'impiego del termine "*macchina*" per comprendere e classificare le numerose e proteiformi *creazioni tecniche* dell'uomo, risulterebbe – per lo meno a partire dallo specifico punto di vista di Simondon – al quanto riduttivo e settorializzante se è vero, come è vero, che queste ultime, in quanto *insiemi di corpi organizzati*, non potrebbero, per questa stessa ragione, comprendere quei numerosi utensili che pure popolano il *mondo* umano, configurandosi, secondo la definizione prodottane da Simondon – come *protesi percettive o motrici* della "strumentazione organica" dell'uomo. Per conseguenza, Simondon ritiene opportuno sostituire alla succitata definizione lafittiana di uomo come *vertebrato costruttore*, quella di *portatore di utensili*, ovvero *foriero di un arsenale di strumenti incoativi* e comunque incorporati nel suo stesso sistema fisiologico, che troverebbero *concreta e manifesta espressione* nonché *definitivo potenziamento* attraverso la costruzione e l'impiego dei tanti – e non meno fondamentali in vista del processo di adattamento creativo umano – utensili che l'uomo ha approntato sin dalla notte dei tempi.

La presente intervista offre peraltro un'interessante occasione di riflessione su quei processi, spesso del tutto irragionati e comunque sem-

12 GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958 (1969², 1989³).

pre incomprensibili, che hanno indotto, nel corso dei secoli, intellettuali di ogni estrazione e formazione culturale alla progressiva maturazione di un'ingiustificata acredine, non priva di certi slanci fanatici e "patologici", nei confronti dell'*universo delle macchine* e degli *oggetti tecnici* in generale.

In accordo con la lucida e sempre attuale ottica di matrice illuminista, che trovò nella grande impresa dell'*Encyclopédie* la sua espressione più alta, ci sentiamo dunque di condividere – con Lafitte e Simondon – quell'esigenza di ripensamento e *risementizzazione* critica e liberatrice dei rapporti fra *tecnica* e *cultura*, onde fronteggiare, da un lato i furori mortiferi di una certa tecnocrazia che ad oggi si traduce, in misura certo maggiore che in passato, nelle tante stragi operate dall'insano impiego delle armi belliche e da certe strategie di mercato, e dall'altro l'indifferenza incosciente o peggio la grossolana ignoranza dei tanti *tecnofobi* d'ogni specie e natura.

Si tratta piuttosto di ripensare le tecniche *con* l'uomo, concependo quest'ultime alla stregua di sforzi risolutivi di autentiche problematiche *umane troppo umane* ed al contempo come sfera autonoma di realizzazione umana, ambito di progressiva affermazione della millenaria e sostanziale *aspirazione all'eternità* che guida l'opera dei *mortali*.

Occorre pertanto affermare, credere e realizzare quell'idea e quel progetto che pure Lafitte ha tradotto in un'emblematica quanto icastica affermazione: «Sans homme, pas de machine; pas d'homme sans machine»¹³.

13 JACQUES LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., p. 119.

CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

21

JACQUES LAFITTE

Ingenieur et Architecte

RÉFLEXIONS
SUR LA
SCIENCE DES MACHINES

Supplément : P. ARCHAMBAULT, R. AIGRAIN,

J. SOULAIROL, G. RABEAU :

Les Idées et les Livres



LIBRAIRIE BLOUD & GAY - PARIS

Frontespizio della prima edizione del testo di Jacques La fitte
Réflexiones sur la science des machines (Bloud & Gay, Paris 1932).

Entretien avec
M. Jean Le Moyne et M. Gilbert Simondon
(30 avril 1971)

M. CHARBONNIER: Autour du micro sont réunis M. Jean Le Moyne, qui est adjoint-spécial au cabinet du Premier Ministre du Canada et M. le Professeur Gilbert Simondon, qui est professeur à l'Université René Descartes. Tous deux ont participé au Colloque qui vient de se tenir au Centre culturel canadien, le 19 et le 20 mars. Il s'agissait d'un colloque consacré à la Mécanologie, et qui était organisé par M. le Professeur Hart et précisément par M. Le Moyne. Je veux signaler tout de suite que M. Simondon est l'auteur d'un ouvrage dont le titre est *Du mode d'existence des objets techniques*, qui est édité par la maison Aubier. Je demanderais tout d'abord à M. Le Moyne, puisqu'il est organisateur du Colloque sur la Mécanologie, quel était le but de ce Colloque?

M. LE MOYNE: Le but du colloque était d'amener des esprits de différentes disciplines à réfléchir sur l'univers «machinique» ou la masse «machinique» ou la population des machines, comme on voudra, dans le dessein, encore lointain, d'en réaliser l'intégration culturelle.

Intervista a
Jean Le Moyne e Gilbert Simondon
(30 aprile 1971)

a cura di Giovanni Carrozzini

CHARBONNIER: Sono in diretta radiofonica con noi Jean Le Moyne, assistente speciale al gabinetto del Primo Ministro del Canada e il professore Gilbert Simondon, docente presso l'Université René Descartes. Entrambi hanno partecipato al Colloquio, tenutosi presso il Centre culturel canadien, il 19 e il 20 marzo scorso. Si è trattato di un colloquio interamente dedicato alla Meccanologia, organizzato dal professore Hart ed appunto dal signor Le Moyne¹. Desidero segnalare subito che il signor Simondon è autore di un'opera dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*², pubblicata dalla casa editrice Aubier. Chiederei immediatamente al signor Le Moyne, in qualità di organizzatore del Colloquio sulla Meccanologia, quale fosse lo scopo di questo colloquio?

LE MOYNE: Lo scopo del colloquio consisteva nell'indurre spiriti di differente formazione disciplinare a riflettere sull'universo "macchinale" o piuttosto sulla massa "macchinale", o per meglio dire sulla popolazione delle macchine, come si preferisce, con il proposito, ancora piuttosto remoto, di favorirne l'integrazione culturale.

1 Cfr. AA.VV., *Actes du premier colloque «La Mécanologie» du 18-20 mars mars 1971 organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 2, Centre culturel canadien, Paris 1976. Si noti che la data del colloquio registrata negli *Atti* non corrisponde esattamente a quella riportata nella presente intervista [NdC].

2 GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958 (1969², 1989³) [NdC].

M. CHARBONNIER: Et comment s'est présenté le congrès?

M. LE MOYNE: Le congrès s'est présenté dans un certain désordre, étant donné que les démarches en ce sens sont si rares; les deux principales démarches qui ont été faites dans le monde sont celles de deux français: Jacques Lafitte et Gilbert Simondon. Et tous... tous ceux qui s'intéressaient à la question, travaillaient plus ou moins isolément. Nous avons essayé de réunir des esprits qui pouvaient correspondre au moins par un certain intérêt philosophique envers la machine.

M. CHARBONNIER: Alors, je crois qu'il faut préciser tout de suite que lorsqu'on parle de Mécanologie, on se trouve en présence de notions qui sont à la fois récentes et qui tout de même ont une certaine ancienneté – nous allons y revenir – mais que de toute manière il s'agit d'une discipline qui n'est pas entièrement constituée et par conséquent c'est vraiment une recherche de pointe, une réflexion de pointe, dont il va être question.

Vous venez de citer le nom de Jacques Lafitte et vous avez devant vous, j'ai devant moi, un ouvrage de Jacques Lafitte, publié en 1932, dont le titre est *Réflexions sur la science des machines*. Cet ouvrage est rarissime: je crois que le votre est destiné à la Bibliothèque Nationale du Canada, le mien m'a été prêté, hélas, s'il est à peu près impossible de le trouver. Or, on ne dira jamais assez à quel point il s'agit d'un ouvrage tout à fait fondamental dans l'histoire de la pensée scientifique française, et ouvrage qui a été publié – je le répète – en 1932 et qui est passé à peu près complètement inaperçu.

M. LE MOYNE: Si... tellement inaperçu que j'apprenais il y a deux ans qu'à ce jour le colis contenant le livre de M. Lafitte qui avait été adressé à la Société des Ingénieurs n'y est pas encore ouvert. Lafitte est mort à peu près inconnu et on le connaissait dans un petit cercle qui se réunissait autour de la revue belge «Industrie», où il a publié jusqu'à 1966 trois ou quatre articles, dont l'un a été partiellement reproduit dans les «Cahiers Teilhard» de 1967, si je me souviens bien c'est le cinquième, dans lequel il pose la Mécanosphère, pareillement, si on peut dire, à la Noosphère de... de Teilhard.

CHARBONNIER: E come si è svolto il congresso?

LE MOYNE: Il congresso si è svolto piuttosto disordinatamente, dato che gli sviluppi in questo settore risultano ancora alquanto circoscritti e che gli unici progetti di ricerca realmente degni di nota sono stati intrapresi, a livello mondiale, esclusivamente da due francesi: Jacques Lafitte e Gilbert Simondon. Peraltro, tutti... tutti quelli che si interessavano alla questione lavoravano più o meno isolatamente; abbiamo pertanto provato a riunire quegli spiriti che, per certi versi, hanno dimostrato di condividere un qualche interesse filosofico nei confronti della macchina.

CHARBONNIER: Dunque, credo che occorra precisare sin da subito il fatto che, quando si discute di Meccanologia, ci si trova in presenza di nozioni che risultano piuttosto recenti, ma che pure posseggono un certo passato – vi torneremo in seguito – e che ad ogni modo si tratta comunque di una disciplina che non risulta ancora in tutto e per tutto compiuta e che di conseguenza costituisce una ricerca di punta, una riflessione di punta, di cui occorrerà occuparsi specificamente.

Lei ha appena citato il nome di Jacques Lafitte ed ha davanti a lei, io ho davanti a me, l'opera di Jacques Lafitte, pubblicata nel 1932, dal titolo *Réflexions sur la science des machines*³. Quest'opera è rarissima: credo che la sua copia sia destinata alla Biblioteca Nazionale del Canada, mentre la mia mi è stata prestata, giacché risulta a tutt'oggi quasi impossibile reperirla. Non si dirà mai abbastanza di quanto quest'opera costituisca senz'ombra di dubbio una tappa fondamentale per la storia del pensiero scientifico francese, opera che è stata pubblicata – mi ripeto – nel 1932 e che è passata quasi del tutto in sordina.

LE MOYNE: Sì, direi che è stata a tal punto ignorata che, personalmente, ho appreso da soli due anni che a tutt'oggi il pacco che conteneva il libro di Lafitte indirizzato alla Société des Ingénieurs, non è stato mai aperto. Lafitte è morto quasi del tutto sconosciuto; lo conosceva solo un ristretto circolo che si riuniva attorno alla rivista belga «Industrie» e sulla quale, sino al 1966, pubblicò tre o quattro articoli, dei quali uno è stato parzialmente ripubblicato nei «Cahiers Teilhard» del 1967 – se non erro si trattava del quinto numero – nel quale questi formula la nozione di Meccanosfera, alla stregua di quanto, potremmo dire, fece Teilhard, elaborando quella di... di Noosfera⁴.

3 JACQUES LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, «Cahiers de la Nouvelle Journée», tome 21, Librairie Bloud & Gay, Paris 1932, pp. 3-122. Il fascicolo è corredato dai *suppléments* di Paul Archambault, René Aigrain, Jean Souliairol e Gaston Rabau. Il testo di Lafitte è stato ripubblicato dalla casa editrice parigina Vrin nel 1972. La seconda edizione presenta un *Préface* di Jacques Guillerme. Le cit. che seguono sono tratte dalla prima ed. del testo [NdC].

4 Cfr. J. LAFITTE, *Teilhard de Chardin et le Machinisme*, n. 5, 1965, pp. 145-57. Secondo quanto riportato nella breve introduzione che precede il succitato articolo, quest'ultimo fu *interamente* pubblicato nel fascicolo del febbraio 1963 della rivista «Industrie». I «Cahiers de la Fondation Teilhard de Chardin» ripubblicano esclusivamente la *conclusione* dell'anzidetto contributo [NdC].

M. CHARBONNIER: Alors, ce livre, M. Simondon, vous n'en aviez pas connaissance lorsque vous avez publié le votre et vous n'en avez pris – si je comprends bien connaissance, que très peu de temps avant le Colloque. Alors quelle importance faut-il donner au livre de Lafitte et pourriez-vous – avant d'exposer vos propres travaux – tracer les grandes lignes de la pensée de Lafitte?

M. SIMONDON: Oui... tracer les grandes lignes de la pensée de Lafitte c'est dire d'abord que Lafitte veut classer, veut mettre en un ordre selon degrés de complexité, mais surtout selon l'ordre historique. C'est ainsi qu'il y a une espèce de lois de trois états ou de trois étapes de la machine chez Lafitte: les premières machines sont celles qui tiennent par simple construction, comme une route, un pont ou un édifice; ensuite viennent les machines constituées par les moteurs, au travers desquels se fait un échange, enfin viennent les machines du type de... ces machines que nous considérons aujourd'hui comme liées à l'électronique, mais qui ne le sont pas nécessairement, donc les machines à information, celles que Lafitte nommait «les machines réflexes». Sans doute était-il fortement impressionné par le fait que les moteurs peuvent être régulés par un mécanisme cybernétique – le mot de cybernétique n'est certes pas prononcé chez Lafitte, mais c'est très exactement l'idée...

M. CHARBONNIER: ...c'est la notion...

M. SIMONDON: ... oui, c'est l'idée du *feedback* qui est présente. À cela il ajoute les modes de transmission, enfin, qui sont les modes de transmission se faisant par des machines à information...

M. CHARBONNIER: Alors, je crois qu'il faut préciser, lorsqu'on parle de Mécanologie, l'angle sous lequel on examine les machines, ce en quoi, si on ne précise pas l'angle sous lequel l'examen est fait et particulièrement le point de vue de Lafitte, alors il peut y avoir des ambiguïtés dans la pensée du lecteur ou de l'auditeur...

CHARBONNIER: Dunque, questo libro, professor Simondon, lei non lo conosceva ai tempi della pubblicazione del suo testo e ne ha avuto cognizione solo qualche tempo prima che si tenesse il colloquio. Di conseguenza, quale importanza occorre attribuire al libro di Lafitte e potrebbe tracciare per grandi linee – prima di esporre le sue ricerche personali – i contenuti del pensiero di Lafitte?

SIMONDON: Sì... lei mi esorta a tracciare per grandi linee la riflessione di Lafitte. Si tratta in primo luogo di chiarire che Lafitte intende compiere un'operazione di classificazione, intende, cioè, istituire un ordine per gradi di complessità, ma soprattutto impiegare un ordine storico⁵. Di conseguenza, egli elabora una sorta di legge dei tre stati o delle tre tappe della macchina: le prime macchine sono quelle che scaturiscono semplicemente da un'operazione di costruzione, come nel caso di una strada, di un ponte o di un edificio; in seguito, vi sono le macchine dotate di un motore, attraverso cui si compie uno scambio e in terzo luogo vi sono le macchine del tipo di... quelle macchine che consideriamo a tutt'oggi connesse alla sfera dell'elettronica, ma che non lo sono necessariamente: in altri termini le macchine ad informazione, quelle che Lafitte definiva "macchine riflesse"⁶. Senza alcun dubbio, egli rimase fortemente suggestionato dal fatto che i motori potessero essere regolati da un meccanismo cibernetico – il termine "cibernetico" non appartiene naturalmente a Lafitte, ma si tratta propriamente dell'idea...

CHARBONNIER: ... della nozione...

SIMONDON: ... sì, l'idea di *feedback* è infatti presente. A ciò si aggiungano quelle modalità di trasmissione che in ultima analisi costituiscono propriamente le modalità di trasmissione delle macchine ad informazione...

CHARBONNIER: Dunque, credo che occorra precisare, quando si parla di Maccanologia, l'angolo prospettico a partire dal quale si esaminano le macchine, giacché, qualora non si precisasse ulteriormente l'angolo visuale a partire dal quale si conduce la suddetta disamina ed in particolare il punto di vista di Lafitte, potrebbero certo insorgere delle ambiguità nel pensiero del lettore o dell'uditore...

5 Scrive a tal proposito Lafitte: «[u]ne telle distribution généalogique, est réelle et générale, car, suivant l'ordre d'apparition des types, elle les comprends tous et rien que des types réellement existants» (JACQUES LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., p. 62) [NdC].

6 A tal proposito, cfr. in particolare J. LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., *Deuxième partie. Distributions et classifications des machines*, pp. 55-88, sezione nella quale l'Autore si dedica alla classificazione delle macchine sulla scorta dell'impiego di un criterio *storico-genealogico* che lo induce, al contempo, all'individuazione di tre classi principali di macchine, ordinate a partire dalla disamina puntuale delle loro componenti *strutturali*. Lafitte giunge pertanto a segnalare la presenza di *tre classi maggiori* di macchine, quelle *riflesse*, quelle *attive* e quelle *passive*, classi all'interno delle quali è pure possibile cogliere ulteriori *sottoinsiemi*. [NdC].

M. SIMONDON: Très certainement...

M. CHARBONNIER: De quelle manière Lafitte envisage-t-il les machines et qu'y a t'il de très neuf dans sa façon de les envisager?

M. SIMONDON: Ce qu'il y a de neuf... il y a plusieurs choses qui sont neuves, mais ce qu'il y a de neuf en premier lieu c'est de classer, parmi les machines, les maisons, les routes, les ponts et autres édifices qui ne bougent pas; de classer aussi parmi les machines les voies d'information qui permettent de réguler un moteur, car cela pourrait ne pas apparaître comme une nouvelle espèce de machine et Lafitte a détecté le fait que les lois de fonctionnement d'un régulateur ne sont pas les mêmes lois que celles d'un moteur. Il a compris aussi – et en cela il y a un véritable génie – que l'on peut traiter de l'équilibre des ponts ou de l'équilibre des voûtes comme si cela était articulé en quelque manière et qu'en somme les machines statiques sont des machines comme les autres et il n'est pas nécessaire que dans le public on appelle un objet «machine» pour qu'il soit véritablement une machine.

M. CHARBONNIER: Alors, nous sommes donc en présence, j'ai envie de dire, d'êtres organisés, produits par l'homme, qui n'appartiennent déjà plus à la nature, mais qui ne sont pas des êtres organisés au sens où nous sommes des êtres organisés, puisque en principe, jusqu'à présent, disons que les machines ne peuvent ni se développer ni se reproduire. Je dis bien «jusqu'à présent» car nous sommes précisément au seuil d'une époque où sans aucun doute *certaines* machines auront le pouvoir de se reproduire ou elles auront le pouvoir que l'homme leur aura donné, elles auront été programmées pour se reproduire. Nous ne sommes pas dans une terre... nous ne sommes pas dans le domaine de l'opération du Saint-Esprit, précisons-le très bien. Je crois que Lafitte

SIMONDON: Certamente...

CHARBONNIER: In che modo Lafitte si occupa delle macchine e in cosa consiste la novità della sua disamina?

SIMONDON: In cosa consiste la novità... bhe, per la verità ce ne sono diverse, ma ciò che senz'ombra di dubbio costituisce la novità di maggior rilievo, risiede nel fatto che, prima di ogni altra cosa, questi inserisce, nella classe delle macchine, le case, le strade, i ponti e numerosi altri edifici che non sono dotati della capacità di spostarsi⁷; si tratta peraltro di classificare, in seno all'insieme delle macchine, anche le vie di trasporto dell'informazione che consentono di regolare un motore, giacché queste ultime potrebbero non essere a prima vista classificate come macchine, mentre Lafitte le ha esaminate impiegando il medesimo criterio, sebbene non tutte le leggi di funzionamento di un regolatore corrispondano esattamente a quelle di un motore. Questi ha compreso – e in ciò risiede il suo genio – che ci si può occupare dell'equilibrio dei ponti o dell'equilibrio delle volte come se in altri termini ci si stesse occupando di vere e proprie macchine statiche, alla stregua cioè di una qualsiasi altra macchina, e che pertanto non occorre che, pubblicamente, si definisca un determinato oggetto nei termini di “macchina” affinché questo lo sia realmente.

CHARBONNIER: Ci troviamo pertanto in presenza, direi, di esseri organizzati, prodotti dall'uomo, che non appartengono più direttamente al regno della natura e che dunque non risultano organizzati nel modo in cui lo siamo noi, giacché, in linea di principio, possiamo affermare che, per il momento, le macchine non sono ancora in grado svilupparsi né di riprodursi da sole⁸. Dico volontariamente “per il momento”, giacché ci troviamo propriamente alle soglie di un'epoca in cui, senza alcun dubbio, *alcune* macchine avranno in seguito la possibilità di riprodursi o comunque acquisiranno il potere di farlo, perlomeno sulla scorta di quanto concederà loro l'uomo ed in definitiva risulteranno programmate allo scopo di riprodursi. Naturalmente non ci troviamo nell'ambito... non siamo propriamente in una sfera che implichi un qualche intervento divino, alla stregua di quello dello Spirito Santo, e questo occorre comunque precisarlo. Credo piuttosto che Lafitte pun-

7 Afferma infatti Lafitte, in apertura del suo saggio: «il est essentiel [...] de considérer enfin l'ensemble des corps organisés construits par l'homme, et d'aborder, par exemple, avec des méthodes générales identiques, l'étude des corps architecturaux comme celle des corps couramment considérés comme machines» (*ibidem*, p. 18) [NdC].

8 Quest'osservazione riprende manifestamente alcune notazioni contenute nel succitato testo di Lafitte. A tal proposito, il Nostro scrive infatti: «Si les corps organisés construits par nous diffèrent ainsi des corps bruts et sans vie qui se rencontrent dans la nature, ils diffèrent autrement, mais ils diffèrent aussi, des corps organisés vivants. [...] [i]ls n'ont pas, comme eux, l'essentielle propriété de pouvoir croître et se reproduire par leur activité propre et par effet de leur organisation» (*ibidem*, pp. 25-6). [NdC].

précise aussi qu'il faut faire très attention lorsque l'on classe les machines parce que on peut les classer des bien de façons. Il envisage de les classer selon leur poids, par exemple, selon leur volume, selon leur utilité et il écarte immédiatement le critère d'utilité qui ne l'intéresse absolument pas du tout. Et s'il a retenu un critère historique, c'est parce qu'il voulait avoir – si j'ai bien compris – un critère qui permette de considérer toutes les machines, l'ensemble même des machines et non pas des sous-ensembles.

M. SIMONDON: ... parfaitement...

M. CHARBONNIER: ... c'est ceci qui est fort important enfin c'est une des choses fort importantes à dire à propos de la pensée de Lafitte...

M. SIMONDON: Il y en aurait une autre, peut-être: c'est que cette classification est parallèle à une classification des types d'autorités ou des types de sociétés, car chaque type de machine est pour Lafitte lié à une forme d'exercice de l'autorité; par exemple la maison est liée à l'autorité familiale et au contraire on trouvera la machine à *feedback*, la machine réflexe liée à une autorité de type technocratique ou technologique – comment dit-il? je m'adresse à ce moment à M. Le Moynes, quel est le terme employé...

M. LE MOYNE: ... je ne me souviens plus de ce terme...

M. SIMONDON: ... c'est en tous cas un type de machine qui est différent, c'est un type d'autorité qui est différent pour chaque niveau de machine et c'est la société laborieuse et l'autorité laborieuse qui correspond au moteur: celle de l'industrie.

M. CHARBONNIER: Oui, actuellement disons que l'idée de centralisation est extrêmement... et de concentration de l'information est extrêmement présente. Si bien que lorsqu'on lit le livre de Lafitte et si on pense actuellement à nos machines à traiter l'information, que Lafitte ne connaissait pas – il avait connaissance des projets de Babbage, mais il

tualizzi che occorre fare molta attenzione quando si classificano le macchine, giacché le si può classificare in molti e diversi modi. Egli intende classificarle, per esempio, a seconda del loro peso, del loro volume, della loro utilità, scartando immediatamente il criterio dell'utilità, che non gli suscita alcun interesse⁹. Egli ha piuttosto impiegato un criterio storico, giacché intendeva – se ho ben capito – utilizzare un criterio che consentisse di considerare tutte le macchine, tutto l'insieme delle macchine, e non piuttosto, esclusivamente, i suoi sottoinsiemi.

SIMONDON: ... esattamente...

CHARBONNIER: Ritengo che sia questo l'aspetto più rilevante, nonché uno dei fattori più importanti di cui tenere conto quando si discute del pensiero di Lafitte...

SIMONDON: È ben vero che, forse, sussiste anche un ulteriore aspetto di cui occorre tener conto, ovvero sia quello per cui la classificazione delle macchine risulta parallela ad una certa classificazione delle tipologie di autorità o delle tipologie di società, giacché ciascun tipo di macchina risulta, secondo Lafitte, strettamente connesso ad una specifica forma di esercizio dell'autorità¹⁰; per esempio, la casa è strettamente connessa all'autorità familiare, mentre si noterà che la macchina a *feedback*, la macchina riflessa, scaturisce da un'autorità tecnocratica o tecnologica – come dice? mi rivolgo a tal proposito al signor Le Moyne: qual è il termine impiegato...?

LE MOYNE: ... non me ne ricordo...¹¹

SIMONDON: ...ad ogni modo si tratta di un tipo di macchina che risulta differente e di un tipo d'autorità che risulta del tutto differente a seconda della tipologia di macchina in questione; nello specifico, è la società del lavoro, l'autorità del lavoro che causa l'insorgenza del motore: si tratta cioè della società industriale.

CHARBONNIER: Sì, a tutt'oggi possiamo dire che l'idea di centralizzazione risulta estremamente... l'idea di concentrazione dell'informazione risulta estremamente presente. A tal punto che quando si legge il libro di Lafitte e si pensa ad una macchina ad informazione, che di certo Lafitte non poteva conoscere – sebbene conoscesse i progetti di

9 In apertura della *Deuxième partie* del suo saggio, Lafitte osserva infatti che «[d]ans les machines, le savant ne doit faire, entre les objets de ses recherches, aucune différence fondée sur leur plus ou moins grande utilité» (*ibidem*, p. 56) [NdC].

10 A tal proposito, cfr. J. LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., I. - *Structures mécaniques et structures sociales*, pp. 113-5 [NdC].

11 Il termine impiegato da Lafitte è *technomorphique* (*ibidem*, p. 114) [NdC].

n'avait pas connaissance évidemment de ce qu'actuellement IBM UNIVAC ou qu'Honeywell peuvent faire par définition, mais néanmoins son texte concerne aussi ces machines, il n'a pas vieilli d'un pouce, lorsqu'on veut les classer dans ce qu'il appelle machines réflexes.

M. SIMONDON: Et c'est la notion de réflexe qui permettait de caractériser complètement les machines à calculer?

M. CHARBONNIER: ... je ne pense pas... en effet, néanmoins les rattacher...

M. SIMONDON: ... on pourrait, puisque, disons, la cadre existe, en tant que machines réflexes le cadre existe et il suffirait de substituer à «machines réflexes» le terme «machines à information» pour conserver, pouvoir conserver entièrement la classification de Lafitte...

M. CHARBONNIER: En tous cas et de toute manière je crois qu'il faut vraiment insister sur un point. En ce moment nous parlons de Jacques Lafitte et nous rendons hommage à un très grand savant français, un des hommes dont la pensée [*sic*] ont été les plus importantes dans tous les courants du XX^e siècle et que les français ne connaissent pas du tout.

M. SIMONDON: ... ils le connaissent fort peu...

M. CHARBONNIER: ... un homme dont la pensée est pour nous ainsi importante que celle de Wiener, par exemple. Je n'hésiterais pas une seconde à le dire de toute manière... et il est venu... avant...

M. SIMONDON: Et il est difficile de classer les personnes, même dans le même ordre. La pensée de Norbert Wiener n'est pas tout à fait une pensée qui recoupe celle de Lafitte, mais très certainement Lafitte aurait pu, s'il l'avait voulu, avoir des adeptes. Il ne les a sans doute pas cherchés: c'était un écrivain solitaire et qui a médité et fait passer quelques articles dans peu de revues, il y a aussi des articles de Lafitte, mais...

Babbage¹², non poteva certo immaginare ciò che attualmente un IBM UNIVAC o che i Honeywell¹³ possono fare – si nota che il suo libro si occupa altresì di queste macchine, ed in tal senso non lo si può ritenere in alcun modo superato, se si intende classificare queste ultime nei termini di macchine riflesse.

SIMONDON: Ed è propriamente la nozione di riflesso che consentirebbe di caratterizzare in modo del tutto adeguato le macchine calcolatrici...

CHARBONNIER: ... non so... le si può davvero conciliare?...

SIMONDON: ... sì, lo si potrebbe fare, giacché possiamo affermare che esiste un quadro teorico in grado di classificarle; si tratta del quadro teorico delle macchine riflesse e pertanto sarebbe appena sufficiente sostituire a “macchine riflesse” il termine “macchine ad informazione” per conservare, per poter conservare in tutti i suoi aspetti la classificazione di Lafitte...

CHARBONNIER: Ad ogni modo ed in ogni caso credo che occorra insistere ulteriormente su un aspetto. Oggi stiamo discutendo di Jacques Lafitte, rendendo omaggio ad un grandissimo scienziato francese, uno di quegli uomini il cui pensiero è senza dubbio uno dei più rilevanti in seno a tutte le correnti del XX secolo e che ciononostante i francesi non conoscono affatto.

SIMONDON: ... o perlomeno lo conoscono molto poco...

CHARBONNIER: ... di un uomo il cui pensiero risulta tanto rilevante quanto lo è quello di Wiener, ad esempio. Non esiterei un solo istante ad affermarlo... sebbene Lafitte sia venuto... prima...

SIMONDON: È piuttosto difficile classificare gli uomini, anche quando condividono lo stesso ordine d'idee. Il pensiero di Norbert Wiener non è in alcun modo assimilabile a quello di Lafitte. Sebbene Lafitte avrebbe potuto avere degli allievi, credo che questi non li abbia affatto cercati: era uno scrittore solitario, che ha pubblicato pochi articoli in poche riviste e di fatto esistono alcuni articoli di Lafitte, ma...

12 I riferimenti a Charles Babbage (1791-1871) presenti nel testo di Lafitte sono numerosissimi. Fra le altre sezioni di cui si compone il testo, cfr. *ibidem*, p. 44. Come noto, a Charles Babbage si deve la progettazione e realizzazione (non priva di numerose difficoltà ed altrettanti fallimenti) di macchine differenziali ed analitiche, atte al calcolo. Le “macchine di Babbage” sono a tutt’oggi considerate, seppur con le dovute e non meno opportune differenze, le progenitrici degli attuali calcolatori. [NdC].

13 Sigla impiegata per indicare il primo *computer* commercializzato negli Stati Uniti d’America (*Universal Automatic Computer*), realizzato nel 1951, sulla scorta dei progetti di J. Persper Eckert e John Mauchly. La Honeywell è una delle maggiori multinazionali americane che opera nel settore dell’automazione e del servocollaboro [NdC].

M. CHARBONNIER: ... d'ailleurs...

M. SIMONDON: ... il n'a pas cherché à avoir un vaste public...

M. CHARBONNIER: ... d'ailleurs le texte dont nous parlons est publié dans les «Cahiers de la Nouvelle Journée»...

M. SIMONDON: Oui, c'est ça... mais il y a également un autre texte qui a été publié par Lafitte, plus tard que celui-ci et qui est une espèce d'«adieu» à l'humanité, une espèce de *testament spirituel* et qui repense ces idées-là en y ajoutant quelques idées relativement intéressantes sur... des idées plus *éthiques* et moins directement technologiques.

M. CHARBONNIER: Et alors, si je me rapporte à vos travaux personnels, quel est le *mode d'existence des objets techniques*?

M. SIMONDON: Eh, c'est un mode qui est variable selon la structure de l'objet d'une part, et variable d'autre part selon bien sûr la structure de la société dans laquelle il se trouve. J'ai mis, parmi les objets techniques, les outils car ils m'ont paru être une des premières formes de l'intermédiaire entre l'homme et le monde extérieur. Or, l'objet technique a généralement deux extrémités... c'est un médiateur entre deux extrémités, parfois une chaîne entre deux extrémités: l'un des bouts de la chaîne c'est quelque chose dans la nature et l'autre bout c'est la main humaine ou tout le corps humain qui en est harnaché. Ne serait-ce qu'une simple pince s'il fallait que je démonte ce microphone pour en extraire la bobine mobile, certainement je ne pourrais pas introduire mes doigts à l'intérieur du canal en matière plastique qui est très mince. Mais avec ce qu'on appelle une pince à longs becs je pourrais sans dommage retirer les différentes pièces les unes avec [sic] les autres, ici c'est un prolongement de la main mais avec des doigts plus effilés et qu'on fait fonctionner au moyen de la main elle-même. Ce sont, comme disait Norbert Wiener, des *prothèses*: il y a des prothèses d'action et il y a des prothèses de perception. Si je mets l'œil à un télescope c'est une prothèse de perception et la pince à longs becs – que nous avons tout à l'heure dite – est une prothèse d'action.

M. CHARBONNIER: On peut d'ailleurs généraliser la notion et on peut se demander dans quelle mesure la constitution d'un algorithme n'est pas la constitution d'une prothèse intellectuelle... je crois qu'on peut le dire...

CHARBONNIER: ... d'altra parte...

SIMONDON: ... credo che non desiderasse avere un vasto pubblico...

CHARBONNIER: ... d'altra parte, è pur vero che il testo di cui stiamo discutendo è stato pubblicato nei «Cahiers de la Nouvelle Journée»...

SIMONDON: Sì, è vero...ed è anche vero che esiste un altro testo pubblicato da Lafitte, qualche anno più tardi rispetto a quello di cui stiamo discutendo, e che costituisce una sorta di “addio” all'umanità, una sorta di *testamento spirituale*, teso a ripensare le idee di cui abbiamo discusso, aggiungendovi qualche altra idea, relativamente interessante...si tratta tuttavia di idee di carattere *etico*, ed in tal senso di un ordine non direttamente tecnologico.

CHARBONNIER: E dunque se mi dovessi riferire alle sue ricerche personali, in cosa consiste il *modo di esistenza degli oggetti tecnici*?

SIMONDON: Bhe, si tratta di un modo del tutto variabile, su un fronte, sulla scorta della struttura dell'oggetto e sull'altro, sulla base della struttura della società all'interno della quale viene impiegato. Ho inserito gli utensili nella sfera degli oggetti tecnici, giacché mi è sembrato che costituiscono una delle prime forme di intermediario fra l'uomo e il mondo esterno. Ora, è ben vero che l'oggetto tecnico consiste generalmente in due estremità... in altri termini si configura come mediatore fra due estremità, come una sorta di catena fra due estremità: uno dei due capi della catena consiste propriamente in un elemento naturale, mentre l'altro estremo corrisponde alla mano dell'uomo o piuttosto all'intero corpo umano che ne è equipaggiato. Se volessi smontare questo microfono, necessiterei semplicemente di una pinza per estrarre la bobina mobile penetrando nel canale di plastica, daché non mi risulterebbe così agevole farlo direttamente, poiché appunto il canale in questione è troppo stretto per le mie dita; ora, se impiegassi una semplice pinza a punte lunghe potrei estrarre tutti i pezzi senza alcun problema. In tal caso, la pinza si configura come un vero e proprio prolungamento della mano, dotato di dita più affusolate di quelle umane e che possiamo comunque sfruttare utilizzando le nostre mani. Si tratta cioè – come affermava Norbert Wiener – di *protesi*: esistono protesi per l'azione e protesi per la percezione. Se guardo in un telescopio sto evidentemente impiegando una protesi percettiva, mentre la pinza a punte lunghe – come abbiamo appena finito di osservare – costituisce una protesi per l'azione.

CHARBONNIER: In altri termini, è possibile, generalizzando questa nozione, domandarsi se la costituzione di un algoritmo non possa ugualmente considerarsi come una protesi intellettuale – personalmente, credo che lo si possa affermare...

M. SIMONDON: Ah oui! Mais avec une opération... il est moins passif, d'une certaine mesure, tandis que la simple pince avec laquelle un forgeron primitif tenait le fer chaud permettait à un homme de tenir de l'une de ses mains un objet qu'il n'aurait pas pu tenir d'autre manière – il faut qu'il y ait un être intermédiaire entre les deux – et de l'autre main le battre au moyen du marteau: avec deux outils, le même homme faisait tout ce qu'il fallait faire pour forger le fer. Voilà pourquoi j'ai pensé devoir mettre les outils parmi les objets techniques et aussi pour une autre raison, c'est que les outils posent des problèmes d'enchaînement déjà, ils sont surtout, aux deux extrémités, adaptés d'un côté à la main ou à l'homme, à l'organisme et de l'autre côté au monde extérieur mais en eux-mêmes ils ont une adaptation... il y a par exemple division entre le manche et le fer et cette division entre le manche et le fer, qui correspond à une bonne préhension et à une bonne percussion, pose des problèmes parce que l'emmanchement d'un outil peut se faire de différentes manières. On peut dire que c'est... selon l'ordre culturel que les manières d'emmanchement ont été découvertes ou bien c'est au contraire sous la contrainte du fonctionnement même de l'outil. Or, l'outil ne *fonctionne* pas à son emmanchement, il ne *fonctionne* pas plus que ne fonctionne la maison ou le pont ou la cathédrale... il ne bouge pas... et pour ceci traiter l'emmanchement d'un outil et sa résistance à l'usure comme un fonctionnement et l'étudier de cette manière, c'est suivre la méthode de Jacques Lafitte. Alors, je n'ai pas repris, à ramener, à titre tout à fait de machines les objets que sont les constructions mais la même analyse est appliquée aux outils.

M. CHARBONNIER: Mais les objets techniques ne comportent pas que des outils...

M. SIMONDON: Très certainement. Ceci constitue la base, à la fois historique et, s'il on peut dire, méthodologique. S'il on peut déjà traiter comme outil... comme machine – pardon! – un outil, si on en fait un objet technique, à plus forte raison ces assemblages d'outils que sont les machines où ces fonctionnements d'outils portés par d'autres organes, que sont les machines, seront des objets techniques. Et d'autre part, historiquement, il est probable que le corps humain a été porteur d'outils avant que ce ne soit les machines elles-mêmes qui soient por-

SIMONDON: Ah sì certo! Ma in questo caso occorre comunque aggiungerci un'ulteriore operazione – giacché, per certi versi, quest'ultimo risulta di gran lunga meno passivo rispetto ad una semplicissima pinza con la quale, ad esempio, un fabbro primitivo teneva il ferro caldo e che consentiva all'uomo di tenere con una delle due mani un oggetto che non avrebbe potuto tenere in alcun altro modo – e in tal senso occorre un intermediario fra i due elementi – mentre con l'altra mano gli consentiva di battere il ferro con un martello: impiegando due utensili, lo stesso uomo riusciva fare tutto ciò che occorreva fare per forgiare il ferro. Ecco per quale motivo ho pensato di dover inserire gli utensili nella sfera degli oggetti tecnici, oltre che per una ragione ulteriore, quella per cui gli utensili pongono dei veri e propri problemi di concatenazione e risultano adattati alle due estremità, su un fronte alla mano o all'uomo o all'organismo e sull'altro al mondo esterno, sebbene posseggano di per se stessi una specifica forma di adattamento... sussiste una certa differenza fra il manico ed il ferro e questa divisione tra il manico e il ferro deriva dalla qualità della prensione, da quella della percussione, elementi che a loro volta pongono dei veri e propri problemi, giacché l'immanicatura di un utensile può realizzarsi impiegando differenti modalità; in altri termini... è sulla scorta dell'ordine culturale che è stato possibile scoprire le differenti tipologie d'immanicatura possibili o che, in altri casi, sono scaturite direttamente dal funzionamento stesso dell'utensile. Ora, l'utensile non *funziona* per causa della sua immanicatura, alla stregua di come non *funzionino* una casa o un ponte o la cattedrale... giacché il funzionamento propriamente detto consiste nella loro possibilità di muoversi... ed il martello non si muove, appunto... pertanto occuparsi dell'immanicatura di un utensile e della sua resistenza all'usura nei termini di un vero e proprio *funzionamento*, occuparsene propriamente secondo questa prospettiva, significa condividere l'insegnamento di Jacques Lafitte. Nel corso della mia disamina, non ho ripreso volontariamente il termine "macchina" per definire l'insieme degli oggetti che necessitano di una qualche costruzione, sebbene abbia svolto la stessa analisi di Lafitte per occuparmi specificamente degli utensili.

CHARBONNIER: In realtà, gli oggetti tecnici non sono null'altro se non degli utensili...

SIMONDON: Certamente. Ma si tratta solo di un primo aspetto, tanto storico quanto, potremmo dire, metodologico. Si potrebbe cioè trattare alla stregua di utensili... alla stregua di macchina – scusate! – un qualsiasi utensile se lì si intende specificamente nei termini di oggetto tecnico. A maggior ragione, quegli insiemi di utensili di cui consistono propriamente le macchine e che a loro volta consentono il funzionamento di utensili sulla scorta del funzionamento di ulteriori organi, che sono appunto le macchine, saranno più propriamente definibili come oggetti tecnici. E d'altra parte, storicamente, è possibile che il corpo umano contenesse di per sé un gran numero di utensili prima

teuses des outils. On arrive très facilement à une machine-outil en substituant, comme porteur, au corps humain une sorte de piédestal avec une partie tournante qui est pourvue d'un foret. D'un côté nous avons la version simple-outil qui est l'objet dit tarière, taret, enfin tous les objets de type primitif qui permettent de forer un trou dans du bois ou de la pierre et qui sont portés directement par l'homme ou par un archet, qui seront actionnés par moyen d'un archet tenu par l'opérateur, de l'autre côté nous avons ensuite les perceuses, les différents types de perceuses sensibles etc... il est très important de voir qu'on passe de l'outil à la machine en créant simplement un *tertium quid* qui est comme un corps et comme un moteur car le corps humain a en lui de quoi être à la fois un support et un moteur. Il donne de l'énergie et il tient; la machine-outil a un moteur où elle est liée par un courant, d'autre part elle tient son outil.

M. CHARBONNIER: Et alors beaucoup d'autres machines doivent être considérées: il y a des machines qui – je cite au hasard – qui transportent de l'énergie, des machines qui transforment de l'énergie d'une forme dans une autre, il y a des machines qui manipulent l'information, enfin il y a d'innombrables types de machines – comment les classez vous? –, et je me demande si à notre époque – c'est une question subsidiaire – nous n'allons pas être amenés à étendre encore la notion de machine jusqu'à peut-être retrouver cette espèce d'immobilité qu'interrogeait Lafitte lorsqu'il considérait l'architecture. Je me demande dans quelle mesure un certain nombre de produits finis ne pourrait pas être considérés eux-aussi comme des machines dans toute la mesure où il en est fait un usage quelconque; à la limite tout objet que je regarde et que j'examine, tout ce qui va servir de support à mon attention va être un objet technique si je l'envisage d'une certaine manière, si je l'envisage d'une manière technique, si je l'envisage d'une manière scientifique il va être, il va rentrer dans la catégorie des machines sans tellement d'extension de la pensée et je peux encore proposer d'autres exemples: cette fameuse boîte à «ne rien faire» que les Américains fabriquaient, vais-je dire que c'est une machine ou pas?

M. SIMONDON: Ce sont des problèmes ardues et qui font appel à l'imagination, éventuellement à l'anticipation et pas seulement à une faculté de classement rationnel. Mais si on se voulait s'en tenir à une faculté de classement tout à fait rationnelle et volontairement limitée, on pourrait déjà répondre amplement à votre première question. Il est bien certain que la machine à percer, la perceuse à moteur, la perceuse sensible ce n'est que le *début* des machines; mais si on voulait aller plus

ancora che le macchine lo fossero a loro volta e che in altri termini si costituissero come portatrici di utensili. Si giunge così a considerare come portatrice d'utensili la macchina-utensile, sostituendo al corpo umano una sorta di piedistallo con una parte mobile dotata di una punta. Esiste infatti un utensile elementare che si definisce trivella, o trivellatrice e che consente propriamente a qualsiasi oggetto primitivo di forare il legno o la pietra: sono oggetti costruiti direttamente dall'uomo o comunque attraverso l'impiego di una canna, di una canna tenuta dall'utente; peraltro, su un altro fronte, esistono i trapani propriamente detti, differenti tipi di trapani sensibili; occorre pertanto... occorre pure notare come si passi alla macchina propriamente detta creando un semplice *tertium quid* che risulta del tutto assimilabile ad un corpo o ad un motore, e che dunque può fungere da corpo o da motore o piuttosto da supporto e da motore fornendo dell'energia o conservandola; la macchina utensile possiede un motore cui è connessa sulla scorta di una certa corrente – ad ogni modo, la macchina possiede già di per sé il proprio utensile.

CHARBONNIER: Occorre dunque considerare molte altre macchine: ci sono macchine che – cito a caso – trasportano energia, macchine che trasformano energia da una forma in un'altra, ci sono macchine che gestiscono l'informazione: in ultima analisi, ci sono innumerevoli tipologie di macchine, perlomeno sulla scorta della sua personale classificazione. Mi domando pertanto, ed è questa certo una questione sussidiaria, se non finiremo per estendere ulteriormente la nozione di macchina sino ad operare una sorta di recupero di quella forma di immobilità che interrogava già Lafitte quando questi analizzava l'architettura. Mi domando cioè in che misura un certo numero di prodotti finiti non potrebbero essere ugualmente considerati come macchine, dacché se ne fa comunque un certo uso; pertanto, qualsiasi oggetto, tutto ciò che posso impiegare come supporto per la mia attenzione, potrebbe essere concepito come oggetto tecnico; se mi ci rapporto secondo una prospettiva tecnica, secondo un punto di vista scientifico, quest'ultimo può essere, infatti, può rientrare a pieno titolo, nella categoria delle macchine, senza necessariamente implicare un ulteriore sforzo di riflessione. A tal proposito, potrei proporre esempi ulteriori: la famosa scatola "inutile" che gli americani fabbricano potrebbe essere intesa nei termini di una macchina o no?

SIMONDON: Certo, si tratta di problemi ardui e che pure necessitano di uno sforzo immaginativo, o che perlomeno implicano una sorta di anticipazione e che di conseguenza non derivano direttamente dall'impiego della sola facoltà razionale di classificazione. Tuttavia, qualora ci si volesse attenere strettamente alla sola facoltà di classificazione razionale, volontariamente limitata, si potrebbe comunque rispondere in modo soddisfacente alla sua prima domanda: è certo che la macchina perforatrice costituisce meramente un'espressione incoativa delle macchine propriamente dette; ma se si volesse proseguire su

loin, on pourrait trouver en suite tout ce qui entre dans la catégorie des moteurs ou des systèmes de transmission de l'énergie entre un point où l'énergie est fabriquée, un point où elle est utilisée. Nous aurions là en particulier la longue histoire de la machine à vapeur, la longue histoire de la *génération* de la machine à vapeur et des générations successives des machines à vapeur, des pompes qui les ont précédés – Newcomen par exemple – et nous aurions *après* l'histoire des moteurs à combustion interne.

M. CHARBONNIER: Et notons une petite remarque au passage que fait Lafitte d'ailleurs...

M. SIMONDON: Oui...

M. CHARBONNIER: ... la forme du corps humain n'est pas tellement absente de la machine à vapeur; si je considère les chemins de fer, l'écartement du rail n'est pas pris par hasard: quand on trace des rails on conserve un petit peu les dimensions de la voiture à cheval, l'écartement déroule la voiture à cheval et cet écartement n'est pas choisi lui-même par hasard, il est en rapport avec la forme du cheval et avec la forme de l'homme...

M. SIMONDON: Sans aucun doute...

M. CHARBONNIER: C'est dans ce sens justement que l'on peut dire ce qui a été dit, que devant toutes machines à vapeur court un cheval.

M. LE MOYNE: Et finalement l'hérédité dont parlait Lafitte, donc, pour les machines et dont l'homme s'émerveille encore

M. CHARBONNIER: ... c'est de l'anthropomorphisme! Et cet anthropo-

questo percorso, si potrebbero altresì reperire una serie di elementi agevolmente inseribili nella categoria dei motori o dei sistemi di trasmissione dell'energia, sino al punto in cui l'energia viene fabbricata, al punto in cui viene impiegata. Questo taglio prospettico può essere adottato per occuparsi della lunga storia della macchina vapore, della lunga storia della generazione della macchina a vapore e delle generazioni successive della macchina vapore, delle pompe che le hanno precedute – Newcomen¹⁴ ad esempio – ed in seguito ci potremmo occupare della storia dei motori a combustione interna.

CHARBONNIER: Occorre dunque sollevare un ulteriore rilievo relativo ad alcune osservazioni compiute da Lafitte...

SIMONDON: Ah sì...

CHARBONNIER: ... la forma del corpo umano non risulta del tutto assente nella macchina a vapore; se si considerano i binari, la distanza fra i binari non viene assegnata casualmente quando li si traccia, giacché, per certi versi, si conserva comunque la dimensione del carro trainato dal cavallo, ovvero la distanza che consentiva al carro di procedere, ed a sua volta questa distanza non veniva assegnata casualmente, poiché la si rapportava comunque alla forma del cavallo e alla forma dell'uomo...

SIMONDON: Non ci sono dubbi...

CHARBONNIER: In tal senso si potrebbe affermare ulteriormente quello che spesso si sostiene, ovvero che davanti ad ogni macchina a vapore corra un cavallo¹⁵.

LE MOYNE: Ed in ultima analisi si tratta appunto di quell'eredità delle macchine di cui parlava Lafitte e che, a tutt'oggi, continua a suscitare un certo stupore...

CHARBONNIER: ... si tratta dell'antropomorfismo!¹⁶ E questo antropo-

14 La macchina realizzata da Thomas Newcomen fu impiegata per la prima volta in Inghilterra nel 1705. Consisteva propriamente in una pompa a pistone, il cui funzionamento veniva azionato da un motore a vapore a condensazione interna [NdC].

15 Anche in questo caso, Charbonnier cita indirettamente il testo di Lafitte, se è vero, come è vero che il Nostro giunge ad affermare: «Wells dit excellement qu'un fantôme de cheval court toujours devant nos locomotives modernes» (*ibidem*, p. 65) [NdC].

16 L'antropomorfismo costituisce un aspetto rilevante nei processi che presiedono alla realizzazione delle macchine; i rilievi condotti da Charbonnier s'ispirano direttamente ad alcuni emblematici brani del testo di Lafitte, quale, fra gli altri, il seguente: «Les classifications en machines opératoires, transformatrices, motrices, etc., si bien marquées du caractère anthropomorphique, sont fort anciennes et fort nombreuses. Elles sont encore fort en usage, dans l'époque contemporaine, par les commodités qu'elles offrent au commerçant» (*ibidem*, p. 51) [NdC].

morphisme nous allons peut-être le voir disparaître quand nous nous rapprocherons des machines à traiter l'information et en même temps nous allons voir qu'un grand nombre de spécialistes de la physiologie, par exemple, ou des biologistes vont être obligés de refaire de l'anthropomorphisme, vont ajouter de l'anthropomorphisme et vont se demander s'il existe des analogies entre le fonctionnement de la machine à traiter l'information et le fonctionnement du cerveau. Et quand ils parlent d'intelligence artificielle ils remettent cet anthropomorphisme qu'on avait essayé de chasser... est-ce que vous diriez cela?

M. SIMONDON: Je le dirais, mais... je voudrais achever de répondre à la première question en disant qu'après les moteurs, on trouve tout le groupe des machines électriques qui ne sont pas nécessairement réversibles, c'est-à-dire que la machine peut être définie d'abord comme ce qui est réversible, ce qui est le lieu des processus réversibles, c'est la plus simple machine, par exemple la poulie: on peut même aller de cette manière jusqu'au moteur, puisque le maximum... le maximum de rendement théorique d'un moteur c'est son état d'immobilité, son état d'équilibre entre la poussée de la vapeur et la résistance opposée par l'arbre de sortie. Quand on s'évade des machines réversibles alors on arrive aux machines irréversibles qui sont des machines à information. Le premier téléphone de Bell était une toute petite machine, en ce sens que... il n'y avait pas un écouteur et un microphone, il y avait une plaque vibrant devant un électroaimant polarisé, et cela pouvait servir indifféremment de microphone ou d'écouteur. À chaque bout de la ligne il y avait un seul appareil: cet appareil c'était une très petite machine. Le microphone de Hugues, au contraire, est devenu une véritable triode: on a ajouté une pile, c'est un amplificateur, il y a une lame vibrante, un bouton de carbone, les variations d'appui de la lame vibrante sur le bouton de carbone se traduisent en modulation, en intensité du courant fourni par la pile. Ensuite vient un transformateur-adaptateur d'impédance et le courant est envoyé sous forme de courant alternatif dans la ligne, qui alors peut devenir prodigieusement plus long que avec le premier téléphone de Bell. Et le dernier point de votre question que vous aviez posée tout à l'heure, c'était cette immobilité, cette quasi-immobilité, ce caractère statique des

morfismo lo stiamo vedendo scomparire gradualmente nel caso di quelle macchine che trasportano l'informazione; al contempo, alcuni esperti di fisiologia, per esempio, o alcuni biologi sembrano obbligati a occuparsi nuovamente dell'antropomorfismo, inserendo l'antropomorfismo nelle loro ricerche e domandandosi se sussistano pure delle analogie fra il funzionamento della macchina che trasporta l'informazione ed il funzionamento del cervello. E quando si parla di intelligenza artificiale questo antropomorfismo ricompare ulteriormente, nonostante si sia cercato di farne a meno in ogni modo... che ne pensa?

SIMONDON: Si potrei parlarne, ma... innanzitutto, vorrei rispondere alla vostra prima domanda dicendo che oltre ai motori, vi è tutto quel gruppo di macchine elettriche che non risultano necessariamente reversibili, ovvero che la macchina può essere definita in primo luogo come qualcosa di reversibile, come sede di processi reversibili, come nel caso della macchina più elementare, ad esempio la semplice puleggia: si può procedere in tal senso sino a giungere alla definizione del motore, giacché il massimo... il massimo rendimento teorico di un motore risiede nel suo stato di immobilità, nel suo stato di equilibrio tra la pressione del vapore e la resistenza oppostagli dall'albero d'uscita. Quando si cessa di occuparsi delle macchine reversibili, si passa a trattare di quelle irreversibili, che sono propriamente le macchine ad informazione. Il primo telefono di Bell era semplicemente una macchinetta che non possedeva un vero e proprio ricevitore ed un microfono, quanto piuttosto una placca che vibrava davanti ad una elettrocalamita, che poteva essere impiegata indifferentemente tanto come microfono quanto come ricevitore. A ciascun capo della linea vi era pertanto uno ed un solo apparecchio: quest'apparecchio era a sua volta un'ulteriore macchinetta. Il microfono di Hugues consiste, al contrario, in un vero e proprio triodo: si è infatti aggiunta una pila, che costituisce propriamente un amplificatore, vi è una lama vibrante, un bottone di carbone, e le variazioni d'appoggio della lama vibrante sul bottone di carbone si traducono in modulazione, in intensità di corrente fornita dalla pila. In seguito, è giunto un trasformatore-adattatore d'impedenza e la corrente viene inviata sotto forma di corrente alternata all'interno della linea, che può pertanto prodigiosamente procedere molto più lontano di quanto non facesse il primo telefono di Bell¹⁷. L'ultimo punto della sua domanda – quella che avete appena posto – concerne l'immobilità, la quasi-immobilità, il carattere

17 Alexander Graham Bell (1847-1922) depositò in America il suo brevetto nel 1876. Il telefono di Bell, di tipo magnetico, non necessitava di alcuna alimentazione esterna, quanto piuttosto sulla vibrazione di una lamina su una bobina, avvolta attorno ad un magnete permanente. Il sistema così articolato induce una corrente d'alimentazione. A circa un anno dall'invenzione del telefono di Bell, che tuttavia trovò storicamente un impiego esiguo e finì ben presto per essere abbandonato, risale la realizzazione del telefono di Hugues, che introducendo il principio del "microfono" a carbone, allentò e rese più labili i contatti ottenuti fra due sbarrette di carbone, evadendo dall'utilizzo, di certo meno elastico, del principio della pressione [NdC].

machines vers lesquelles on tendait, ou tout du même, des produits vers lesquels on tendait, mais même sans aller jusqu'au produit, les machines sont statiques – celles qu'on produit actuellement: un tube électronique est statique, un circuit intégré est statique, ils fonctionnent statiquement.

M. CHARBONNIER: C'est bien pourquoi j'arrive à me poser la question du produit fini. C'est par le canal de cet aspect statique qu'on arrive à se poser la question...

M. SIMONDON: Oui...

M. CHARBONNIER: ... et je crois qu'on ne peut pas ne pas se la poser, au moins à notre époque...

M. SIMONDON: On doit se la poser, mais c'est une question d'ordre de grandeur. C'est une question d'ordre de grandeur parce qu'en fait le statique enveloppe du cinématique, enveloppe des déplacements d'énergie interne. Et si... si l'on regarde bien un circuit intégré on ne voit rien. Pourtant il y a des différences de courants, des variations de résistance, il y a des charges et des décharges du condensateur, là, à l'intérieur de ces circuits intégrés.

M. CHARBONNIER: Alors, quelles ont été les conclusions du Colloque?

M. LE MOYNE: Nous en sommes venus à la conclusion qu'il importe extrêmement de réfléchir sur le contenu du concept de Mécanologie, qui est trop étendu d'une part et trop restreint de l'autre. Trop étendu parce que il atteint, il franchit ce que nous concevons comme machine, nous allons vers l'objet technique le plus élémentaire ou nous allons vers la pure intelligence artificielle. Alors, il s'agit de le restreindre un peu pour pouvoir réfléchir sur son contenu. Le contenu majeur...

M. CHARBONNIER: ... ça devient une philosophie de la création humaine!

M. LE MOYNE: ... de, de ?

M. CHARBONNIER: De la création humaine!

M. LE MOYNE: Oui, oui!

M. CHARBONNIER: Si? Aux limites, n'est-ce pas? ça devient une philosophie, je le dirais bien, de l'ensemble de la création humaine!

M. LE MOYNE: Oui. Mais quand même, on peut faire porter notre attention sur une masse cinématique d'abord...

statico delle macchine ed al contempo il prodotto; ma senza per questo giungere a considerare necessariamente il prodotto, anche le macchine sono statiche – come nel caso di quelle che si producono oggi: un tubo elettronico è statico, un circuito integrato è statico, giacché appunto funzionano staticamente.

CHARBONNIER: Ed è proprio per questa ragione, a partire dalla considerazione di questo aspetto statico, che si giunge a porsi la questione...

SIMONDON: Sì...

CHARBONNIER: ... e credo che non ci si possa non porre la questione, perlomeno nella nostra epoca...

SIMONDON: Sì, bisogna porsela, ma si tratta comunque di una domanda relativa all'ordine di grandezza considerato. È una domanda di ordine di grandezza perché in realtà la statica include la cinematica ed include anche gli spostamenti dell'energia interna. Per quanto attentamente si potrà osservare un circuito integrato non si riuscirà comunque a notare nulla di particolare. Ciononostante, vi sono al suo interno differenze di corrente, variazioni di resistenza, carichi e scarichi del condensatore, fenomeni, questi, che si verificano tutti all'interno dei suddetti circuiti integrati.

CHARBONNIER: In definitiva, quali sono state le conclusioni del colloquio?

LE MOYNE: Siamo arrivati alla conclusione che risulta senz'ombra di dubbio di un certo interesse riflettere sul contenuto del concetto di Meccanologia, che a sua volta risulta essere per un verso troppo vasto e per un altro troppo limitato. Troppo vasto, giacché consiste e supera ciò che definiamo macchina, dall'oggetto tecnico più elementare sino alla pura intelligenza artificiale. Occorre pertanto restringere il campo d'indagine per riflettere attentamente. E il contenuto principale...

CHARBONNIER: ... diventa, dunque, una vera e propria filosofia della creazione umana!

LE MOYNE: ... della? della?

CHARBONNIER: ... della creazione umana!

LE MOYNE: Sì, sì...

CHARBONNIER: Sì, eh? al limite della filosofia, vero? È una filosofia, direi, dell'insieme della creazione umana!

LE MOYNE: Sì. Ma allo stesso tempo occorre concentrarsi in primo luogo sulla massa cinematica ...

M. CHARBONNIER: Naturellement!

M. LE MOYNE: Pour des raisons de méthodologie, comme disait M. Simondon au sujet de l'outil, et aussi pour une raison d'ordre culturel, parce que ces choses-là qui sont en train de devenir secondaires ont vu une très grande valeur d'esprit. Ils sont, tôt ou tard, de l'intelligence projetée qui fonctionne *ad extra*, en dehors, alors c'est un bien que nous voulons récupérer, un peu comme si on découvrait Phidias aujourd'hui ou le Parthénon – vous avez écouté? – il faudrait étudier ça un peu, parce que c'est *nous*, ça... c'était *nous*, alors, demain pour la machine à vapeur et les anciens moteurs et tout ça, toutes ces choses qui risquent dans peu de temps de devenir secondaire, il faut en faire la récupération culturelle. Maintenant, nous nous sommes rendu compte que le concept de Mécanologie s'inscrivait dans... comme un province... dans le concept plus universel de technologie, mais nous voulons laisser cela à des colloques ultérieurs, qui nous... autrement... nous essaierions de couvrir trop de terrain, éventuellement. Alors, il importe que je pense de s'en tenir avec assez de rigueur à ce que nous avons appelé machines cinématiques, machines qui remuent, qui gesticulent, en tenant compte un peu des franges mais il va falloir une quête assez approfondie du centre. Alors, en suite notre conclusion c'est que il valait la peine de poser le problème et il vaut la peine de poursuivre et d'avoir d'autres colloques et de se consulter...

M. CHARBONNIER: J'allais vous poser la question...

M. LE MOYNE: ... oui... dans deux ans, et peut-être, dans un an...

M. CHARBONNIER: Qui se tiendrait où?

M. LE MOYNE: Nous ne savons pas encore, peut-être en Allemagne, étant donné le grand intérêt des Allemands pour les machines et la technique et il y a peut-être là une pensée qu'il faudra aller chercher et nous pensons peut-être ou de venir encore en France, tout dépendra des circonstances, et en Angleterre, mais, chose curieuse, c'est en Europe quand même est particulièrement en France qu'il y a les réflexions les plus avancées, les plus profondes, avec Lafitte et Simondon, ont été faites. Alors que la France n'était quand même pas au point de vue qui nous occupe, celui de la Révolution industrielle, le pays le plus avancé. Mais c'était quand même le pays le plus aigu quant à l'esprit, le plus pénétrant...

CHARBONNIER: Naturalmente!

LE MOYNE: Per una ragione metodologica, come diceva giustamente Simondon in merito agli utensili, ma anche per una ragione di ordine culturale, giacché questi argomenti rischiano di risultare secondari, sebbene possiedano un notevole valore spirituale. Prima o poi, passeranno un'intelligenza programmata, che funzioni in modo supplementare, ed è proprio per questa ragione che intendiamo riscoprirli, così come oggi si sta riscoprendo Fidia o il Partenone – avete sentito? – bisogna occuparsene attentamente, perché, in ultima analisi, si tratta di *noi*, saremo *noi* nel futuro; bisogna dedicare una certa attenzione alla macchina a vapore e ai vecchi motori, a tutte quelle cose che rischiano in poco tempo di diventare obsolete e per le quali occorre operare un certo recupero culturale. Ora, ci siamo resi conto che il concetto di Meccanologia si iscrive nella... come una sorta di provincia... nel concetto universale di tecnologia, sebbene di questo intendiamo piuttosto occuparci nel corso di colloqui ulteriori, e... d'altra parte... cercheremo di occuparci di tutti questi ambiti, in seguito. Pertanto ritengo occorra impiegare il medesimo rigore nei confronti di ciò che abbiamo denominato macchine cinematiche, macchine che si muovono, che gesticolano e, pur tenendo conto di una serie di interferenze, occorre comunque promuovere una ricerca approfondita del nucleo del problema. Pertanto, la nostra conclusione consiste nel fatto che vale la pena di porre il problema e vale la pena proseguire e dunque consultarsi ulteriormente...

CHARBONNIER: Stavo per porle la domanda...

LE MOYNE: ... sì... fra due anni e forse fra un anno...

CHARBONNIER: Dove avete intenzione di andare?

LE MOYNE: Non sappiamo ancora, forse in Germania, considerando l'estremo interesse dei tedeschi per le macchine e per la tecnica e siamo certi di imbatterci in una riflessione di cui occorrerà tener conto, ma pensiamo anche di tornare in Francia, sebbene dipenderà dalle circostanze, oppure di spostarci in Inghilterra ma – cosa bizzarra! – è sempre e comunque in Europa, e particolarmente in Francia, che sono sorte le riflessioni più avanzate e più profonde, grazie a Lafitte e a Simondon. Sebbene la Francia non sia, dal punto di vista di cui ci occupiamo, ovvero la rivoluzione industriale, particolarmente avanzata, permane comunque il paese più attivo da un punto di vista culturale, quello più acuto¹⁸...

18 Il secondo Colloquio sulla Meccanologia si tenne il 21 e 22 marzo del 1976; gli Atti del suddetto Colloquio sono raccolti nel volume dal titolo AA.VV., *Actes du deuxième colloque «La Mécanologie» du 21-22 mars 1976, organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979.

M. CHARBONNIER: Lafitte faisait remarquer qu'il y a eu des prédécesseurs... il se reporte à la pensée de plusieurs spécialistes avant lui... il cite maintenant plusieurs personnes qui ont été loin de lui mais déjà qui faisaient partie de cet ensemble de maillons qui mènent...

M. LE MOYNE: Ici chez Reuleaux vous avez une pensée qui – surtout celle d'un ingénieur – mais il y a quelque chose d'un philosophe, lorsque Reuleaux réfléchit sur la clôture de forces, c'est à dire l'immobilisation nécessaire de la machine, il montre comment par la clôture de force nous empêchons à la machine de devenir une force cosmique, absolument irrépréhensible et inutilisable, et c'est déjà une pensée mécanologique et il le fait aussi en traitant en peu de l'évolution morphologique de ces temps modernes...

M. CHARBONNIER: Il y a tout de même une question qui se pose, ils se posent cent questions, je ne peux pas les soulever toutes, mais il y en a tout de même une que je me dis que nous ne l'avons pas abordée. Lorsque on veut considérer l'histoire des machines et, lorsque l'on considère la succession des machines, une tendance tout à fait naturelle est de formaliser et même de mathématiser tout ce qui va concerner d'une part la fonction de la machine et d'autre part la forme de la machine, si bien que nous allons nous trouver en présence de... de trames que nous pourrions rapprocher ou ne pas rapprocher, enfin, dont nous serons amenés à examiner les liens. Cette attitude de formalisation est déjà indiquée par Lafitte, surtout d'ailleurs en ce qui concerne ses prédécesseurs. Mais alors, est-ce que à notre époque vous envisagez de reprendre cette attitude de formalisation et ne croyez-vous pas qu'il est dans une certaine mesure presque inévitable de le faire?

M. SIMONDON: S'il s'agit d'une formalisation réelle, permettant de mieux raccorder les unes aux autres différentes machines qui doivent former un ensemble fonctionnel, j'affirmerais avec beaucoup de force qu'il faut formaliser, car c'est un des problèmes techniques les moins bien résolus à notre époque que de faire fonctionner un matériel d'origine allemande avec, par exemple, une dynamo d'origine française, le problème n'est pas grand, c'est [*sic*] les prises de courant male et femelle qui ne peuvent pas s'emboîter l'une dans l'autre. Alors deux appareils qui ont demandé, beaucoup de travail, beaucoup d'effort qui sont soigneusement constitués et tournés, bien équilibrés, ne peuvent pas être appareillés ensemble, simplement à cause d'une prise de courant qui n'a pas le même... la même dimension. La formalisation au sens de la standardisation permettant de mettre des pièces de n'importe quelle

CHARBONNIER: Lafitte faceva notare che c'è chi lo ha preceduto... e pertanto si confronta col pensiero di numerosi specialisti, citando numerosi personaggi che, sebbene gli fossero distanti, facevano comunque parte di quell'insieme di anelli che giungevano sino a...

LE MOYNE: È questo il caso di Reuleaux, la cui riflessione – sebbene si tratti comunque di un ingegnere – sollecita numerosi stimoli filosofici, ad esempio quando Reuleaux riflette sulla chiusura delle forze, ovvero sull'opportuna immobilizzazione della macchina, dimostrando come grazie a questa chiusura di forze, siamo in grado di impedire alla macchina di diventare una forza cosmica, del tutto immodificabile e pertanto inutilizzabile: per certi versi, si tratta di già di un pensiero meccanologico, che questi conduce occupandosi anche dell'evoluzione morfologica dei tempi attuali...¹⁹

CHARBONNIER: C'è ugualmente una domanda che intendo porvi, sebbene non le possa porre tutte, ma comunque ritengo che quest'ultima necessità pure di esser posta, dato che non ne abbiamo minimamente trattato. Quando si considera la storia delle macchine, quando si considera la successione delle macchine, ci si imbatte in una tendenza del tutto naturale a formalizzare e a matematizzare tutto ciò che concerne, da una parte, la funzione della macchina e dall'altra la forma della macchina, giacché ci troviamo in presenza di... di vere e proprie trame che potremo agevolmente dipanare o alle quali potremo in ultima analisi rapportarci; di conseguenza, siamo indotti ad esaminare questa attitudine alla formalizzazione che è stata già indicata da Lafitte, soprattutto in riferimento ai suoi predecessori. Qualora ce ne occupassimo oggi, riprendendo questa attitudine alla formalizzazione, non ritenete che sarebbe quasi inevitabile farlo?

SIMONDON: La formalizzazione propriamente detta consente di meglio connettere reciprocamente le differenti macchine che, in definitiva, devono formare un insieme funzionale; ritengo pertanto che occorra avviare un decisivo processo di formalizzazione, giacché quest'ultimo costituisce uno dei problemi tecnici fondamentali a tutt'oggi ancora irrisolti, quale è appunto quello di far funzionare un materiale di origine tedesca con, per esempio, una dinamo di origine francese; in tal caso il problema non risulterebbe del tutto irrisolvibile giacché si tratta semplicemente del fatto che la presa di corrente non consente di connettere il maschio e la femmina; ma il problema reale si pone quando due apparecchi che gestiscono una grande quantità di lavoro e sforzi che risultano accuratamente costruiti e ben equilibrati, non possono comunque essere connessi semplicemente a causa di una presa di corrente che non risulta possedere le giuste dimensioni. In tal senso, la formalizzazione, intesa come standardizzazione, consentirebbe

¹⁹ A tal proposito, cfr. J. LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, op. cit., Note bibliographique, pp. 9-10.

origine nationale sur un autre appareil, c'est une chose qui devrait être beaucoup plus poussée qu'elle ne l'est dans notre époque... nous sommes encore dans la Tour de Babel pour cela...

M. CHARBONNIER: Exactement! Mais en ce qui concerne la connaissance même de nos objets de connaissance...

M. SIMONDON: ... alors...

M. CHARBONNIER: ... est-ce que nous allons adopter aussi là, au moins à certains égards, une attitude de formalisation?

M. SIMONDON: La formalisation classificatrice, l'inventaire intellectuel peut se faire, certes. Il aura toujours les défauts de tous ce qui est systématique et, par conséquent, arrêté à un moment déterminé, c'est de n'avoir pas complètement prévu que cinq ou six ans plus tard il fleurirait quelque part un nouveau type de machine...

M. CHARBONNIER: On peut tout de même envisager une... le développement d'un corps de connaissances que nous appellerons *logique* des machines et qui nous permettrait, par conséquent, de considérer toutes les machines, qu'elles soient actives, qu'elles soient passives ou qu'elles soient réflexes...

M. SIMONDON: On peut faire la classification de ce qui existe, mais il est assez difficile de prévoir ce qui n'existe pas encore et de savoir en quel domaine il y aura un appel à être et par conséquent une création, une invention... nous heurtons ici à la nouveauté de l'invention. Il n'empêche pas qu'on puisse faire la classification...

M. CHARBONNIER: ... qui peut provoquer de la nouveauté dans l'invention... .

M. SIMONDON: C'est ça! C'est comme la table de Mendeleïev... qu'il y a des trous...

M. CHARBONNIER: La table de Mendeleïev à laquelle vous faites allusion, là, elle peut nous servir deux fois: ce que elle nous peut servir dans le passé, pour retrouver des machines qui ont existés et dont il n'y a plus de traces, donc des discontinuités, et puis elle peut nous servir aussi pour l'avenir...

M. SIMONDON: C'est surtout pour l'avenir que je penserais à l'utilité d'un inventaire de ce qui a déjà été fait et s'il y a encore des coupes

di connettere pezzi di qualsiasi origine nazionale in seno allo stesso apparecchio ed in tal senso bisognerebbe occuparsi della questione molto più di quanto non lo si sia fatto ad oggi... siamo cioè ancora alla soglie di una sorta di Torre di Babele...

CHARBONNIER: Esattamente! Ma per quanto riguarda la conoscenza dei nostri oggetti di conoscenza...

SIMONDON: ... dunque...

CHARBONNIER: ... ritiene che possiamo adattare anche in questo caso una certa tipologia di formalizzazione?

SIMONDON: La formalizzazione classificatrice, l'inventario intellettuale può essere elaborato sebbene permangano comunque certi limiti in seno a tutto ciò che si ritiene sistematico e di conseguenza connesso ad una precisa contingenza, senza peraltro considerare che tra cinque o sei anni sorgerà da qualche parte un nuovo tipo di macchina...

CHARBONNIER: In tal senso si può comunque affrontare una... lo sviluppo di un corpo di conoscenze, che potremmo definire *logica* delle macchine e che ci consentirà, di conseguenza, di considerare tutte le macchine, tanto quelle attive quanto quelle passive quanto quelle riflesse...

SIMONDON: Si può certo pensare di classificare l'esistente, ma allo stesso modo risulta piuttosto complesso prevedere ciò che non esiste ancora e pertanto sapere quale sarà l'ambito a cui ci si dovrà riferire in merito alla sua creazione, alla sua invenzione...ci introduciamo così nel settore della novità dell'invenzione. Sebbene questo fatto non implichi che non se ne possa comunque elaborare una certa classificazione...

CHARBONNIER: ... che può per certi versi sollecitare di per sé la novità nel settore dell'invenzione...

SIMONDON: È questo appunto! Come nel caso della tavola di Mendeleëv, che presenta delle caselle vuote...

CHARBONNIER: La tavola di Mendeleëv cui fate allusione potrebbe servire perlomeno in due sensi: la si potrebbe impiegare in riferimento al passato, per recuperare quelle macchine che non esistono più e di cui non si possiede alcuna traccia, tenendo dunque conto di certe discontinuità che pure sussistono, e inoltre la si potrebbe impiegare anche in rapporto al futuro...

SIMONDON: È soprattutto in rapporto al futuro che consideravo l'utilità di un inventario di ciò che è già stato realizzato, e se vi sono ancora

sombres nous pouvons penser qu'il y a encore à chercher dans cette voie...

M. CHARBONNIER: Oui, parce que si nous arrivons à établir la logique de la machine, alors nous avons une définition de la machine qui dépassera de beaucoup ce que nous avons actuellement...

M. SIMONDON: Sans aucun doute.

M. CHARBONNIER: Il n'y a pas de théories générales de la machine encore... vous êtes un des pionniers dans ce domaine, mais il n'y a pas encore de théories générales de la machine faisant une théorie générale de la machine et un front de machines imprévisible actuellement...

M. SIMONDON: Sans du tout... peut-être, parce que il y a un aspect historique. Il y a interférence entre la classification et l'allongement historique.

M. CHARBONNIER: Je souhaite qu'un prochain colloque nous permette de nous réunir pour reprendre toutes ces questions... M. Jean Le Moyne, qui est adjoint-spécial au cabinet du Premier Ministre au Canada et M. Gilbert Simondon, professeur à l'Université René Descartes parlaient du Colloque sur la Mécanologie qui s'est tenu le 19 et le 20 mars au Centre culturel canadien. Je rappelle que ce Colloque était organisé par le Professeur Hart et par M. Le Moyne.

dei con i d'ombra, quest'ultimi sollecitano dunque ulteriori ricerche...²⁰

CHARBONNIER: Sì, se potessimo elaborare la logica della macchina, potremmo formulare una definizione della macchina più ampia di quella che possediamo oggi...

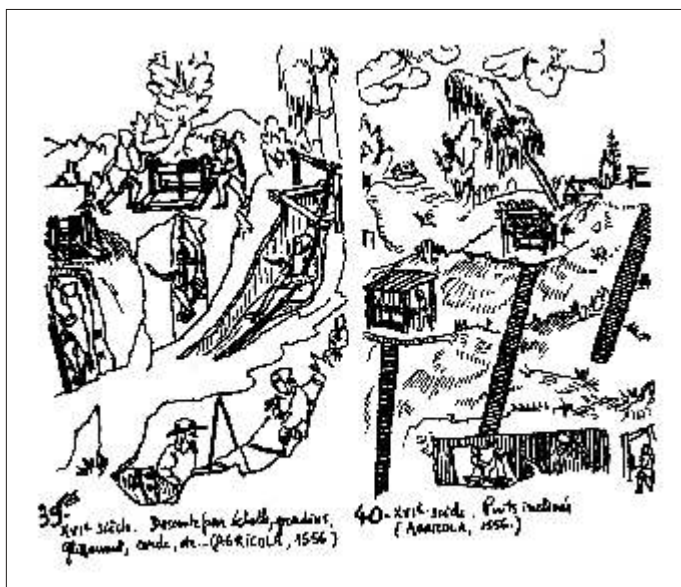
SIMONDON: Senza dubbio.

CHARBONNIER: A tutt'oggi non disponiamo di teorie generali della macchina... in tal senso lei è uno dei pionieri in questo settore, ma non possediamo alcuna teoria generale della macchina che si configuri realmente come tale e che instauri un fronte unico delle macchine, che peraltro risulta ad oggi ancora del tutto impensabile...

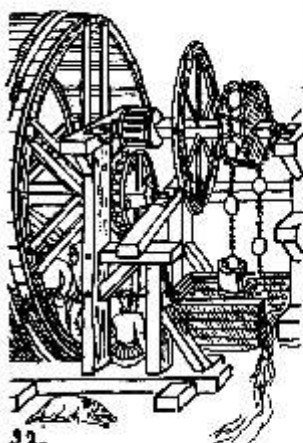
SIMONDON: Senza dubbio, forse anche perché bisogna tener conto di un certo aspetto storico. Esiste infatti una certa interferenza fra la classificazione e lo sviluppo storico.

CHARBONNIER: Mi auguro che in futuro un ulteriore colloquio ci consenta di riunirci per riaprire queste domande... Jean Le Moyne, assistente speciale al gabinetto del Primo Ministro del Canada e il professor Gilbert Simondon, docente presso l'Université René Descartes hanno discusso del Colloquio sulla Meccanologia, tenutosi il 19 e il 20 marzo scorso presso il Centre culturel canadien. Questo colloquio è stato organizzato dal professore Hart e dal signor Le Moyne.

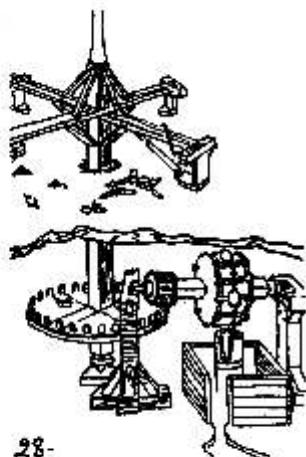
20 Le osservazioni di Simondon si ispirano indirettamente ad alcune notazioni di Lafitte; questi aveva infatti rilevato a suo tempo che «[s']il existe, dans la distribution, des lacunes qui donnent à certains groupes l'apparence d'être isolés, il faut en avoir la cause dans l'ignorance où nous sommes de l'existence de certains types disparus, dans la courte durée de certains types expérimentaux et dans le fait que beaucoup de types, n'ayant existé qu'en représentation, n'en sont pas moins servi de liaison entre des types réellement existants, souvent fort éloignés les uns des autres» (*ibidem*, p. 63) [NdC].



NOTE E DISCUSSIONI



27-
Roue à chapitelet pour le puits des Remouins
(Agricult. In R^e mécanique, 1556)



28-
Roue à chapitelet pour une machine
(Agricult. In R^e mécanique, 1556)

GABRIELLA SAVA

*La psicologia fisiologica
nei primi congressi internazionali di psicologia*

1. I primi congressi internazionali di psicologia (1889-1905)

Nella storia della psicologia i primi congressi internazionali rappresentano, unitamente all'istituzione di specifici laboratori di ricerca¹ e alla fondazione di riviste specializzate², le prime manifestazioni dell'emergere di un nuovo settore di studi e di attività sperimentali di cui si vuole affermare la piena autonomia, anche se non è stato ancora precisamente definito lo statuto epistemologico che lo caratterizza e che gli consenta di differenziarsi radicalmente sia dall'ambito filosofico, nel quale è stato tradizionalmente inserito, sia dall'ambito bio-medico nel quale, più di recente, è stato attratto.

Nei primi congressi internazionali si riflettono fedelmente i primi sviluppi della psicologia scientifica, e gli *Atti* congressuali testimoniano, da un lato, la straordinaria diffusione dell'interesse per la "nuova psicolo-

1 Dopo la fondazione a Lipsia, nel 1879, da parte di Wundt, del laboratorio di psicologia sperimentale, analoghe strutture sorgono in altri paesi: nel 1883 a Baltimora, negli Stati Uniti d'America, grazie a Granville Stanley Hall, che è il primo americano ad aver studiato presso Wundt, nasce il primo laboratorio di psicologia sperimentale extra-europeo; nel 1886 Bechterev fonda il laboratorio di Kazan, in Russia; nel 1889 si aprono i laboratori presso la Sorbona di Parigi e nell'Università di Roma, rispettivamente per opera di Beaunis e di Sergi; nel 1897 viene istituito un laboratorio in Inghilterra, grazie all'impegno di Ward e di Rivers.

2 Nell'ultimo quarto del XIX secolo nascono numerose pubblicazioni periodiche concernenti la psicologia: nel 1875 Ribot fonda la «Revue philosophique de la France et de l'étranger», che non è specificamente dedicata alla psicologia, ma che pubblica molti scritti di argomento psicologico; nel 1876 in Gran Bretagna, Bain istituisce la rivista «Mind»; nel 1881 Wundt fa nascere la rivista «Philosophischen Studien», nella quale pubblica le ricerche che si svolgono nel laboratorio lipsiano; nel 1887 Stanley Hall fonda la rivista «American Journal of Psychology», che è, negli Stati Uniti, la prima rivista di psicologia sperimentale. Successivamente, nel 1890, Ebbinghaus e König daranno vita, a Berlino, alla «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnersorgane» nella quale saranno pubblicati i lavori realizzati nei laboratori tedeschi. Infine, nel 1894, Cattell e Baldwin fonderanno «The Psychological Review».

gia” ma, dall’altro, registrano la presenza di una vistosa eterogeneità nell’ambito degli studi psicologici e di un’insanabile frammentazione delle linee di ricerca.

Il primo congresso internazionale di psicologia s’inaugura a Parigi nel 1889, sotto la presidenza di Jean-Martin Charcot; i tre successivi congressi si tengono, ad intervalli regolari, nelle principali capitali europee: a Londra nel 1892, sotto la presidenza di Henry Sidgwick; a Berlino, nel 1896, con la presidenza di Carl Stumpf; di nuovo a Parigi, nel 1900, presieduto da Théodule-Armand Ribot. Il V Congresso internazionale si celebra a Roma nel 1905³, sotto la presidenza di Giuseppe Sergi.

Seguendo la travagliata ricerca della denominazione dei congressi internazionali si può cogliere un chiaro segnale della difficoltà nell’individuare un’univoca identità epistemologica per la “nuova” psicologia: il primo congresso è intitolato alla “psicologia fisiologica”; per il secondo si sceglie una denominazione più ampia, sicché nel titolo figura l’espressione “psicologia sperimentale”; con il terzo congresso, infine, si usa l’intitolazione che sarebbe stata definitiva, nella quale si sopprimeva qualsiasi attributo che potesse limitare il campo della psicologia. Dunque, dal 1896 in poi, i congressi internazionali sono intitolati semplicemente “di psicologia”.

La questione non era, evidentemente, soltanto terminologica, perché la scelta dell’intitolazione dei congressi dipendeva dall’orientamento che s’intendeva assegnare alla disciplina, sia dal punto di vista dei contenuti, sia dal punto di vista del metodo. Ricorrendo ai termini “fisiologico”, “sperimentale” o “empirico”, si definivano le relazioni della psicologia con le discipline scientifiche piuttosto che con quelle filosofiche, si delimitava in un certo modo il campo delle ricerche psicologiche, si delineava l’opportunità che la psicologia rimanesse ancorata, in maniera esclusiva, al paradigma naturalistico, rifiutando l’idea che fossero compatibili approdi diversi; non si escludeva, però, pregiudizialmente, la possibilità che gli psicologi potessero esplorare nuove modalità di applicazione delle proprie ricerche, anche attraverso la ricezione di metodologie non riduttivistiche.

Nei primi congressi internazionali di psicologia emergono anche i tratti più rilevanti che caratterizzano le ricerche psicologiche condotte in aree geografiche diverse e si mette in luce, altresì, l’impegno degli studiosi a ricercare un confronto tra le svariate ricerche sulla psiche, realizzate secondo prospettive teoriche e metodologiche talvolta divergenti. Come sostengono Nicolas e Meunier,

3 Il Congresso si sarebbe dovuto tenere nell’autunno del 1904, come era stato stabilito alla chiusura del IV Congresso. Poiché per lo stesso periodo era stato fissato il VI Congresso internazionale dei fisiologi, con sede a Bruxelles, la Giunta ordinatrice del V Congresso internazionale di Psicologia, presieduta da Luigi Luciani, stabilisce, nella riunione del 30 maggio 1903, di rinviare l’incontro alla primavera del 1905. Cfr. *Atti del V Congresso internazionale di Psicologia. Tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905, sotto la Presidenza di G. Sergi*, pubblicati da S. De Sanctis, Forzani e C. Tipografi del Senato, Roma 1905, p. 11.

«At that time there were many disciplines that sheltered under the umbrella of psychology, and psychologists came from diverse fields: there were physiological psychologists, psychiatric psychologists, medical psychologists and psychologists of philosophy; other psychologists were interested by occult phenomena, telepathy, clairvoyance, etc.»⁴.

L'esigenza di presentare ad un pubblico più vasto possibile i primi risultati della scienza della psiche era stata esplicitamente sostenuta nel *Project d'un Congrès international de Psychologie*, pubblicato nel 1881 da Julian Ochorowicz sulle pagine della «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», il periodico diretto da Ribot, al quale si deve l'introduzione della «nuova psicologia» in Francia.

La sollecitazione di Ochorowicz⁵, considerato il fondatore della psicologia polacca, dopo alcuni anni, viene ripresa dalla Société de Psychologie Physiologique, che era stata fondata nel 1885 e che ruotava intorno al grande Charcot, che ne era presidente; tra i soci annoverava personalità di spicco, come Richet, Ribot, Taine, Binet, Beaunis, ai quali si aggiungevano alienisti famosi come Buorneville, Cotard, Le Grand du Saullle, Magnan, Moreau de Tours. Infatti, alla fine del 1888, il vicepresidente della Société de Psychologie Physiologique, il fisiologo Charles Richet, essendo intenzionato a dare uno statuto scientifico ai fenomeni psichici, così come Charcot aveva fatto per l'ipnotismo, fa proprio il progetto di un congresso internazionale di psicologia. Richet pensa che si possa svolgere durante l'Esposizione Universale prevista a Parigi per l'anno successivo, in occasione della celebrazione del primo centenario della «grande rivoluzione». Pertanto, la Société de Psychologie Physiologique si fa promotrice del Comitato organizzatore del I Congresso Internazionale di Psicologia fisiologica e assegna la presidenza a Charcot; inoltre, si fa carico di costituire un Comitato Patrocinatore internazionale, nel quale include studiosi di dodici paesi europei e degli Stati Uniti d'America⁶; infine, si preoccupa di definire il programma dei lavori congressuali, articolati in nove sezioni e in sette sottosezioni.

4 S. NICOLAS and F. MEUNIER, *The causes, course and consequences of the first international psychology congress stand in Paris in 1889*, «Teorie & Modelli», n.s., VII, 1, 2002, pp. 19-40: 21.

5 Cfr. J. OCHOROWICZ, *Projet d'un Congrès international de psychologie*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», VI (1881), XII, pp. 1-17. Sull'argomento cfr. S. NICOLAS and H. SÖDERLUND, *The project of an International Congress of Psychology by J. Ochorowicz (1881)*, «International Journal of Psychology», 2005, 40 (6), pp. 395-406.

6 I componenti del Comitato, divisi per il paese di appartenenza, sono i seguenti: Austria (S. Exner, C. Meinert), Belgio (J. Delboeuf), Cecoslovacchia (E. Hering), Danimarca (M. Lange), Francia (H. Beaunis, A. Espinas, P. Janet), Germania (H. L. F. Helmholtz, W. Preyer, W. Wundt), Gran Bretagna (A. Bain, F. Galton, H. Jackson, De Watteville), Italia (C. Lombroso, E. Morselli, A. Mosso), Olanda (Engelmann), Russia (K. Grote, I. Setschenoff, Troitsky), Svezia (Tigerstedt), Svizzera (P. Herzen, C. Vogt); Stati Uniti d'America (W. James).

Va sottolineato che, nonostante fossero tra i più illustri studiosi di neurologia, psichiatria, fisiologia, ma anche di filosofia, gli aderenti alla Société de Psychologie Physiologique coltivavano interessi che oggi definiamo parapsicologici, metapsichici, come la telepatia e la chiaroveggenza, ai quali intendevano applicare modalità d'indagine di tipo scientifico. Il loro modello era costituito dalla Society for Psychical Research, nata a Londra nel 1882 e diretta da Henry Sidgwick, con l'intento di promuovere e coordinare gli studi su alcuni fenomeni psichici, legati alla teosofia e allo spiritismo.

Al progetto di Ochorowicz si riferisce esplicitamente Ribot nel discorso inaugurale del primo congresso internazionale di psicologia⁷. Aprendo i lavori congressuali, Ribot si richiama anche alla tradizione dei congressi scientifici che avevano punteggiato il corso dell'Ottocento; in particolare si riferisce a quelli dei chimici, dei fisici, dei naturalisti, dei biologi, dei medici e, infine, degli antropologi: gli psicologi giungono, quindi, per ultimi, a cogliere l'opportunità di avviare tra loro relazioni personali che possano tradursi immediatamente in collaborazioni, in lavori collettivi, in cooperazioni⁸. Del resto la nuova dimensione del lavoro scientifico, che non può essere più di tipo individuale, è richiesta come una "condizione vitale" anche per gli studi psicologici: essi hanno ormai abbandonato la via della "speculazione pura", a lungo predominante, e si sono orientati verso nuovi obiettivi, costituiti dall'osservazione incessante dei fatti normali e patologici e da rigorose sperimentazioni.

La realizzazione dei primi due congressi internazionali di psicologia porta il segno della caratteristica sia della Société de Psychologie Physiologique sia della Society for psychical research: benché il primo congresso sia esplicitamente dedicato alla psicologia fisiologica, molte relazioni ricadono nell'ambito della metapsichica; anche nel secondo congresso, presieduto da Henry Sidgwick⁹, intitolato alla "psicologia sperimentale", sono assai numerosi gli interventi sulla suggestione, sulla telepatia, sulle allucinazioni, sul sonnambulismo, ecc. Per le ricerche su questi argomenti, sia i componenti della Society for psychical research sia quelli della Société de Psychologie Physiologique asseriscono di aver fatto ricorso ad un apparato metodologico scientifico (doppio cieco, probabilità, statistiche, ecc.), più in generale alla sperimentazione, quando è compatibile con i casi trattati: l'ingenuo entusiasmo che anima i cultori della metapsichica o della parapsicologia tenta, dunque, di far rientrare nel paradigma naturalistico presunte rigorose osservazioni di fenomeni che inevitabilmente sfuggono alla sperimentazione.

Si può dire che, paradossalmente, i temi più lontani dal modello cor-

7 Cfr. Th. RIBOT, *Discours in Congrès international de psychologie physiologique, Première Session. Paris 1890, Compte rendu présenté par la Société de psychologie physiologique de Paris*, Bureau des Revues, Paris 1890, pp. 29-32: 29-30.

8 Cfr. *ib.*, p. 29.

9 La Society for Psychical Research, di cui è presidente Sidgwick, vanta numerosi autorevoli soci e corrispondenti esterni, tra cui James, Ribot, Richet e, tra gli italiani, Lombroso.

rente di scienza siano stati maggiormente presenti quando la denominazione dei congressi era ristretta soltanto agli aspetti fisiologici o a quelli sperimentali. Sarà necessario aspettare il congresso parigino del 1900, con la dura requisitoria *Contro lo spiritismo* pronunciata dal neurologo berlinese Oskar Vogt, affinché gli argomenti teosofici, parapsicologici e spiritici non trovino più spazio nei congressi internazionali di psicologia¹⁰.

2. La psicologia fisiologica e i primi congressi internazionali di psicologia

a. Gli sviluppi della psicologia fisiologica

La psicologia fisiologica¹¹ è il settore di studi al quale è dedicato il primo congresso internazionale di psicologia. Fin dall'intitolazione, dunque, si pone in risalto la relazione che è stata alla base del processo di scientificizzazione della psicologia, in quanto quest'ultima, proprio grazie alla fisiologia, si è emancipata dalle speculazioni filosofiche e metafisiche.

Anche se la psicologia fisiologica affonda le proprie radici nelle cosiddette “filosofie della mente” cioè negli studi che trattano il problema del rapporto mente-corpo, per i quali René Descartes è considerato come il più autorevole esponente, per la sua fondazione scientifica si deve fare riferimento all'opera *Anatomie et physiologie du système nerveux en générale et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la conformation de leurs têtes* (Paris 1810-1819) di Franz Joseph Gall e del suo allievo Johann Gaspar Spurzheim¹². Essi sostengono che ad ogni facoltà dell'uomo corrisponde una particolare area cerebrale, sicché tutte le caratteristiche intellettuali, morali e psicologiche dipendono dall'organizzazione funzionale del cervel-

10 Cfr. O. VOGT, *Contre le spiritisme*, in *IV^e Congrès international de Psychologie. Tenu a Paris, du 20 au 26 Août 1900, sous la Présidence de Th. Ribot. Compte rendu des séances et texte des mémoires, publiés par le soins de Pierre Janet*, Alcan, Paris 1901, pp. 656-659.

11 L'espressione “psicologia fisiologica” è stata per lungo tempo sinonimo di “psicofisiologia” e con essa si indicava lo studio delle basi fisiologiche, in particolare cerebrali, del comportamento. Soltanto verso la metà degli anni '60 del Novecento si è stabilita una prima differenziazione tra psicologia fisiologica e psicofisiologia: la psicologia fisiologica tratta delle ricerche condotte soprattutto su animali, sui quali si studiano gli effetti della manipolazione delle variabili fisiologiche (per esempio, lesione o stimolazione di aree cerebrali, somministrazione di farmaci, ecc.) sulle variabili comportamentali; la psicofisiologia studia, prevalentemente su soggetti umani sani, le variazioni fisiologiche correlate a processi psichici, come la percezione, l'attenzione, ecc.

12 L'opera è in 4 volumi, dei quali il III e il IV sono soltanto di Gall, mentre i primi due sono frutto della collaborazione con Spurzheim.

lo. In particolare, osservando la conformazione del cranio e, quindi, della sottostante massa cerebrale, è possibile effettuare un'analisi dei caratteri fondamentali della personalità dell'individuo, della sua costituzione mentale e delle sue inclinazioni.

La teoria frenologica di Gall e Spurzheim implica che si debba delineare un nuovo modo d'intendere la psicologia: questa deve rompere i propri rapporti con la tradizione filosofica, dal momento che la vita psichica è in relazione con la massa cerebrale associata ad ogni singola funzione: nel cervello dell'uomo, per esempio, sono presenti complessivamente 27 facoltà, di cui ben 19 agiscono anche in altri animali. Con questa teoria, poiché le ricerche concernenti la psicologia vengono a coincidere con la fisiologia cerebrale, si alimentano tendenze di tipo materialistico, in quanto le varie attività psichiche non dipendono da una presunta sostanza spirituale, identificata come "anima"¹³.

Alla teoria frenologica va riconosciuto il merito di aver liberato la psicologia dalle astratte speculazioni, ma bisogna ammettere che, al contempo, la psicologia è stata "ridotta" a fisiologia cerebrale, con il rischio d'identificarla completamente con la neurofisiologia: dunque, sia pure in una prospettiva diversa, la psicologia rischia di non essere riconosciuta come una disciplina del tutto autonoma, con inevitabili conseguenze anche sul piano istituzionale.

In alternativa alla teoria di Gall e Spurzheim, Flourens elabora una nuova teoria neurofisiologica, con la localizzazione delle funzioni del neurasse: l'intelligenza è localizzata, sperimentalmente, negli emisferi cerebrali, dai quali dipendono le funzioni psichiche, come le percezioni sensoriali, la memoria, il giudizio e la volontà. A differenza dei frenologi precedenti, però, Flourens precisa che le funzioni psichiche non vanno associate a singole parti degli emisferi, ma agli emisferi presi nella loro totalità e, per quanto concerne il problema dei rapporti mente-corpo, egli si dichiara favorevole al "dualismo interazionista", per il quale i fenomeni psichici sono manifestazioni di un organo unitario, unico e indivisibile, rappresentato dagli emisferi cerebrali; questi ultimi, poi, sono considerati non reattivi rispetto alla stimolazione diretta, dunque non eccitabili, insensibili ed estranei agli impulsi nervosi.

Nei successivi sviluppi della teoria localizzazionista le versioni più rigide si alternano o convivono con quelle più flessibili¹⁴: con le prime si sostiene che le funzioni psichiche sono localizzate in aree cerebrali circoscritte; con le seconde, invece, si propongono tesi di tipo olistico, per le quali le funzioni psichiche dipendono dall'attività globale e dall'integrazione di tutte le aree cerebrali. Soprattutto dopo il 1870, cioè dopo l'affermazione sia degli studi sperimentali sulla localizzazione del cen-

13 Esempiare, a tal riguardo, è la posizione assunta da Moleschott, il quale non solo riduce il pensiero e l'attività psichica a secrezione del cervello, ma considera la vita in generale semplicemente come un insieme di fenomeni metabolici.

14 Cfr. G. CIMINO, *La mente e il suo substratum. Studi sul pensiero neurofisiologico dell'Ottocento*, Domus Galilaeana, Pisa, «Quaderni di storia e critica della scienza. Nuova serie», 1984, pp. 66-79.

tro del linguaggio articolato di Broca, sia degli esperimenti di stimolazione elettrica condotti da Fritsch e Hitzig, si determina un nuovo modo di vedere il rapporto mente-cervello e una nuova modalità di approccio alla psicologia: l'attività psichica è considerata come la funzione complessa propria della corteccia cerebrale, a sua volta vista come un organo distinto in diversi centri. In base a questa nuova impostazione, si tende a superare il precedente materialismo riduzionistico, che identificava la psicologia con la fisiologia, e si afferma, invece, il cosiddetto "parallelismo psicofisico", secondo il quale i fenomeni fisici e quelli psichici procedono parallelamente e sono in relazione biunivoca.

L'ipotesi parallelistica, superando il monismo materialistico, consente, da un lato, la crescita autonoma degli studi neurofisiologici e, dall'altro, l'affermazione dell'autonomia scientifica della psicologia, non più ridotta a neurofisiologia, ma anche ormai del tutto svincolata dalla filosofia.

In questa prospettiva, l'opera di Wundt acquista un decisivo rilievo, per il suo tentativo di realizzare l'integrazione tra la fisiologia del sistema nervoso e la psicologia: questa viene ad essere fondata come scienza, legata a tutte le altre scienze del vivente, dalla biologia alla neurofisiologia.

Nel 1873-1874, Wundt, che aveva collaborato con Johannes Müller, con Emil du Bois-Reymond, con Hermann von Helmholtz, richiamandosi particolarmente alla fisiologia sensoriale di quest'ultimo¹⁵, pubblica i *Fondamenti di psicologia fisiologica*, con la quale prende corpo il processo di legittimazione della psicologia fisiologica come scienza autonoma¹⁶.

b. La psicologia fisiologica nei primi congressi internazionali di psicologia

A dieci anni di distanza dall'istituzione, da parte di Wundt, a Lipsia, del primo laboratorio di psicologia sperimentale con il quale, per con-

15 Fin dall'inizio degli anni '50 dell'Ottocento, Helmholtz si era dedicato a studi che si possono definire "pionieristici" concernenti la fisiologia della visione e del suono; successivamente si era applicato allo studio sui procedimenti logici del processo conoscitivo. Cfr. V. CAPPELLETTI, *Introduzione* a H. VON HELMHOLTZ, *Opere*, Utet, Torino 1996, pp. 9-25: 14-15.

16 Va ricordato che, se per la "nascita scientifica" della psicologia si richiama, in genere, il retroterra culturale positivistico ed evoluzionistico nel quale si radicano le ricerche biologiche e fisiologiche ad essa correlate, anche la psichiatria ha offerto un deciso sostegno per promuovere le ricerche psicologiche con il metodo sperimentale. Infatti, in ambito psichiatrico si erano diffuse ricerche sperimentali di tipo psico-fisiologico e sui malati di mente venivano condotte indagini quantitative in relazione, per esempio, ad eventuali alterazioni dei tempi di reazione o alla durata dei processi di pensiero. Relativamente al contesto italiano, si possono citare i casi del Frenocomio di Reggio Emilia, diretto da Tamburini, e della Clinica psichiatrica di Torino, diretta da Morselli, come esempi di istituzioni presso le quali si aprono specifici laboratori per ricerche psicofisiologiche, psicocronometriche e psicofisiche. Molto note, in Italia e all'estero, erano anche le ricerche di psicofisiologia condotte da Angelo Mosso a Torino, con l'ausilio della più aggiornata strumentazione.

venzione storiografica, si segna la data di nascita della “nuova psicologia”, si colloca il primo Congresso internazionale di psicologia fisiologica; ad esso partecipano i padri fondatori della psicologia scientifica e i più illustri cultori di psicologia¹⁷, eppure, come già detto, soltanto in parte le sedute congressuali sono effettivamente dedicate alla psicologia fisiologica.

Nel discorso inaugurale Ribot, che, a causa dell'assenza di Charcot, presiede di fatto il congresso, abbozza un inventario dei temi che sono stati al centro delle principali ricerche psicofisiologiche e che saranno anche oggetto delle discussioni congressuali: studio del sistema nervoso, considerato come punto di congiunzione tra la fisiologia e la psicologia; esperienze ed osservazioni cliniche sulle localizzazioni cerebrali; analisi delle sensazioni, intese come “materia prima” di tutta la vita mentale. Al centro di altre relazioni congressuali saranno le ricerche statistiche e sperimentali sulle immagini, i primi tentativi di analisi delle idee astratte e generali, lo studio delle diverse forme di associazioni di idee, la definizione del ruolo dei movimenti volontari e di quelli automatici, le ricerche sull'ereditarietà di tipo psicologico.

Oltre alla psicologia fisiologica, l'altra questione assai controversa su cui si discute durante il I congresso è quella dell'ipnotismo, rispetto al quale sono in contrapposizione la scuola di Nancy e quella della Salpêtrière. Anche se Richet aveva sperato in una conciliazione tra le due scuole francesi, fu la scuola di Nancy ad avere i maggiori consensi durante i lavori congressuali, ma la questione dell'ipnotismo continuò ad essere tra i temi di rilievo anche nei congressi successivi.

Quasi a dimostrare come la psicologia s'interfaccia con la medicina, Charles Richet, il fisiologo a cui nel 1913 sarà assegnato il Premio Nobel per la medicina, famoso anche per i suoi studi sui fenomeni psichici, presenta un lavoro, schematico ma rigoroso, sui cosiddetti “veleni psichici”; in esso si propone una classificazione delle diverse sostanze che agiscono a livello psichico, dall'alcool alla morfina, dal tabacco all'oppio; di tali sostanze si indicano gli effetti e la durata e si tenta anche d'individuare il meccanismo causale, fornendo molti argomenti per la discussione, in vista di possibili soluzioni da determinare nel corso dei lavori congressuali¹⁸.

Ancora a Richet si deve uno studio di psicologia fisiologica a proposito del caso di un cane che viene definito affetto da cecità psichica, in seguito ad un'ablazione relativa alle circonvoluzioni occipitali. Nella di-

17 Benché si tratti soltanto del primo Congresso internazionale, nella lista dei partecipanti figurano ben 204 nomi, tra cui Bain, Beaunis, Bernheim, Binet, Charcot, Delboeuf, Durkheim, Exner, Freud, Gley, Galton, Helmholtz, Hering, James, Janet, Jastrow, Lange, Lipman, Münsterberg, Paulhan, Ribot, Richet, Sidgwick, Taine, Tarde, Wundt. Gli italiani presenti sono Cesare Lombroso, Angelo Mosso ed Enrico Ferri.

18 Cfr. C. RICHET, *Les poisons psychiques*, in *Congrès international de psychologie physiologique, Première Session. Paris 1890, Compte rendu présenté par la Société de psychologie physiologique de Paris*, cit., pp. 14-16.

scussione sul tema, attraverso gli interventi di Magnan, James, Bajenoff, Forel, si tentano di chiarire le modalità dell'intervento chirurgico e delle successive sperimentazioni, nella prospettiva di poter estendere all'uomo i risultati delle indagini sperimentali.

In ambito psicofisiologico ricade anche la discussione sul senso muscolare. Già nei testi preliminari ai lavori congressuali era stato analizzato il concetto di "senso muscolare", sia come "coscienza" della situazione del nostro corpo e delle sue diverse parti, sia come "sensazione" che accompagna il movimento muscolare. In particolare, nel congresso era stata prevista la discussione sulle sensazioni provenienti dalla superficie cutanea, sulle sensazioni articolari e sulle sensazioni muscolari propriamente dette.

Per analizzare il tema nelle sue diverse sfaccettature era stata costituita una commissione di studio, presieduta da William James, con l'incarico di redigere un testo di base. A tal riguardo si registrano numerosi interventi, tra cui quelli di James e di Richet, ma soprattutto una vivace contrapposizione tra Binet e Janet in merito alla relazione tra intensità dell'eccitazione e intensità della sensazione: per il primo l'intensità della sensazione, se non causa, è comunque un fattore della sensazione; per il secondo, al contrario, la sensazione è dovuta non alla quantità dell'eccitante ma alla qualità¹⁹.

Altro tema di discussione al confine tra fisiologia e psicologia è quello dell'ereditarietà psicologica, su cui verte la relazione presentata da Francis Galton. Egli riprende la teoria darwiniana sull'ereditarietà dei caratteri acquisiti e cerca di estenderla dall'ambito biologico a quello psicologico, verificando la possibilità di una trasmissione ereditaria delle abitudini mentali acquisite dai genitori ai discendenti. Durante la discussione, si precisa che è stato redatto un questionario col quale s'intende verificare la presenza, all'interno di gruppi familiari, di somiglianze ereditarie e di trasmissione di abitudini, memorie, ecc.

Nel secondo Congresso, dedicato alla psicologia sperimentale, ancora una volta sono i temi della metapsichica ad avere ampio spazio, ma il ruolo e l'importanza della psicologia fisiologica sono più chiaramente affermati. Nella relazione *L'avenir de la psychologie*, Richet sostiene che la psicologia è uno degli elementi della fisiologia, in quanto la questione fondamentale è quella del legame che unisce *l'esprit et le corp*. Una completa fisiologia del cervello è, a suo avviso, il primo problema della psicologia, che deve chiarire numerose questioni. In particolare, le ricerche psicologiche devono spiegare i rapporti dell'ideazione con la circolazione cerebrale, con gli scambi chimici che si verificano nelle cellule nervose, con i fenomeni elettrici; inoltre si devono localizzare i differenti fenomeni psichici in particolari regioni dell'encefalo. In generale, la psicologia fisiologica si deve definire come studio delle sensazioni, precisamente come indagine sui rapporti della sensazione con l'eccita-

19 Cfr. *Congrès international de psychologie physiologique, Première Session. Paris 1890, Compte rendu présenté par la Société de psychologie physiologique de Paris*, cit., pp. 70-72.

zione periferica, dunque, per esempio, come studio della sensibilità percettiva differenziale o come studio della soglia di eccitazione²⁰.

Nel campo della psicofisiologia rientrano altre relazioni: lo studio di Henschen sulle percezioni visive e sulla localizzazione dell'area corticale deputata alla vista; l'intervento di Horsley, sulla localizzazione delle funzioni nel cervello delle scimmie, verificata attraverso l'applicazione di elettrodi; l'indagine di Ransom sul senso muscolare negli epilettici; la ricerca di Schäfer sulla funzione dei lobi prefrontali, basata sull'esperimento della recisione degli stessi nelle scimmie, in modo da dimostrare che non è quella la sede dell'attenzione intelligente. Di psicofisiologia tratta Waller parlando delle funzioni attribuite alla corteccia cerebrale, mentre Ebbinghaus esamina il tema della visione dei colori, Heymans quello dell'attenzione; Binet si sofferma sull'analisi dei centri nervosi del volo nei coleotteri, Titchener sugli effetti binoculari della stimolazione monoculare, Goldscheider sul senso muscolare in un cieco, Lange sulla percezione in generale.

Indubbiamente interessante, in relazione ai rapporti tra i metodi della psicologia e quelli della fisiologia e della fisica, è il contributo di Bain su *The respective spheres and mutual helps of Introspection and psycho-physical experiment in Psychology*, nel quale si discute delle modalità dell'analisi quantitativa dei fatti mentali ponendole a confronto con quelle dell'analisi qualitativa²¹.

Nel terzo congresso internazionale, tenuto a Monaco nel 1896, sotto la presidenza di Carl Stumpf, che era stato allievo di Brentano ed era stato protagonista di una dura polemica contro lo sperimentalismo wundtiano, si registra un'ampia partecipazione di psicofisiologi ed anche una maggiore attenzione per le modalità della sperimentazione. Infatti, durante i lavori congressuali si tiene anche una mostra di strumenti, raggruppati a seconda del loro fabbricante (Zimmermann, Petzold, Zeiss, ecc.): si tratta di strumenti sia medico-fisiologici, sia strettamente psicologici, messi a disposizione dalla direzione dell'Istituto di Fisica e, in particolare, curati da Leo Graetz, professore di fisica all'Università di Monaco e dal professore Friedrich Schumann dell'Università di Berlino.

Nella relazione inaugurale, Stumpf si sente in dovere di ripercorrere la breve storia della psicologia, partendo dalle linee di ricerca maturate negli ultimi decenni. Pertanto prende le mosse dall'opera di Fechner ma poi si spinge indietro per verificare le radici spinoziane del suo monismo psicofisico, così come ritorna a Hume per spiegare il problema delle relazioni causali tra i fenomeni psichici e fisici.

20 Cfr. C. RICHET, *L'avenir de la psychologie*, in *International Congress of Experimental Psychology. Second Session*, Williams and Norgate, London 1892, pp. 24-26: 25.

21 Nella cronaca del Congresso, Marillier sottolinea alcune differenze tra il Congresso di Parigi e quello di Londra, sostenendo che alle questioni del senso muscolare e dell'attenzione non era stato assegnato ampio spazio, così come, malgrado la presenza di Galton, non si era affatto toccata la questione dell'ereditarietà che era stata, invece, la preoccupazione dominante degli organizzatori del Congresso di Parigi. Cfr. L. MARILLIER, *Le Congrès de Psychologie expérimentale de 1892*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XVII (1892), n. 34, pp. 501-506: 502.

Tenendo conto del percorso storico della psicologia, Stumpf illustra anche le varie forme delle teorie parallelistiche, cerca di dare una spiegazione degli automatismi, entrando, poi, nel merito della relazione tra fisica e psicologia. A suo avviso, in entrambe le scienze si deve usare il metodo che definisce “quantitativo-simbolico”, anche se, all’interno dei fenomeni psichici, si devono distinguere quelli che hanno qualità fisico-matematiche da quelli che non le posseggono.

Stumpf è favorevole alla teoria parallelistica e accoglie come una sorta di presupposto la teoria localizzazionistica, anche se ne attenua la portata, restringendola ai fenomeni psichici elementari.

Da parte sua, il vicepresidente del Congresso, Theodor Lipps, si fa sostenitore dell’indipendenza della psicologia sia rispetto alle pretese della sua vecchia tiranna, la metafisica dogmatica e aprioristica, sia rispetto alle pretese, spesse volte altrettanto irragionevoli, della sua recente alleata, la fisiologia, che la vorrebbe far entrare a forza nel letto di Procuste d’una nuova metafisica, tanto più pericolosa quanto più inconscia e vestita di apparenze scientifiche e positive.

La psicofisiologia figura come una delle cinque aree in cui si articolano i lavori congressuali, unitamente alla Psicologia degli individui normali, alla Psicopatologia e alla Psicologia criminale, alla Psicologia del sonno e dei sogni, compresi quelli indotti dall’ipnosi, alla Psicologia comparata e pedagogica. In particolare, la sezione dedicata alla Psicofisiologia è articolata in: Anatomia e fisiologia del cervello, in Fisiologia e psicologia dei sensi, in Psicofisica; nella prima sottosezione sono trattati argomenti che vanno dall’anatomia e dalla fisiologia del cervello e degli organi di senso allo sviluppo dei centri nervosi, dalla teoria delle localizzazioni e dei neuroni ai percorsi associativi e alla struttura del cervello, dalle funzioni psichiche del sistema nervoso centrale ai riflessi, agli automatismi, all’innervazione, alle cosiddette “energie specifiche”.

Come si può rilevare dal fatto che alla psicofisiologia sia riservata la prima delle sezioni congressuali, le basi somatiche della vita psichica sono considerate il punto di partenza delle ricerche psicologiche, la cui autonomia rischia spesso di essere ridotta entro i limiti della sfera fisica e della sfera fisiologica. Tra gli altri studiosi, è presente a Monaco il fisiologo italiano Luigi Mariano Patrizi, professore all’Università di Sassari, con due relazioni, concernenti, rispettivamente, *Primi esperimenti intorno all’influenza della musica sulla circolazione del sangue nel cervello umano* e *L’equazione personale studiata in rapporto colla curva pletismografica cerebrale*; in esse l’autore rileva la corrispondenza tra una funzione organica, quale la pressione arteriosa misurata a livello cerebrale, e stimoli sonori di vario tipo, con l’aggiunta della registrazione della modificazione dei livelli pressori cerebrali anche nel caso di un’attività più generale, quale quella della semplice attenzione.

Il IV congresso internazionale, che si tiene a Parigi dal 20 al 26 agosto 1900, sotto la presidenza di Ribot e con la segreteria generale di Janet, si caratterizza per essere programmaticamente in continuità con i precedenti, ma, in effetti, nel Congresso emergono chiaramente le demarcazioni rispetto ad alcuni modelli di psicologia che pure, in precedenza,

erano stati largamente seguiti. Nella relazione inaugurale tenuta da Ribot, *La psychologie de 1896 à 1900*, nella quale l'autore afferma di volersi limitare ad un sintetico inventario dei principali temi d'interesse psicologico, si dichiara che gli studi relativi all'anatomia, all'istologia e alla fisiologia del sistema nervoso vanno considerati come condizioni indispensabili per le ricerche psicologiche ma, proprio per questo, si devono giudicare come semplicemente ausiliari rispetto alla psicologia propriamente detta:

«D'abord, l'anatomie et la physiologie du système nerveux tiennent une place d'honneur par l'importance et par le nombre. Je n'y insisterai pas, parce qu'il faut bien admettre que, si elles sont les conditions nécessaires, indispensables, des recherches psychologiques, elles restent, en définitive, des sciences auxiliaires, et que tant les phénomènes nerveux n'ont pas été interprétés, traduits en termes empruntés à la conscience, il n'y a pas encore de psychologie»²².

Nella vera e propria psicologia ricadono, invece, le ricerche sulle sensazioni, che sono considerate come la "materia prima della vita mentale", i cui studi, secondo Ribot, sono largamente predominanti, sia nella forma di ricerche generali, sia nella forma di ricerche speciali. Queste ultime non solo sono state estese all'analisi di tutti gli organi di senso, ma sono state rivolte anche allo studio delle cosiddette "sensazioni interne" e, in particolare, all'analisi della "fatica".

Secondo Ribot, gli altri temi d'interesse psicologico più recentemente studiati sono stati la memoria, le associazioni d'idee, l'attenzione, le emozioni, temi che, nelle prime fasi della psicologia sperimentale, non erano stati sufficientemente approfonditi, in quanto rientravano in quelle "regioni superiori" per il cui studio è stato necessario integrare i metodi della psicofisica con procedure diverse, per esempio con inchieste, questionari, raccolte di fatti.

Nei lavori congressuali, alla fisiologia cerebrale è dedicata una delle sei Sezioni Generali; ai rapporti tra la psicologia con l'anatomia, la fisiologia e la fisiologia comparata sono riservate due delle sette Sezioni speciali; in effetti, poi, le due sezioni speciali figurano riunite in un'unica sezione, sotto la presidenza di Yves Delage, professore di zoologia e di anatomia comparata alla Sorbona di Parigi; anche dallo spazio destinato alla psicofisiologia, sembra emergere in modo sempre più chiaro che gli psicologi non accettano più la "tutela" delle scienze bio-mediche, così come sono ormai autonomi rispetto alla filosofia, benché non disconoscano gli apporti che entrambi i settori possono fornire alla psicologia.

Tra le relazioni sulla fisiologia del cervello sono particolarmente interessanti quelle di Hébert e Demoor sulla fisiologia della corteccia cerebrale, di Joteyko sul quoziente di fatica verificato negli organi centrali e

22 Th. RIBOT, *La psychologie de 1896 à 1900*, in *IV^e Congrès international de Psychologie. Tenu à Paris, du 20 au 26 Août 1900, sous la Présidence de Th. Ribot. Compte rendu des séances et texte des mémoires, publiés par le soins de Pierre Janet*, Alcan, Paris 1901, pp. 40-47: 42.

periferici, di Lehmann sulla relazione tra l'eccitazione e la sensazione, di Patrizi e Casarini sulle reazioni vasomotorie degli individui appartenenti ai diversi tipi mnemonici e classificati secondo la loro diversa "equazione personale". Nella Sezione dedicata alla psicologia nei suoi rapporti con l'anatomia e con la fisiologia, alcuni interventi illustrano importanti aspetti dell'istologia cerebrale, come quello di Stefanowska sulle appendici protoplasmatiche delle cellule nervose, o trattano di alcune relazioni funzionali: Joteyko parla della fatica come funzione di difesa dell'organismo, Philippe descrive i primi movimenti del bambino, verificati in un feto di circa cinque mesi. In posizione polemica con l'impostazione neurofisiologica della psicologia, Vogt riconosce l'importanza dell'anatomia e della fisiologia cerebrali, ma rileva:

«C'est sur les méthodes purement psychologiques que nous devons baser la psychologie d'aujourd'hui et celle de demain. [...] Actuellement, les recherches anatomiques ne sont capables d'élucider les problèmes de la psychologie. Ces recherches sont déjà très utiles aujourd'hui pour le clinicien. Elles le seront certainement un jour pour le psychologue. Mais ce jour est loin, et, pour qu'il s'approche, il faut encore que beaucoup de savants travaillent à l'anatomie du cerveau. Mais les anatomistes doivent rester dans le domaine de leur science et ne pas croire fonder sur leurs recherches une science qui a des méthodes propres à elle»²³.

Dunque, come la fisiologia non dipende dall'anatomia, la psicologia non può essere un semplice prolungamento della neuroanatomia o della neurofisiologia: gli psicologi devono ricercare con propri metodi ed elaborare specifiche ipotesi da sottoporre a prova sperimentale e da integrare con l'introspezione.

Il problema della psicologia fisiologica torna al centro dell'attenzione nel V congresso internazionale di Psicologia (Roma 1905), presieduto da Giuseppe Sergi, ma con la presidenza onoraria assegnata al celebre psichiatra Leonardo Bianchi, che, in quel periodo, è anche Ministro della Pubblica istruzione.

Nella relazione inaugurale, intitolata *La psicologia odierna e le sue attinenze con alcuni rami della biologia*, Bianchi sostiene che la teoria delle localizzazioni corticali, ormai definitivamente confermata in base alle ricerche cliniche, «ha assicurato alla psicologia un posto d'onore tra le scienze positive»²⁴. Egli elenca i vari settori della ricerca che hanno reso scientifica la psicologia, dalla psicologia comparata alla fisiologia

23 O. VOGT, *L'anatomie du cerveau et la psychologie*, in *IV^e Congrès international de Psychologie. Tenu a Paris, du 20 au 26 Août 1900, sous la Présidence de Th. Ribot. Compte rendu des séances et texte des mémoires, publiés par le soins de Pierre Janet*, cit., pp. 254-260: 260.

24 L. BIANCHI, *La psicologia odierna e le sue attinenze con alcuni rami della biologia*, in *Atti del V Congresso internazionale di Psicologia. Tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905, sotto la Presidenza di G. Sergi, pubblicati da S. De Sanctis*, cit., pp. 42-47:43.

sperimentale, dall'istologia normale e patologica all'antropologia e alla psicopatologia: tutti hanno delineato un'immagine del cervello nella quale operano zone corticali differenziate; inoltre, è accertato che tali zone «concorrono con prodotto specifico di differenziato lavoro alla costruzione dell'edificio mentale che per lungo tempo era stato ritenuto inaccessibile all'analisi»²⁵.

Le ricerche psicologiche compiute nella prospettiva localizzazionista sono, però, ben lungi dal dirsi compiute. Infatti, le uniche certezze riguardano soltanto alcune funzioni, alcune localizzazioni, come quelle delle immagini sensoriali e motrici e quelle del linguaggio. Ancora a livello di ipotesi è la ricerca sulla facoltà di formare sintesi mentali e di rappresentare la personalità intellettuale ed affettiva da parte dei lobi frontali. Da parte sua, l'istologia, esemplarmente iniziata da Golgi e sviluppata da Cajal, ha fornito, secondo Bianchi, un'immagine tanto complessa della struttura delle cellule nervose che queste ultime sono configurate come dei veri e propri organi.

Bianchi si dice sicuro che le ricerche di psicologia fisiologica, unitamente a quelle istologiche e psicopatologiche, potranno approdare alla determinazione delle leggi dei fenomeni psichici ordinati nello spazio e nel tempo, il che significa che la psicologia si può proporre come una disciplina scientifica, ma nell'ambito delle scienze bio-mediche.

In contrapposizione al modello di una psicologia tesa soltanto a descrivere e sperimentare, nel V Congresso si presenta anche un'altra forma di ricerca psicologica, basata sul modello della narrazione e dell'interpretazione. Ad essa viene dedicata una sezione del congresso, che prevede anche specifiche sessioni di lavoro per la psicologia patologica e per le applicazioni della psicologia alla criminologia, alla pedagogia e alla sociologia: tale articolazione dei lavori congressuali è il segno della varietà di contenuti e di metodi delle indagini psicologiche, alle quali, complessivamente, si riconosce la stessa dignità scientifica di quelle psicofisiologiche.

Durante il congresso, la dialettica tra psicologia fisiologica e psicologia filosofica rappresenta una costante di grande interesse ai fini della costruzione dell'identità epistemologica della "nuova psicologia". Ma le discussioni, lungi dal trovare una soluzione univoca per il problema in questione, continuano ad alimentare controverse relazioni tra filosofi e biologi circa la collocazione della psicologia.

Dalla posizione riduzionistica sostenuta da Bianchi prende le distanze Giuseppe Sergi, che è stato tra i primi, insieme ad Ardigò e a Buccola, a trattare di psicologia in Italia. Egli non solo guarda alla complessità dei fenomeni psicologici, irriducibili ad elementi fisiologici e biologici, ma sostiene l'esigenza della cooperazione tra gli psicologi e gli altri studiosi interessati alla conoscenza dell'uomo nelle sue varie dimensioni, ivi compresa quella morale e quella sociale²⁶.

25 *Ib.*

26 Cfr. G. SERGI, *Discorso inaugurale*, in *Atti del V Congresso internazionale di Psicologia*, cit., pp. 47-51: 48-49.

In questa prospettiva, le scienze bio-mediche forniscono alla psicologia un aiuto impareggiabile, ma la psicologia non coincide esclusivamente con l'indagine anatomica, o fisiologica, o patologica del cervello e del sistema nervoso, perché «forse nessun'altra scienza, quanto la psicologia, richiede il soccorso di tante altre scienze per l'interpretazione e per l'esplorazione dei suoi fenomeni»²⁷.

Nella Sezione dedicata alla Psicologia sperimentale, nella quale figurano ben 76 relazioni sulla Psicologia in rapporto all'anatomia e alla fisiologia, sulla Psicofisica e sulla Psicologia comparata, ricorrono temi diversi, che vanno dall'istologia e dalla psicofisiologia delle cellule nervose alla struttura e alle funzioni delle fibre nervose, dalla psicofisiologia degli organi di senso alle indagini sulla psicofisiologia animale.

Tra i relatori vi sono noti studiosi di fisiologia e di neuroscienze: la psicofisiologia italiana è illustrata, in particolare, da Kiesow, il quale contribuisce con ben 9 studi, e da Patrizi, ma sono presenti anche studiosi di formazione psichiatrica, legati all'attività del laboratorio istituito presso il frenocomio di Reggio Emilia, come Besta, Brugia, Donaggio, Ferrari, Giacchi e Guicciardi. Tra i relatori stranieri, si segnala il gruppo di appartenenti all'Institut générale psychologique di Parigi, oltre ad autorevoli studiosi, come Claparède, Scripture, Michotte, Titchener.

Una rilevante serie di relazioni riguarda l'esame di strumenti psicofisiologici e le modalità del loro uso, sia in relazione ad apparecchiature già note, sia per quelle di nuova fattura, per le quali era stata organizzata una mostra ed erano state predisposte anche alcune dimostrazioni pratiche.

Nel *Discorso di conclusione*, sintetizzando gli aspetti salienti dei diversi dibattiti congressuali, Sergi delinea il paradigma della "nuova" psicologia:

«Due tendenze e due metodi erano in lotta qui nel Congresso, come fuori di esso, fra pensatori e osservatori dei problemi della psiche umana. Ebbene, si può affermare che la direzione data nel presente Congresso, negli studi di Psicologia, sia evidente e decisiva, malgrado le apparenze contrarie. Si è, cioè, riconosciuto che l'osservazione dei fenomeni i quali implicano problemi psicologici non può più essere empirica, ma dev'essere scientifica e metodica, e anche sperimentale con strumenti di precisione come suole farsi in altre scienze di sperimento»²⁸.

Quanto rileva Sergi in merito alla contrapposizione tra i diversi modelli di psicologia presenti all'ultimo congresso si può estendere senz'altro a tutta la serie dei primi congressi internazionali di psicologia. Infatti, in tutti, in modo più o meno eclatante, ricorre il conflitto tra una prospettiva di ricerca che rischia di ridurre la psicologia alla biologia o alla neurofisiologia e la prospettiva fenomenologica, che sostiene l'irriducibilità

27 *Ib.*, p. 50.

28 G. SERGI, *Discorso di chiusura*, in *Atti del V Congresso internazionale di Psicologia*, cit., pp. 785-786: 785.

della psicologia ai livelli sottostanti, senza negare, però, l'importanza del fondamento materiale della psiche, rappresentato dall'organizzazione biologica e neurologica.

La riflessione sulla "natura" e sulle "basi" della psicologia, che anima i dibattiti congressuali nel periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento, sarà una presenza costante nei percorsi della psicologia, e le risposte ai problemi posti dalle ricerche di psicologia fisiologica saranno cercate successivamente in molteplici direzioni di ricerca e in diverse prospettive, anche di tipo interdisciplinare.

I tentativi di fondare una biologia, una fisiologia e una neurologia dei processi psichici a cui, storicamente, si sono contrapposti il comportamentismo e la psicoanalisi, riemergeranno nelle prospettive neuroscientifiche della psicologia novecentesca, in particolare nella seconda metà del secolo, grazie alla scoperta di nuove funzioni corticali e subcorticali e con il nuovo disegno della struttura del cervello, considerato a livello cellulare e molecolare. Infatti, sarà formulata da Lurija, negli anni '70, una nuova teoria sui sistemi funzionali cerebrali, con l'individuazione di "localizzazioni" di tipo dinamico, in analogia con la teoria dinamica della funzione, e sarà poi proposta, negli anni '80, una progressiva integrazione tra la prospettiva neuroscientifica e il cognitivismo, con la neuroscienza cognitiva.

FABIO MINAZZI

*Il problema epistemologico della distinzione
tra storia e scienza*

1. *Dagli oggetti della scienza alla natura epistemica della scienza*

André-Marie Ampère (1775-1836), nel suo *Essai sur la philosophie des sciences* (1838-43), ha proposto una “classificazione naturale” delle scienze, fondata sulla natura degli oggetti studiati. Per Ampère le conoscenze umane si dividono in due ambiti: il regno delle *scienze cosmologiche* (o scienze della natura), che ci fanno conoscere il mondo e gli esseri che lo abitano, e il regno delle *scienze noologiche* (o scienze dello spirito) che studia l'uomo stesso.

Questa distinzione, basata sulla natura degli oggetti studiati, è stata poi largamente accettata da molti pensatori. In particolare, Wilhelm Dilthey (1833-1911), nel suo *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), parla anche lui della differenza che, a suo avviso, esiste tra le *Naturwissenschaften*, che vogliono conoscere causalmente l'oggetto, il quale rimane sempre esterno a chi lo studia, e le *Geisteswissenschaften*, che vogliono invece comprendere l'uomo, il quale costituisce l'oggetto privilegiato delle loro indagini.

Anche Wilhelm Windelband (1848-1915) distingue tra le *scienze nomotetiche*, che studiano la legge e concernono la natura fisica, e le *scienze idiografiche* che studiano, invece, la realtà singola nella sua forma storicamente determinata e hanno per oggetto la storia. Con l'espressione di *scienze nomotetiche* Windelband riprende un'espressione già presente nella riflessione di Immanuel Kant (1724-1804) per il quale le *scienze nomotetiche* indicano un ambito di ricerca finalizzato alla determinazione di leggi generali. In modo analogo per Heinrich Rickert (1863-1936), le *Naturwissenschaften* hanno carattere *generalizzante*, mentre le *Geisteswissenschaften* hanno carattere *individuante*. Per un lungo periodo di tempo questa classica distinzione ha costituito, in generale, il senso comune della riflessione culturale filosofico-scientifica europea. Tuttavia, non era l'unica impostazione possibile per affrontare il problema della classificazione delle scienze. Infatti nello stesso periodo che Ampère ha formulato la sua fortunata distinzione, è stata proposta anche una ben diversa proposta teorica.

Fu infatti Auguste Comte (1798-1857), il fondatore del positivismo, ad avanzare una distinzione molto più sofisticata e feconda. Comte, nel suo *Cours de philosophie positive* (1830), ha infatti proposto una più profonda classificazione delle scienze. Come si è accennato, da Ampère a Dilthey, fino a Windelband e Rickert, le discipline sono state sempre suddivise e avvicinate tenendo presente ciò che è oggetto di scienza. Comte, invece, non guarda agli oggetti delle scienze, bensì alle scienze stesse, alla loro natura specifica, alla loro struttura, ai loro metodi, ai loro linguaggi, distinguendo tra le *Scienze astratte o generali*, che hanno per oggetto la scoperta delle leggi che regolano le differenti classi di fenomeni naturali e le *Scienze concrete*, descrittive e particolari, che applicano, invece, queste leggi alla storia reale dei diversi esseri esistenti. Grazie a questa diversa impostazione prospettica molti autori – da Herbert Spencer (1820-1903) e Wilhelm Max Wundt (1832-1920), fino a Rudolf Carnap (1891-1970) – hanno così difeso una diversa e più sofisticata classificazione delle scienze che distingue tra le scienze formali e le scienze reali. Per esempio Carnap (nei suoi *Reading in the Philosophy of Science*, 1953) sostiene che le scienze formali presentano unicamente asserzioni analitiche, mentre le scienze reali o fattuali presentano anche asserzioni sintetiche, con la conseguenza che, a suo avviso, le scienze formali non avrebbero alcun oggetto, perché sono sistemi di asserzioni ausiliarie, appunto senza oggetto e sempre prive di contenuto. Anche questa distinzione proposta da Carnap rientra in una distinzione tra scienze formali e scienze reali che può essere fatta risalire, senza difficoltà, alla distinzione comtiana.

Più in generale queste pur diverse istanze classificatorie, al di là della pur decisiva e differente impostazione che intercorre, come si è accennato, tra la prospettiva inaugurata da Ampère e quella sviluppata da Comte, sono comunque espressione di un comune movimento di pensiero, inauguratosi con la riflessione di David Hume (1711-1776). Hume, fin dalla prefazione del suo *Treatise on Human Nature* (1739-40), aveva infatti sostenuto la possibilità di applicare allo studio dell'uomo e del mondo umano i metodi propri delle scienze naturali. Per Hume per studiare il mondo umano, sociale, storico e morale bisognava basarsi su un metodo induttivo (tralasciando lo studio delle cause) per individuare unicamente le regolarità che esistono tra i differenti fatti, onde poter infine formulare alcune previsioni. Da Hume in poi si è quindi tentato di ricondurre le scienze umane ad un modello scientifico più rigoroso, simile, appunto, a quello utilizzato nell'ambito delle scienze naturali. Ma proprio nel cercare di attuare questo programma di ricerca possono nascere differenti problemi perché si può pensare di applicare alle scienze umane il medesimo modello utilizzato nelle scienze naturali e allora in tal caso si dà vita ad un programma riduzionista che cerca, appunto, di ricondurre le scienze umane al modello delle scienze naturali. Oppure si può invece considerare la differente natura delle diverse discipline scientifiche per mettere capo ad un'immagine più articolata e complessa della conoscenza umana.

Anche le diverse proposte via via elaborate per configurare una classificazione plausibile delle scienze hanno cercato di rispondere a questo

problema, oscillando tra soluzioni che sposavano un punto di vista riduzionista (come accade nella tradizione inaugurata da Ampère), oppure un punto di vista che riconosce l'autonomia delle singole discipline scientifiche (come accade nella tradizione inaugurata da Comte). Sul piano del bilancio storico la via inaugurata da Ampère, basata sulla considerazione degli oggetti studiati dalle singole scienze, è risultata meno feconda di quella prospettata da Comte, per il quale occorre concentrarsi sempre sulla natura specifica di ciascuna singola scienza. Questa impostazione à la Comte risulta essere infatti più feconda rispetto a quella di Ampère, proprio perché, riconosce, perlomeno prospetticamente, l'autonomia relativa, anche se specifica, di ciascuna disciplina scientifica. Il che consente di relativizzare le stesse diverse classificazioni delle scienze e restituisce a ciascuna disciplina scientifica la specificità del proprio statuto epistemico che non può più essere ridotto ad un unico modello egemone, proprio perché la relatività di ogni conoscenza non costituisce un aspetto secondario della ricerca scientifica.

2. Vailati: la storia è la scienza dei fatti che non si ripetono e la scienza è lo studio dei fatti che si ripetono

Conseguentemente, non solo sul piano storico, ma anche su quello storico, è interessante tener presente la presenza di queste due differenti e contrastanti tradizioni di pensiero, poiché da esse scaturiscono impostazioni metodologiche e filosofiche alternative con le quali il problema può essere nuovamente ripensato anche oggi. Del resto nel corso del confronto tra queste due tradizioni non sono mancati momenti di fecondo confronto critico. Basterebbe per esempio pensare al dialogo che su questi temi si è articolato tra due autori come Benedetto Croce (1866-1952) e Giovanni Vailati (1863-1909). Pur intrattenendo tra loro rapporti cordiali, in ogni caso tra Croce e Vailati esisteva una profonda distanza teorica che emergeva proprio in relazione al loro diverso modo di valutare la portata conoscitiva delle scienze naturali. Per Croce le scienze costituivano solo un *Kochbuch*, non avevano alcuna portata conoscitiva e il loro valore si esplicitava unicamente nell'ambito pratico-economico. Di contro, Vailati difendeva il pieno valore conoscitivo delle scienze naturali, ma aveva anche la capacità di studiare, peraltro con grande acutezza ed originalità, tutte le particolarità storiche di queste conoscenze scientifiche relative, nonché la grande ricchezza del modo con il quale queste conoscenze scientifiche potevano realmente configurarsi nel corso dell'evoluzione continua della storia del pensiero scientifico. Per questa ragione Vailati intrecciava sempre lo studio della scienza con quello della sua storia, proprio perché sul terreno della storia della scienza poteva meglio comprendere il valore e i limiti di ciascuna conoscenza scientifica che, a suo avviso, non possedeva affatto quella certezza assoluta che tanti positivisti dogmatici le volevano attribuire. In questo preciso contesto è allora interessante considerare una critica, particolarmente acuta, che Vailati, nel suo carteggio con Croce, ha avanzato contro la tradizionale distinzione crociana tra le scienze della natura e le scienze dello spirito.

Giovanni Vailati – nella lettera del 6 giugno 1900, scritta da Siracusa – ha criticato la concezione di Croce che riformulava la tradizionale distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura, tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Vailati rifiuta infatti l'idea di Croce secondo la quale i fatti non sarebbero dimostrabili, mentre le leggi si potrebbero sempre dimostrare. Di fronte a questa affermazione crociana, Vailati mette subito in evidenza il carattere ambiguo della nozione di “dimostrazione” cui Croce si riferisce. Se infatti Croce sostiene che i fatti, per essere ammessi, non richiedono delle prove, *nel senso ordinario del termine*, allora Vailati sottolinea che questo non è affatto vero, perché anche i fatti devono sempre essere “provati”: non esistono fatti bruti e neutri, poiché ogni fatto si inserisce sempre in un ben preciso contesto teorico, mediante il quale costruiamo, appunto, questo determinato fatto scientifico. D'altra parte se invece Croce vuole affermare che i fatti non si possono dimostrare, *nel senso matematico della parola*, mentre le leggi sarebbero invece suscettibili di tale dimostrazione, allora, osserva ancora Vailati, questo non risulta essere affatto vero per le leggi proprio scientifiche le quali derivano, semmai, da assunzioni del tutto ipotetiche che sono scelte convenzionalmente dallo scienziato. Naturalmente di fronte a queste difficoltà Vailati riconosce come si possa anche trovare una comoda soluzione retorica, chiamando «fatto tutto quello che non si può dimostrare, il che non porterebbe ad alcuna conclusione, sulla distinzione tra Storia e Scienza». Secondo Vailati questa distinzione deve pertanto essere riformulata da un altro punto di vista, operando su un differente terreno, in grado di scorgere la presenza della storia *entro* il farsi stesso della ricerca scientifica la quale produce sempre verità relative.

Se dunque Croce, in accordo con Windelband, Dilthey e Ampère, si muove su un terreno ontologico-metafisico, occorre invece muoversi su un diverso terreno epistemologico, che per Vailati è ormai quello storico-metodologico, che prende le mosse dalla natura stessa di ciascuna disciplina scientifica, studiando le affinità – o la mancanza di affinità – tra le diverse scienze. Per questa ragione Vailati indica la soluzione prospettica del problema del rapporto tra Storia e Scienze con una formula programmatica molto icastica ed incisiva. Vailati scrive infatti che, a suo avviso, «la storia è la scienza dei fatti *che non si ripetono*», mentre, di contro, «la scienza è la storia dei fatti *che si ripetono*». Grazie a questo rilievo Vailati si muove su un terreno che si avvicina decisamente – sia pur assai liberamente e in un diverso contesto teorico e storico – alla tradizione epistemologica inaugurata da Comte, mostrando maggior attenzione proprio alla configurazione effettiva delle singole scienze.

3. Heidegger: il ribaltamento metafisico del problema quale cul-de-sac

Ma proprio questa attenzione per la natura specifica delle singole scienze pone nuovamente in evidenza la relatività intrinseca di ogni eventuale possibile ripartizione o suddivisione delle scienze. Il che con-

sente anche di reagire criticamente al drastico ribaltamento metafisico che questo problema ha registrato soprattutto grazie alla riflessione di Martin Heidegger (1889-1976), consegnata alle pagine di *Sein und Zeit* (1927).

Heidegger ha voluto ribaltare tutta l'impostazione di ascendenza positivista, in senso lato, quella inaugurata, per intenderci, da Hume e approfondita poi da Comte, per sottolineare, in primo luogo, la presunta povertà intrinseca della spiegazione obiettivante delle scienze, cui il pensatore tedesco ha contrapposto una domanda più radicale che, a suo avviso, sarebbe appannaggio esclusivo della filosofia metafisica, perché, come si legge nel suo celebre saggio del 1953, consacrato alla questione della tecnica, «il domandare è la pietà [*Frömmigkeit*] del pensiero». Per Heidegger la scienza avrebbe del resto sempre a che fare con un «inaccessibile inevitabile» [*unzugängliche Unumgängliche*] di cui non potrebbe dirci alcunché perché, a suo avviso, ogni scienza non può mai parlare, nel proprio linguaggio, della propria essenza (la fisica non può parlare *fisicamente* dell'essenza della fisica, la filologia non può parlare *filologicamente* dell'essenza della filologica, la biologia non può parlare *biologicamente* dell'essenza della biologia, etc.). Per Heidegger la scienza non può mai cogliere, dunque, la propria essenza inaggrabile, proprio perché l'oggettività della conoscenza conseguita dalla scienza illustra solo una modalità particolare e affatto specifica con cui la natura viene conosciuta dall'uomo. Interessante osservare come Heidegger, nel porre questo problema, ben comprende la genesi intrinseca della specializzazione delle scienze la quale non costituisce affatto un aspetto secondario e accidentale dello sviluppo del pensiero scientifico occidentale, ma ne è, invece, l'espressione più tipica, emblematica e, invero, irrinunciabile, perché la specializzazione nasce proprio da un'esigenza primaria della conoscenza oggettiva prodotta dalla scienza. La scienza studia infatti sempre aspetti particolari e specifici, molto delimitati e sempre circoscritti, del mondo. Con la conseguenza che più studia il mondo, più deve specializzarsi.

4. Agazzi: la scienza quale sapere oggettivo e rigoroso

Di fronte a questo composito quadro emergono allora perlomeno due diversi problemi squisitamente teorici. In primo luogo ci si può chiedere quale rapporto esista tra la conoscenza oggettiva elaborata dalla scienza e la natura stessa della conoscenza umana. In secondo luogo si delinea anche il connesso problema di comprendere come l'oggettività della conoscenza possa conciliarsi con la storicità della scienza: come possiamo relativizzare le nostre conoscenze scientifiche senza tuttavia perdere l'oggettività della conoscenza?

Una interessante e feconda soluzione di questi due differenti problemi può essere delineata se si ripensa complessivamente l'oggettività della conoscenza scientifica. In accordo con la riflessione di Evandro Agazzi la scienza può infatti essere definita in senso *analogico* come una for-

ma di sapere dotato di *oggettività* e di *rigore*. Con il concetto di “analogicità” ci si riferisce infatti ad un concetto che non è né “univoco”, né “equivoco”, ma che sottolinea proprio l’esistenza di realtà che risultano essere “analogiche” proprio perché sono in parte simili e in parte dissimili. La scienza, intesa in questo modo “analogico”, si può pertanto applicare ad una vasta gamma di ambiti di realtà, con la conseguenza che il riduzionismo non appare più praticabile, mentre viene messa in piena evidenza la ricca articolazione con la quale il sapere umano può effettivamente configurarsi non solo nell’ambito delle scienze naturali, ma anche in molti altri campi che possono rivendicare a pieno titolo la loro effettiva portata conoscitiva. Non per nulla con questa proposta Agazzi sottolinea come la conoscenza si qualifichi per la sua oggettività e il suo rigore, avendo tuttavia ben presente che l’oggettività e il rigore di ciascuna conoscenza si costruisce entro una particolare disciplina in piena autonomia. Questa duplice importante qualificazione dell’oggettività e del rigore della conoscenza scientifica ci consente, in primo luogo, di superare il problema della storica contrapposizione tra le scienze naturali e le scienze della cultura. Da questo punto di vista la scienza risulta essere infatti una sola, quella, appunto, che mette capo ad una conoscenza *oggettiva*, dotata di una sua verità, ma che tale è proprio perché risulta essere *rigorosa*, ovvero costruita con rigore entro un ambito specifico e ben determinato.

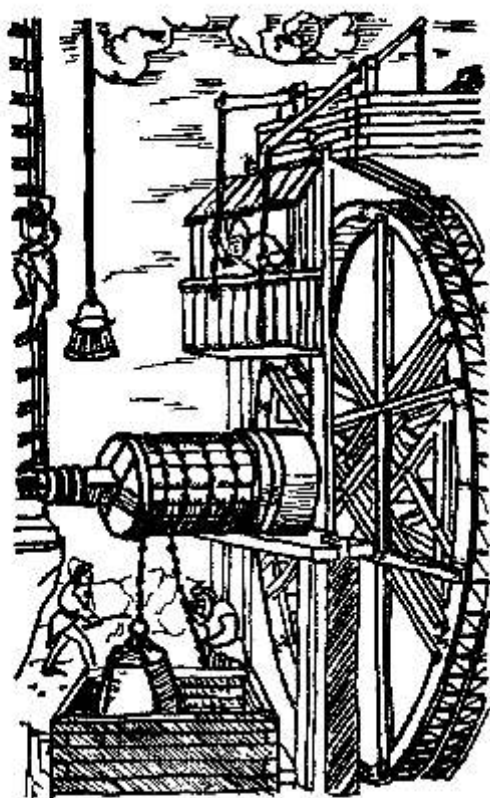
5. Preti: la determinatezza storia della scienza e le strutture eidetico-costitutive

Per questa precisa ragione la soluzione teorica prospettata da Agazzi si ricollega anche ad altre tradizioni di pensiero – come quella del neokantismo e delle fenomenologia di Husserl – aiutandoci a costruire un’immagine più plastica della conoscenza umana. La tradizione del trascendentalismo come anche quella della fenomenologia del primo Husserl hanno infatti sempre insistito nel mettere in rilievo come ogni conoscenza costruisce sempre, in piena autonomia, i propri “oggetti” di studio e i propri criteri di verifica e falsificazione. Non esiste un metodo scientifico da applicarsi, come tale, in tutti i diversi e più disparati campi del sapere. Di contro, la stessa tradizionale contrapposizione tra le due culture, quella scientifica e quella umanistica, è una contrapposizione fuorviante, perché la conoscenza umana nella sua concreta realizzazione è sempre tendenzialmente unitaria, perlomeno nella misura in cui è sempre finalizzata a conseguire una conoscenza vera, ossia oggettiva e rigorosa. L’oggettività della conoscenza rinvia così ad una duplice esigenza: da un lato alla possibilità di costruire una conoscenza vera, con riferimento ad un preciso e delimitato ambito della realtà, che viene appunto studiato da un preciso punto di vista (quello fisico, quello biologico, quello matematico, quello medico, etc. etc.). Dall’altro lato al riconoscimento che le conoscenze conseguite entro quel determinato ambito sono valide in modo assoluto (sono, appunto, verità, conoscenze vere), ma so-

lo limitatamente a quell'ambito specifico e non possono quindi essere estrapolate, come tali, per essere trasportate in altri ambiti, completamente diversi. Ogni scienza costituisce così, nella sua stessa storia, il proprio "mondo" di indagine che risulta essere proprio e specifico di quella particolare disciplina scientifica.

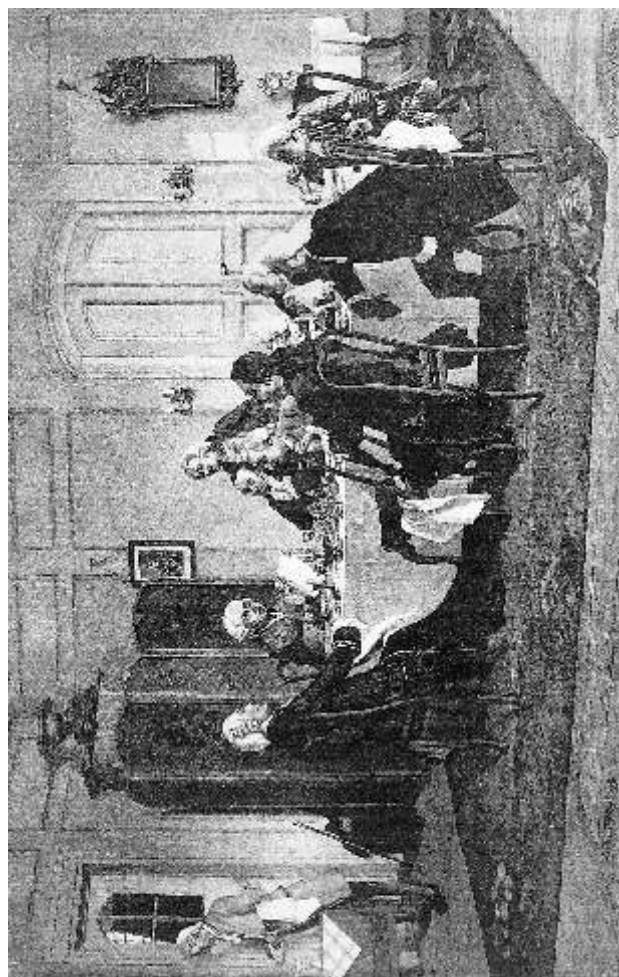
Il che ci fa allora comprendere, in secondo luogo, come l'oggettività stessa della conoscenza umana risulti sempre essere profondamente legata e intrecciata alla storia dell'evoluzione concettuale di una particolare disciplina. Se è vero, come è vero, che il cuore della scienza è rappresentato dalla criticità – come ha giustamente sottolineato anche un epistemologo come Karl Raymund Popper (1902-1994) – è anche vero che proprio questa criticità intrinseca della scienza le consente di costruire (o di ricostruire) ogni volta un determinato ambito del mondo. In questo modo la storicità della scienza è interna all'attività concettuale con la quale la scienza si costruisce come conoscenza oggettiva e rigorosa. Ma, d'altra parte, questa autonomia specifica relativa di ciascuna singola disciplina, non consente più di contrapporre, secondo la prospettiva del riduzionismo, le scienze naturali a quelle umane, proprio perché ciascun ambito di indagine deve istituire i propri criteri e i propri protocolli di rigore, che variano da una disciplina all'altra e nessuna disciplina può mai pretendere di imporli arbitrariamente, dall'esterno, ad un'altra disciplina la quale, per dirla con la celebre formula di Bartolo da Sassoferrato, rivendica sempre la propria piena autonomia specifica: *superiorem non recognoscens*.

Questa soluzione epistemologica risulta essere in profonda sintonia anche con la lezione neokantiana sviluppata da un autore come Giulio Preti (1911-1972) che ha spesso insistito sulla dimensione trascendentale del sapere scientifico, sottolineando come ogni scienza non abbia mai la pretesa di parlarci del noumenale. Grazie alla loro dimensione trascendentale le singole discipline scientifiche ci consentono così di studiare i differenti fenomeni della natura i quali sono "oggettivi" proprio perché rinviano ad una precisa struttura eidetico-costitutiva che caratterizza ciascuna singola disciplina scientifica. L'oggettività di cui parla la scienza non ha quindi mai la pretesa di metterci in relazione con una mitica realtà ontologica sottostante. Con Kant ed Husserl possiamo così parlare delle differenti "ontologie regionali" presenti nei vari ambiti disciplinari, proprio perché l'oggettività di ogni conoscenza scientifica – in qualunque ambito di studio, dalla fisica alla filologia, dalla matematica alla medicina – si costruisce secondo i linguaggi, i metodi, le categorie, i criteri ermeneutici, i modelli euristici e le procedure di verifica o di falsificazione che contraddistinguono ciascun specifico ambito di studio. Tutti questi differenti ambiti hanno sempre a che fare con delle conoscenze oggettive il cui rigore si costruisce al loro interno e che può variare a seconda della nostra capacità di costruire nuove e più feconde immagini conoscitive del mondo come ha sempre insegnato un razionalista critico come Ludovico Geymonat (1908-1991).



47 - XVII^e siècle Machine d'extraction actionnée
par deux roues hydrauliques fonctionnant
en sens opposé. (AGRICOLA)

CRONACHE



Emil Dörfling, Kant und seine Tischgenossen.

ELISABETTA SCOLOZZI

*Einführung in die Kritik der reinen Vernunft IV.
Transzendente Dialektik*

Kant-Seminar in Kloster Weltenburg
(23-30 agosto 2008)

«Filosofare con Kant è comunque tentarne il testo nel libero pensiero dei suoi momenti e del suo movimento concettuale».

GIOVANNI ROMANO BACCHIN, *Prefazione a DANIELA CARUGNO, Sistema e problema nell'analitica trascendentale kantiana*

Studiosi e non, accomunati da un vivo interesse per la filosofia in generale, si sono dati ancora una volta appuntamento nel raro scenario di Weltenburg, dove l'impressionante fascino delle gole del Danubio e la convivialità del più antico monastero della Baviera costituiscono il contesto adatto per *filosofare* con Kant al fine non solo di meglio intendere e approfondire "lettera" e "spirito" del suo pensiero, ma, al contempo, di interrogare il testo a partire da tradizioni filosofiche differenti, con la consapevolezza che il Nostro ha ancora oggi qualcosa da dire.

Tema di questo quarto seminario, che conclude il ciclo di incontri consacrati alla lettura della *Critica della ragion pura*, è la *Dialettica trascendentale* che Kant, per distinguerla dalla *Analitica trascendentale*, definisce come la «critica dell'intelletto e della ragione riguardo al loro uso iperfisico» (KrV B 88). Infatti la riflessione critica cerca di rintracciare, per prevenire errori futuri, le «[...] aberrazioni in cui cade la ragione quando fraintende il compito suo e riferisce, levandosi nel trascendente, all'oggetto in sé ciò che concerne solo il suo proprio soggetto e la guida dello stesso in ogni applicazione immanente» (Prol. IV 328).

Dopo i saluti inaugurali del prof. dr. Norbert Fischer dell'Università di Eichstätt-Ingolstadt, che nella serata di sabato 23 agosto apre i lavori del seminario riassumendo in linee generali i risultati dei precedenti incontri, interviene il prof. dr. Robert Theis con una relazione su *Kants*

Ideenmetaphysik. Zur Einleitung und dem Ersten Buch der transzendentalen Dialektik. La dialettica trascendentale è il problema più profondo della *Critica della ragion pura*, che Theis analizza alla luce delle differenti definizioni di metafisica fornite da Kant già nel suo primo scritto, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, partendo dal presupposto che il concetto tradizionale di metafisica è connaturato alla logica dell'illusione, *idest* la dialettica.

Nella predica domenicale (*Die «wichtigste aller unserer Erkenntnisse: Es ist ein Gott»*), svoltasi nella suggestiva chiesa barocca del monastero, il prof. dr. dr. Dieter Hattrup ha concentrato l'interesse dei suoi ascoltatori sostenendo come, a suo avviso, nessuno possa essere ateo, proprio perché porsi domande su Dio costituirebbe una naturale disposizione della ragione umana, nel suo uso libero e pratico.

Nella mattinata di lunedì 25 agosto si è entrati nel vivo dell'analisi della *Dialettica trascendentale* a partire dall'intervento del dr. Pedro Jesús Teruel, *Das "Ich denke" als «der alleinige Text der rationalen Psychologie»*. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der Kritik der reinen Vernunft. Ad una *pars destruens*, che si è soffermata sulla demolizione kantiana del concetto metafisico di anima tramite i *Paralogismi della ragion pura*, ha fatto seguito una *pars costruens* nella quale si è indagato la fondazione della dottrina dei *Paralogismi*. A tal proposito si è tenuto presente la distinzione tra la prima e la seconda edizione della *Critica* e si sono evidenziati i possibili risvolti che la dottrina razionale dell'anima avrebbe nelle attuali teorie della filosofia della mente.

L'analisi della *Dialettica trascendentale* è proseguita con la disamina sulle idee cosmologiche che Kant nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* che *vorrà presentarsi come scienza* definiva come «la più mirabile delle [...] manifestazioni» (*Prol. IV 338*) della ragion pura nel suo uso trascendente. Poiché questo tema si configura quasi come «un libro nel libro», per la complessità e la ricchezza delle argomentazioni, l'indagine è stata condotta trattando separatamente le antinomie matematiche dalle antinomie dinamiche.

Un'analisi delle antinomie matematiche ha impegnato, nella mattinata di martedì 26 agosto, il contributo del dr. Claus Beisbart, *Kants "mathematische" Antinomien: Anfang der Welt, Grenzen des Raums und Zerlegbarkeit der Materie in Elementarsubstanzen*. Il concetto di antinomia si rintraccia già nella *Vorrede* del 1781 quando il Nostro definiva la metafisica come «il campo di battaglia di questi contrasti senza fine» (*KrV A VIII*); pertanto le prime due antinomie riprodurrebbero la «battaglia» tra due opposte posizioni – il meccanicismo e il dinamismo – combattuta con le armi dell'argomentazione, che si risolve tramite l'idealismo trascendentale. Inoltre Beisbart ha rintracciato nel concetto di antinomia una contraddizione tra la dimensione logica e quella epistemica, evidente soprattutto nel momento in cui, risalendo alla serie delle condizioni, si proietta il compito della ragione nell'oggetto del mondo. In particolare la sua puntuale disamina sulla prima antinomia, sviluppata con una incalzante successione di ragionamenti logici, lo ha indotto a sostenere che

tanto la tesi quanto l'antitesi si fonderebbero sul presupposto che esistono sempre *matters of fact*.

La relazione del prof. dr. Maximilian Forschner, svoltasi nella giornata di mercoledì 27 agosto, è stata consacrata *Zur Antinomie der dynamischen Ideen (Freiheit; Gott)*. Una prima parte del suo intervento si è soffermata sul rapporto tra la terza antinomia e il concetto di causalità esposto nella tavola delle categorie. La seconda parte è stata invece dedicata all'esame della quarta antinomia, nella quale Kant dimostra l'esistenza di Dio dal punto di vista cosmologico (non teologico), poiché la dimostrazione implica sia la totalità assoluta nella serie delle condizioni, sia la necessità ontologica di un ente materiale, che si esprime nell'antitesi.

Nella mattinata di giovedì 28 agosto è intervenuto il prof. dr. Friedo Ricken con una riflessione *Von der Unentbehrlichkeit der transzendentalen Theologie. "Zum Ideal der reinen Vernunft"*. La teologia trascendentale, nella sua accezione negativa, non implica l'esistenza di un ente originale, mentre, considerata positivamente, si chiede se il concetto di *ens originarium* è consistente. Nel primo caso l'inferenza dialettica è erronea perché l'idea di un tutto è un principio empirico dei fenomeni non della cosa in generale; di contro la ragione crea l'incondizionato, ma al contempo si chiede come sia possibile pensarlo. Pertanto il dovere morale sarebbe un fatto della ragione che non può essere dimostrato.

Nella giornata conclusiva di venerdì 29 agosto, la riflessione del prof. dr. Norbert Fischer (*Kants Reflexion der Vernunftkenntnis im "Anhang zur transzendentalen Dialektik"*) si è sviluppata dalla definizione di *Vernunft* quale *focus imaginarius* che riunisce la molteplicità del mondo con l'unità del molteplice dato (*Ich denke*) nell'unità sistematica di tutto il molteplice. Giacché non è possibile una deduzione trascendentale delle idee, il cui uso è solo regolativo-euristico (mai costitutivo), in questo sforzo della ragione verso l'incondizionato (l'agostiniano *cor inquietum*), l'incondizionato è pensabile solo nel momento in cui il Nostro afferma che «ho dovuto dunque eliminare il sapere, per far posto alla fede» (KrV B XXX). Questa espressione, che conclude la relazione del prof. dr. Fischer, si configura quale *trait d'union* con il tema del prossimo seminario, *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, nel quale cercherà di indagare il problema di Dio in Kant, non avendo solo come punti di riferimento esclusivi la *Critica della ragion pratica* e la *Religione nei limiti della semplice ragione*, ma esaminando anche questa questione all'interno della tradizione biblica, la cui lettura ha sempre suscitato non pochi problemi ermeneutici.

A titolo di cronaca segnalo, infine, che proprio nell'ottica di proseguire e incrementare il *confilosofare*, i contributi che da quattro anni a questa parte hanno animato e arricchito questo seminario di studio saranno prossimamente pubblicati in un volume, che apparirà nel 2009 presso la casa editrice Meiner Verlag, con il titolo *Kants Grundlegung der kritischen Metaphysik. Einführende Interpretationen zur Kritik der reinen Vernunft. Publikation der Kant-Seminar in Kloster Weltenburg*. Quest'opera vuole costituirsi come un valido aiuto da accostare alla lettura

del testo kantiano per coloro i quali vogliono avvicinarsi al pensiero del filosofo di Königsberg e carpirne le sue movenze interne. Al contempo potrebbe anche diventare uno strumento di confronto critico per gli studiosi che quotidianamente si confrontano con questi temi, in modo da suscitare e approfondire differenti linee di ricerca e un continuo dibattito critico. Inoltre questo volume, lungi dal volersi presentare come commentario esclusivo al testo kantiano, presenterà anche contributi che si sono venuti sviluppando nel corso delle discussioni e dei differenti gruppi di lavoro, proprio a dimostrazione che i problemi nascono e si incrementano *socraticamente* nella discussione critica e che le contraddizioni si superano solo approfondendole criticamente.

RECENSIONI

BENEDETTO CROCE – GIOVANNI VAILATI, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di Cinzia Rizza, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2006, pp. 134.

Riferendosi al saggio di Croce *Determinismo, psicologia ed arte*, apparso originariamente su «La Critica» del 1904 (poi ristampato nei *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*), Vailati, in una lettera del 20 gennaio 1904, scrive che questo articolo gli «suggerisce l'idea (che probabilmente Ella non condivide) che, mentre l'artista né può né deve, come tale, essere uno scienziato, lo scienziato, come tale deve anche essere artista nel suo campo: in quanto egli ha bisogno, non meno dell'artista, delle *descrizioni specifiche* di fatti concreti individuali, le quali costituiscono un gradino indispensabile per arrivare alle descrizioni generiche (leggi, analogie, etc.) che egli ha in mira di raggiungere. Per es. una descrizione tecnica di un apparato o d'un esperienza di fisica è molto *meno generica* che una descrizione "artistica", che ne volesse fare un poeta (cioè le circostanze particolari vi si trovano più accuratamente caratterizzate» (p. 111). A questo rilievo Croce, nella successiva lettera del 25 gennaio, risponde osservando di condividere «pienamente la sua idea che l'opera dello scienziato naturalista ha per base le intuizioni artistiche individuali. È questo anzi uno dei capisaldi della mia *Estetica*; e perciò appunto io giudico il fatto estetico (l'arte in senso lato) come un fatto fondamentale dello spirito umano. Del resto, vado ora lavorando a una *Logica*, dove tratto a lungo dei pseudo-concetti delle scienze naturali» (p. 112). In realtà, anche dal rapido confronto tra questi due passi, è agevole rendersi conto come a proposito della valutazione filosofica complessiva delle scienze tra Vailati e Croce non esistesse affatto una così larga convergenza teorica. Tuttavia, proprio questo specifico confronto teorico segnala uno degli aspetti fondamentali e di maggior interesse di questo importante carteggio il quale non solo ha il merito indubbio di donarci il confronto epistolare complessivo tra Croce e Vailati, facendoci finalmente conoscere la voce del pensatore cremasco (giacché nell'*Epistolario* einaudiano del 1971 erano state raccolte unicamente le lettere di Croce a Vailati, mentre risultavano assenti quelle di Vailati a Croce le quali, peraltro, come ora si apprende, non senza un certo qual stupore, leggendo l'articolata introduzione della curatrice di questo

volume, giacevano, da anni, nella pace discreta dell'archivio crociano di Napoli!), ma ci restituisce anche alcuni momenti, del più alto interesse teorico, concernente il fecondo confronto filosofico tra il pensatore neoidealista e l'allievo pragmatista di Peano.

Per la verità il carteggio tra Croce e Vailati si apre con il primo il quale si dichiara senz'altro «lieto» di potersi incontrare con Vailati su quelli che sarebbero i loro comuni e condivisi «criteri direttivi» (lettera crociana del 27 aprile 1899, da Napoli, p. 55). Tuttavia, la lettura delle lettere documenta poi come, invece, questa pretesa consonanza di fondo non fosse poi così completa e armonica, neppure sui criteri direttivi più generali. Anzi, a questo proposito lo scambio di opinioni documentato dalle lettere, in particolare dai contributi di Vailati, attestano proprio come tra i due pensatori esistesse una ben differente valutazione sia della scienza (in quanto tale), sia della scientificità della storia sulla quale Vailati insiste puntualmente in diverse occasioni. Da questo punto di vista assume un'importanza specifica soprattutto la lettera di Vailati scritta da Siracusa il 6 giugno del 1900, nella quale il pensatore cremasco interviene direttamente sulla distinzione crociana tra *fatto* e *legge* mostrandone tutta l'intrinseca problematicità: «Ella sembra far consistere la distinzione tra fatto e legge in ciò: che i fatti sono *indimostrabili* e le leggi si "dimostrano". Ora se ciò volesse dire che i fatti non hanno bisogno di *prove* (nel *sensu ordinario*) per essere creduti, e le leggi invece ne hanno bisogno, ciò non sarebbe vero per i fatti. Se invece Ella avesse voluto dire che i fatti non si possono *dimostrare* (nel *sensu matematico della parola*) e le leggi sì, ciò non sarebbe vero per le leggi... a meno di chiamare *fatto* tutto quello che non si può dimostrare il che non porterebbe ad alcuna conclusione, sulla distinzione tra Storia e Scienza. Distinzione per distinzione io preferirei la seguente: La storia è la scienza dei fatti *che non si ripetono*. La scienza è la storia dei fatti *che si ripetono*» (pp. 78-9). In realtà, proprio interrogandosi sulla distinzione tra storia e scienza, i due interlocutori intessono un dialogo che risulta del più alto interesse anche per il lettore contemporaneo. Non solo perché questo loro confronto aiuta a meglio comprendere la natura precisa della vicinanza (e anche della distanza teorica) esistente tra questi due pensatori – una distanza che si è tuttavia spesso intrecciata con una certa equivoca "consonanza" che in Vailati era probabilmente dettata anche dalla sua generosa, mite e più profonda indole umana che lo induceva, comunque, a confrontarsi pacatamente con le posizioni più disperate, senza troppo insistere, *umanamente*, sulle divergenze teoriche più evidenti, mentre in Croce era forse alimentata dalla radicata convinzione di potersi sempre più muovere entro un sistema filosofico in grado di comunque egemonizzare e, infine, anche di piegare alle proprie presunte ragioni teorico-concettuali le posizioni altrui più diverse e disperate. In ogni caso il dissenso teorico tra i due interlocutori emerge con maggior vivacità proprio a proposito della natura delle scienze – che Vailati percepisce in tutta la loro specifica plasticità, storica ed umana – e in merito ai rapporti tra la scienza e la storia. In questi casi sembra, tuttavia, che Croce non si voglia mai far distrarre, più di tanto, dalla costruzione del proprio "sistema" filosofico che stava allora svolgendo con indubbia intensità operativa. Il che consente al lettore perlomeno una duplice riflessione: quella concernente la natura specifica dei problemi teorici affrontati da Croce e Vailati in questo loro breve, ma interessante carteggio, e quella concernente, invece, l'equivoco storico-cultu-

rale specifico che pure è esistito tra i due interlocutori che, non per nulla, hanno poi finito per sentirsi in qualche modo in sintonia, sia pur per ragioni profondamente diverse (Vailati per il suo pragmatismo logico, che pure contrapponeva al pragmatismo magico di Papini e Croce, invece, per la sua battaglia antipositivistica) con una rivista come il *Leonardo* (1903-1907), nel quadro del progetto culturale, decisamente irrazionalista, allora sviluppato da due personaggi e intellettuali-letterati come Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini.

Ma il carteggio è inoltre interessante perché in esso si leggono altre importanti considerazioni vailatiane come quella, invero decisiva, contenuta nella lettera del 20 marzo 1900, scritta ancora da Siracusa, nella quale il pensatore cremasco spiega apertamente la sua netta preferenza intellettuale per il genere delle recensioni (un rilievo che, in una recensione, non può naturalmente essere sottaciuto o passato sotto silenzio): «la mia preferenza per questo genere di produzione letteraria (che, per quanto non considerato a parte nei trattati di retorica, è un vero *genere* a sé come il madrigale o il sonetto o la satira etc.), non dipende solo dal fatto che mi manchi il tempo per attendere a lavori di più *lunga* portata, ma dalla persuasione che esso è un genere utile e troppo trascurato e che si ha il torto di lasciarlo troppo in balia dei mestieranti, o di quelli che scrivono solo per *lodare* (o *biasimare*) i lavori che recensiscono, piuttosto che per secernere in essi il buono dal resto» (pp. 74-5). Indicazione invero assai rilevante che aiuta proprio a meglio intendere, nel suo senso complessivo, pressoché tutta l'attività intellettuale vailatiana, anche se proprio la sua pur consapevole e meditata decisione di coltivare questo specifico genere letterario non ha poi mancato di incidere, assai negativamente, sulla valutazione complessiva della sua stessa opera culturale che, in tal modo, malgrado il pur fondamentale e decisivo volume degli *Scritti* del 1911, ha comunque patito proprio una certa, inevitabile, "dispersione" intellettuale, intrinsecamente connessa al genere delle recensioni nelle quali Vailati fu indubbiamente un maestro, ma per mezzo delle quali non è possibile sviluppare, organicamente e in modo sistematico, il proprio punto di vista che, semmai, può essere solo richiamato, alluso o lumeggiato, sempre assai sinteticamente.

Un altro passo estremamente significativo che emerge da questo epistolario è poi quello nel quale Vailati, nella lettera del 6 giugno 1900, scritta ancora da Siracusa, dichiara apertamente «di credere che l'avvenire della speculazione filosofica nel nostro paese è strettamente dipendente dalla rapidità e dall'energia colla quale sapremo emanciparci dalle spire insidiose della metafisica tedesca postkantiana e neokantiana» (p. 76). Il che aiuta a meglio capire, ad un tempo, valori e limiti dello stesso programma di rinnovamento filosofico-culturale che Vailati ha perseguito tra la fine del XIX secolo e i primi anni del XX secolo. Fino alla preziosa e preclara indicazione che si legge, invece, nella lettera del 16 luglio del 1902, scritta da Crema, nella quale Vailati si interroga chiedendosi se «la verità della fisica e della chimica sono forse verità "necessarie", nello stesso senso in cui si dice che sono necessarie quelle dell'aritmetica? Ogni scienza ha la sue specie di "necessità" e si può parlare di maggiore o minore probabilità o di maggiore o minore generalità. Io credo *perfino* che si possa credere alle "leggi storiche", senza *neppure* essere deterministi. Soprattutto non bisogna avere un troppo alto concetto di ciò che sono le *altre* leggi (per es. quelle della meccanica)» (p. 101). Rilievo epistemica-

mente prezioso che, malgrado la consapevolezza filosofica vailatiana, avvicina curiosamente proprio questa sua riflessione alle ragioni più profonde di quella tradizione neokantiana che il Nostro mostrava tuttavia di non saper appieno apprezzare e che voleva, anzi, combattere apertamente. Ma questo rilievo apre ora un ben diverso e più impegnativo terreno di considerazione storico-critica e teorica sulla quale in questa sede – appunto quella di una recensione! – non è naturalmente possibile addentrarsi in modo più sistematico e conseguente. Concludo pertanto rilevando come si debba essere grati alla curatrice del volume, Cinzia Rizza, per aver messo a disposizione degli studiosi un documento così prezioso che non solo colma una grave lacuna del precedente e pur meritorio e fondamentale *Epistolario* vailatiano, ma che ci restituisce anche nella sua più ricca articolazione, lo svolgersi del rapporto tra Croce e il pensatore di Crema.

Fabio Minazzi

FELICE LUIGI BURDINO, *Diario partigiano*, Alzani Editore, Pinerolo 2005, pp. 240.

S. Antonio di Gabiola, 2 dicembre 1943, ore 6,30 del mattino: un gruppo di partigiani, guidati da *Balestrieri I*, alias Felice Luigi Burdino parte con una Balilla e, attraversando rapidamente Barge, Cardè, Moretta, arriva a Murello dove si trova un piccolo aeroporto nazifascista. L'azione si svolge rapida ed efficace: vengono distrutti 32 aerei, 27 bombardieri bimotore BR20, 4 caccia Macchi 200 e un apparecchio della croce rossa. I partigiani non subiscono perdite e riescono a recuperare alcune armi. La notizia di questa incredibile e fuminea azione partigiana sarà trasmessa pochi giorni dopo anche da *Radio Londra* che ne sottolinea tutta l'importanza emblematica. Siamo infatti nei primissimi mesi della guerra partigiana e con questa azione i garibaldini di *Balestrieri I* danno un segnale importante sia della loro presenza sul territorio del cuneese, sia della loro determinazione nell'agire con tempestività ed efficacia. Ci sarebbe di che inorgogliersi ed, effettivamente, i partigiani al ritorno dalla loro azione sono accolti da un'ovazione e sono tutti euforici per il buon esito del loro piano. Al punto che tornando alla base sulla loro Balilla, nei pressi di Villafranca, a causa dell'eccessiva velocità, sbandano sul terreno gelato e, per poco, non rischiano di finire fuori strada. Scrive Burdino nel suo *Diario partigiano*: ce la caviamo con un po' di paura e concludiamo che rompere la testa dopo il grosso successo sarebbe da scemi, perciò riprendiamo più calmi. Alzo gli occhi al mio amato Monviso che campeggia imponente all'orizzonte, splendido nel cielo terso invernale, e sembra dirmi, con la sua saggezza distillata nel corso delle ere geologiche: "Povero ragazzo, chi credi di essere diventato?" Accolgo il tacito messaggio come un viatico per l'avvenire» (p. 53).

Questo singolare rilievo scaturito dal dialogo silenzioso di Burdino con il Monviso vale non solo per comprendere la precisa natura di questo straordinario *Diario partigiano* – uno dei più bei "diari partigiani" scritto, in presa di-

retta, da un protagonista partigiano combattente – ma anche per comprendere lo spirito e l'animo più profondo che ha sempre animato questo straordinario comandante partigiano che è anche un grande alpinista – l'alpinismo costituisce, infatti, una passione che ha coltivato e praticato per oltre sessant'anni, essendo anche coautore, con Severino Bessone, delle due edizioni (1957 e 1971) di una bella e pregevole *Guida del Monviso* (ultima edizione: Tamari Editori in Bologna). La lettura di questo *Diario partigiano* è avvincente non solo per quanto viene narrato e ampiamente illustrato, ma soprattutto per la modalità specifica e il tratto complessivo con il quale questo diario è stato scritto e pensato. Giorno dopo giorno, mese dopo mese, anno dopo anno, attraverso questa documentata e sempre puntuale ricognizione della vita quotidiana dei partigiani della brigata guidata da Burdino nel territorio collocato grossomodo tra Barge e il Monviso (e negli immediati dintorni), si può comprendere, proprio dal vivo di questa toccante e viva testimonianza, scritta in presa diretta, nel corso dell'evoluzione quotidiana di questi eventi, la vera ed effettiva realtà dei partigiani combattenti in una delle zone dove la guerra partigiana fu particolarmente dura e accanita.

Forse a questo punto il lettore di questa recensione potrà stupirsi per questa affermazione: come è possibile che questo diario sia stato scritto proprio *contemporaneamente* allo svolgersi della guerra di Liberazione? E poi: perché se è stato scritto allora, nel 1943-45, è stato infine pubblicato solo nel 2005? Domande legittime che trovano tuttavia una risposta nella natura assolutamente schiva e volutamente dimessa dell'Autore che, nato a Cumiana (nei pressi di Torino) nel settembre 1917, dopo essersi laureato in lettere all'università del capoluogo piemontese, nel 1939, ha poi insegnato greco e latino per quarant'anni nei Licei Classici italiani (girando buona parte d'Italia – come un tempo usava – passando anche per la Puglia, prima di approdare all'ultima sua sede di servizio, il Liceo classico di Pinerolo, sua attuale città di residenza). Burdino, medaglia d'argento al valor militare, maggiore degli Alpini è anche cittadino onorario dei Comuni di Bagnolo Piemonte e di Barge, paesi nel cui territorio ha svolto la maggior parte della sua straordinaria azione partigiana. Ebbene, nel corso della guerra di Liberazione, Burdino ha redatto questo suo *Diario partigiano* in greco antico, in modo che non fosse immediatamente comprensibile se fosse eventualmente caduto nelle mani del nemico. Solo a molta distanza di anni Burdino si è infine lasciato convincere a pubblicare queste belle pagine che, invero, ci restituiscono, una volta tradotte in italiano (un "dettaglio" invero curioso e insolito che l'Autore nel libro, per pudore, tace e che chi scrive ha invece appreso unicamente grazie ad una diretta testimonianza orale), un'immagine davvero preziosa, inedita, rara ed estremamente sincera e concreta della vita, delle contraddizioni, dei problemi e di tutte le molteplici difficoltà che i partigiani, su più fronti, hanno dovuto vivere quotidianamente nel corso della loro lotta contro i nazifascisti.

Direi proprio che il pregio primario di questo *Diario partigiano* consiste nel saperci restituire e nel documentare puntualmente, senza alcuna retorica, la vita concreta che i partigiani hanno vissuto nel corso della loro lotta. Non solo: questo libro documenta, *in primis*, la lotta e la vita condotta da questi partigiani guidati da Burdino che comandava una brigata garibaldina, pur non essendo comunista e pur riconoscendosi nelle posizioni del Partito d'Azione. Da queste pagine emerge non solo un comandante che condivide pienamente

con i suoi partigiani tutta la loro difficile vita quotidiana, ma anche un uomo dal grande spessore etico-civile che sempre ben comprende il suo dovere primario di guidare, aiutare e sostenere, anche psicologicamente, praticamente e persino culturalmente, i giovani che hanno scelto di lottare con lui contro i nazisti e contro i fascisti. Per questa ragione questo partigiano annota nel suo diario di aver ricordato ai suoi giovani combattenti «che il partigiano deve imparare ad agire di sua iniziativa con intelligenza e decisione in situazioni di pericolo o confusione; non deve essere solo un esecutore di ordini, ma un collaboratore attivo del comandante; sottolineo che tra noi non deve esserci una disciplina formale come in caserma, ma autodisciplina e senso di responsabilità individuale» (p. 45). Proprio questa «responsabilità individuale» è sempre ben presente nella coscienza di questo comandante che, di volta in volta, è in grado di valutare se stesso, i suoi uomini e la stessa azione complessiva del movimento partigiano con un ammirevole distacco critico che lo induce a sottolineare anche i limiti e le contraddizioni e non solo il valore storico-civile di quanto stavano vivendo in prima persona. Certamente in queste pagine è presente anche una sorta di complesso *vademecum* del partigiano combattente ed intelligente, con considerazioni puntuali che vertono sull'attacco, sulla difesa, sulla sicurezza delle basi, sulla conoscenza del territorio, sui servizi di guardia e di pattuglia. Ma oltre a queste varie e puntuali considerazioni, invece sempre vitali per la specificità della lotta partigiana, è anche sempre presente l'uomo Burdino con tutta la sua carica di umanità, che ritrova, nel suo stesso essere partigiano, le radici di una scelta a favore dell'uomo, contro la guerra e le sue inevitabili barbarie.

Burdino è, insomma, un partigiano sempre pienamente consapevole di dover usare la violenza per porre fine alla violenza della barbarie nazi-fascista. Non indulge mai ad alcuna reotrica della violenza in quanto tale, poiché da partigiano combattente e consapevole ben conosce il peso di questa violenza che costituisce, tuttavia, l'unico mezzo per sconfiggere – non a parole, ma nella concreta realtà storica – la belva del nazi-fascismo. Così Burdino descrive, per fare un solo esempio emblematico, una sua drammatica azione di scontro armato: «ricarico l'arma, balzo nel fosso e gli piombo addosso per chiudere la partita. Non ce n'è bisogno. Il tedesco, un maggiore, si è abbandonato sul sedile, la testa un po' reclinata da un lato; le pallottole hanno fatto una rosa di tiro grande appena il palmo di una mano, schiantandogli la fronte e schizzando sangue e materia celebrale intorno. È passato in un attimo dalla tensione della lotta all'immobilità austera della morte, ma il viso martoriato mostra un'espressione distesa, come di pace. Se, mentre lo inquadravo nella tacca di mira, era uno "sporco nazista", ora è tornato a essere un uomo, ed io mi sento un efficiente strumento di guerra e provo per un istante una sensazione di pena in me stesso» (p. 61). Questa stessa profonda umanità gli consente anche di comprendere lo stesso movimento partigiano in tutta la sua vivida concretezza umana, senza mai soffocare questa componente fondamentale in una qualche ubriacatura ideologica. Così, parlando dei propri uomini combattenti, si rende ben conto che questi «sono ragazzi in parte molto giovani, senza esperienza di combattimenti e senza quella rabbiosa determinazione che ti viene dopo alcuni scontri e ti aiuta a resistere» (p. 67).

Di fronte alla drammatica realtà della morte, delle catture e delle crudeli azioni dei nazifascisti (i quali, in genere, non solo combattono apertamente i

partigiani, ma quando li catturano, spesso e volentieri, li torturano in modo orrendo, seviziando volutamente i loro corpi prima di ucciderli), i giovani partigiani possono anche andare in crisi e perdere proprio quella determinazione alla lotta che pure dicevano di condividere. Anche in questa situazione Burdino mantiene sempre i piedi ben saldi sulla terra e riflette che «va anche riconosciuto che una parte di questi giovani è salita in montagna più per evitare la leva fascista che con la ferma volontà di combattere i tedeschi. Si poneva quindi per noi il dilemma o di scegliere i migliori e rimandare a casa gli altri, con conseguenze facili da immaginare, o accoglierli in blocco e tenerli, magari disarmati o con armi più modeste, per i servizi o in posizione più marginale» (p. 67). Per questo preciso motivo Burdino è consapevole che occorre curare soprattutto la preparazione specifica di questi giovani, compiendo, appena possibile e tempestivamente, azioni clamorose – come quella precedentemente riferita della distruzione degli aerei al Murello – sia per coinvolgere i giovani in azioni di grande risonanza ed efficacia, sia per far comprendere alla popolazione il ruolo positivo che le prime brigate partigiane iniziano a svolgere fin dagli ultimi mesi del 1943, collaborando anche ai lavori dei campi dei contadini, oppure aiutandoli concretamente di fronte ai danni provocati ai loro beni da nazisti e fascisti. Non si deve poi dimenticare che Burdino ha avuto l'opportunità di svolgere la propria lotta partigiana nella brigata attivamente promossa a Barge, fin subito dopo l'8 settembre del 1943, da due uomini come il commissario politico *Luca*, il noto filosofo ed epistemologo torinese Ludovico Geymonat, e Pompeo Colajanni, il mitico comandante *Barbato*. A contatto diretto con questi due uomini eccezionali, Burdino stesso nutre poi, a sua volta, una sua moralità civile altrettanto straordinaria: quando, per esempio, viene nominato ad un grado superiore, «dopo tre giorni di riflessione»; lo rifiuta; decidendo di rimanere con i suoi uomini per combattere, gomito a gomito, con loro per condividere tutta la loro vita partigiana. La sua decisione è accolta dai suoi partigiani «da una grande ovazione: un fatto che tonifica lo spirito» (p. 113).

Ma Burdino partecipa anche alla guerra partigiana senza mai dimenticare l'uomo che è in lui e anche l'amante della natura. Così il 20 settembre del 1944 annota: «la lieve foschia del primo mattino si è dissolta, ore c'è il sole tiepido di metà settembre che dà un senso di benessere e di pace: le foglie dei castagni cominciano a ingiallire, alcuni cespugli sono ancora fioriti; la natura manda un messaggio di serenità. Noi invece corriamo a uccidere o essere uccisi: il primo impulso è di ribellarmi a questo ingranaggio perverso e implacabile» (p. 115). Oppure, il 17 novembre del 1943, annota, a proposito di una traversata in direzione di Crissolo, svolta seguendo una mulattiera che taglia la montagna a mezza costa: «nel punto in cui si unisce alla provinciale c'è un ponticello che il mulo percorre agevolmente, seguono alcuni scalini: il mulo inciampa e fa un bel ruzzolone; ci precipitiamo per aiutarlo, pensando al peggio, ma lui si rialza, si dà una scrollatina e riprende a salire. Uno lo tira per la cavezza, gli altri lo spingono vigorosamente di dietro, così supera l'ostacolo, conquistandosi un pezzo di pane e molte carezze e buffetti affettuosi: nitrisce contento; questi animali sono davvero impareggiabili» (p. 40). In questo caso non è solo l'alpino che parla, ma anche l'uomo sensibile – precisamente l'uomo amante della montagna, sempre attento, ancora una volta, alla natura e a tutte le forme viventi con cui si sente in profonda sintonia. Non per nulla

partigiani della sua brigata vengono uccisi dopo essere stati pestati a sangue e seviziati in modo orribile. Quando la notizia di questa ennesimo efferato eccidio giunge a Torino – dove il gruppo di partigiani di Burdino si è trasferito per collaborare all'insurrezione nazionale del 25 aprile – alcuni suoi partigiani vorrebbero sfogare la rabbia operando la fucilazione, per ritorsione, di alcuni repubblicani prigionieri nelle loro mani. In questa drammatica situazione alcuni partigiani improvvisamente «si lanciano per lo scalone con l'intenzione di raggiungere i brigatisti e sfogarsi su loro. Con una volata li supero e li blocco, costringendoli a ridiscendere, e comincio a parlare aspramente: non possiamo linciare i prigionieri, del tutto innocenti dell'eccidio. Ho davanti una siepe di facce tese e rabbiose e percepisco in un soffio le parole di Di Nanni che, con Ato [il fratello Eraldo Burdino, *Balestrieri II*, ndr.], mi sta alle spalle: "O riesce a bloccarli o qui finisce in una strage". Urlo come un indemoniato, ma più degli argomenti che sviluppo ("Vogliamo ridurci al livello di coloro che abbiamo sconfitto?") è il tono aspro della voce che comincia a calmarli. Quando intuisco che ho la vittoria in pugno, concludo con un botto finale: "E ricordatevi che non è il comunismo che salva il mondo, ma il Vangelo". La conclusione è così inattesa e incredibile che si bloccano di colpo. Solo qua e là si leva qualche mormorio. Il bello è che sono un laico dichiarato e non so come la frase mi sia venuta alle labbra» (p. 225).

Fabio Minazzi

JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, Paris 2008, pp. 170.

Il volume di Jean-Hugues Barthélémy consta di cinque ampi capitoli, rispettivamente dedicati alle implicazioni epistemologiche della riflessione filosofica di Gilbert Simondon (*I. Le "réalisme des relations", un préalable épistémologique*), alla metafisica simondoniana e ad al suo complesso quadro concettuale (*II. Philosophie de la nature et unification des savoirs*), ad una puntuale quanto critica disamina delle tesi esposte dal filosofo francese nelle prime due sezioni della sua monumentale tesi di dottorato (*III. L'individu et sa genèse physico-biologique*), alla tematica del transindividuale ed alle sue non meno rilevanti implicazioni etiche (*IV. La question du transindividuel*), alla filosofia della tecnica e della tecnologia secondo la personale inquadratura teorica prescelta da filosofo di Saint-Etienne nel suo *Du mode d'existence des objets techniques* (*V. Passage à l'individu technique*).

Sebbene il saggio di Barthélémy, per ammissione dello stesso Autore «n'a pas l'ambition que d'introduire, aussi fidèlement que possible» (p. 7) il complesso quadro teorico elaborato da Simondon nel corso delle sue originali e quanto mai innovative ricerche scientifico-filosofiche, è altresì vero che, per lo meno a parere dello scrivente, sembrerebbe piuttosto limitativo e non meno insincero, attribuire al testo di Barthélémy esclusivamente il carattere di una introduzione storico-filosofica alla speculazione di Simondon. L'Autore, impegnato ormai da anni in una meritoria impresa di riscoperta del pensiero si-

mondoniano – che si è peraltro tradotta nell’organizzazione di due cicli seminariali dal titolo *Simondon ou l’encyclopédisme génétique* – ha riassunto, in modo coerente ed agevolmente fruibile anche da un pubblico di non esperti della riflessione di Simondon, le tesi esposte, in modo certo più dettagliato e articolato, nei suoi due saggi *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature* (L’Harmattan, Paris 2005) e *Penser la connaissance et la technique après Simondon* (L’Harmattan, Paris 2005). In ultima analisi, ne emerge, piuttosto che una semplice ricostruzione storico-filosofica della speculazione simondoniana, l’intento programmatico di palesare l’indubitabile attualità di Simondon, scandagliandone con piglio critico, gli eventuali limiti, senza per questo intaccare in alcun modo la possibilità di ripensare il corso storico della filosofia a partire dalle originali proposte avanzate dal Nostro.

L’attenzione di Barthélémy si concentra in primo luogo sulle indubbie ascendenze scientifiche di cui pure si giova la speculazione simondoniana. L’Autore non si limita tuttavia ad una sterile esplorazione delle sole “fonti” simondoniane in questo settore: nel ricostruire il percorso intrapreso da Simondon, illustra al contempo certe non sempre esplicite filiazioni di pensiero, concentrandosi soprattutto sull’autonomia, spesso disconosciuta, della filosofia simondoniana nei riguardi dell’epistemologia storica francese nonché nei confronti delle posizioni assunte dai più noti esponenti della fisica quantistica. Se è vero, come è vero, che certo Simondon individuò nella prospettiva maturata da de Broglie un appiglio sicuro per la sua personalissima ottica nel settore della fisica contemporanea, Barthélémy, dopo averne esplicitato le analogie, si concentra su quegli elementi che palesano l’inconcussa novità dell’ottica simondoniana anche in rapporto a quella articolata da de Broglie. In tal senso, Barthélémy scalza il rischio di assimilare le ricerche condotte da Simondon nel settore della fisica a quelle articolate da de Broglie e Schrödinger, evidenziando al contempo quelle “intuizioni” simondoniane che in alcun modo potrebbero reperirsi nelle riflessioni degli scienziati succitati. Il primo capitolo del testo di Barthélémy, si chiude infatti con una “provocatoria” ma non meno documentata affermazione: «il semble bien que le chapitre “Forme et substance” se termine sur des considérations menant à l’idée d’une théorie des “ordres de grandeur” dont Louis de Broglie n’avait pas eu l’intuition» (p. 34). Di conseguenza, se per un verso la costante prossimità teorica fra Simondon e de Broglie avrebbe indotto il Nostro a rafforzare e certo a comprovare il suo *realismo* – nella forma di *realisme des relations* – per l’altro la progressiva maturazione di un’indubbia autonomia teorica lo vedrebbe a tutti gli effetti occupare un posto privilegiato fra la schiera dei “teorici della Complessità”, ovvero di quella prospettiva filosofica che, sebbene gravida di eccessi e spesso di vere e proprie forzature, ha trovato accoglimento da parte di numerosi scienziati e filosofi del calibro, fra gli altri, di Ilya Prigogine. Per ammissione dello stesso Barthélémy, infatti, «Simondon est en effet [...] un penseur – peut-être le penseur – de la Complexité» (p. 16). L’intuizione che lo indusse a concepire il “mondo” alla stregua di un complesso gioco di interscambi fra regimi energetici di diversa portata (e di diversa scala), ne rende il pensiero in tutto e per tutto approssimabile a certe recenti ricerche condotte sulla “théorie des échelles” da Laurent Nottale.

Nel secondo capitolo del testo, Barthélémy indaga la nozione di analogia secondo la personale prospettiva simondoniana. In tal senso, l’Autore esplici-

ta la duplice valenza della riflessione del filosofo francese che, se da un lato mira alla faticosa e quanto mai poliedrica costruzione di una “nuova ontologia”, dall’altro acquisisce il carattere di una rinnovata “metodologia di ricerca”. L’*allagmatica*, secondo l’espressione impiegata da Simondon per designare la “dottrina del cambiamento”, si gioverebbe in primo luogo dell’impiego dell’*analogia operativa* per scandagliare la dinamica del reale, non più e non già concepito secondo le classiche categorie dello “stabile” e dell’“instabile”, quanto piuttosto fondandosi sul concetto chimico-fisico di *metastabilità*. Come noto, sulla scorta dell’impiego di questa nozione, Simondon interpreta il circostante alla stregua di un incessante cambiamento, discontinuo e *trasduttivo*, di *strutture in operazioni* e di *operazioni in strutture*, dinamica possibile se, e solo se, si concepisce l’esistente nei termini propri di un *sistema potenzializzato*, teso alla sovrasaturazione e, per naturale conseguenza, a progressive *destrutturazioni* e *strutturazioni* (di cui consterebbero propriamente le *individuazioni* su cui si concentra tutta la disamina simondoniana). La disciplina tesa allo scandaglio del suddetto processo, l’*allagmatica* appunto, non può non impiegare metodi di ricerca che non risultino strettamente riconducibili alle regole della logica classica. In tal senso, solo l’*analogia operativa* risulterebbe atta a dimostrare il carattere scientifico, o supposto tale, della summenzionata disciplina. Al contempo, precisa Barthélémy, «le fait que toutes les analogies entre les “régimes d’individuation” aient pour sol méthodologique une analogie mentale et réflexive entre la genèse des etres et la pensée même de cette genèse permet de comprendre que Simondon ne réient que l’analogie opératoire, qu’il distingue de l’analogie structurale » (p. 38), dacché «[l]’analogie structurale se révèle donc n’être ici qu’une ressemblance» (p.39) e come noto, la scienza, nei suoi sviluppi, non ha mai accordato alcun valore comprovato alla semplice similitudine o, peggio, alla metafora, giovandosi piuttosto di certe *analogie operatorie* – quali quelle osservate da Faraday – per pervenire a risultati teorici dotati di “verità sperimentale” e sperimentabile. Il presente capitolo, si chiude con un interessante confronto critico fra la filosofia simondoniana e la speculazione kantiana, in accordo con quanto il filosofo francese annotò e discusse nella sua monumentale tesi di dottorato dal titolo *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Barthélémy condivide esplicitamente le critiche mosse del Nostro a Kant, riconducendo, peraltro, l’origine delle posizioni maturate da Simondon all’ormai classica ottica bergsoniana, di sapore *irrazionalista*, nei riguardi del filosofo di Königsberg. Oltre a riconoscere, nel pensiero kantiano, la traccia soggiacente di uno storico dualismo che, via Aristotele, avrebbe separato e opposto i caratteri propri della materia a quelli della forma (che in Kant acquisirebbero la connotazione gnoseologica di *esperienza bruta* e *forma a priori*), Barthélémy condivide con Simondon l’idea che l’*analitica kantiana* giunga al punto di *snaturare* l’indole stessa del reale, ingabbiandolo in schemi fissi e rigidi che nulla avrebbero a che vedere con la *fluidità dinamica* dell’essente. Pur non ignorando il valore teorico di una tale disamina e l’abilità inconcussa con la quale Barthélémy la ripercorre e la esplicita, non ci si sente di poter condividere quanto unanimemente affermato da Simondon e Barthélémy, se è vero, come è vero, che la *rivoluzione kantiana* non consta prettamente dello spostamento del centro del processo conoscitivo dall’oggetto al soggetto, quant’anche e soprattutto di una sbalorditiva *risemantizza-*

zione della conoscenza stessa. Se infatti l'interesse filosofico che guida la speculazione simondoniana consiste specificamente nel ripensamento "ontologico" della relazione quale *primum movens* di ogni processo, e, come tale, prim'ancora dei termini in relazione eventualmente considerati, la riflessione kantiana opera una rivoluzione non del tutto dissimile dalla suddetta, seppur nel precipuo settore della gnoseologia. Il *conoscibile* ed il *conosciuto*, secondo Kant, non corrispondono né alla *semplice esperienza* d'indubbia matrice empirista (a tal proposito, basterebbe richiamarsi all'esplicite critiche condotte da Kant a Locke nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*) né alle sole *forme a priori*, quanto piuttosto si situerebbe *in media res*, nell'incontro *compositivo dell'una e delle altre*. Il tal senso il dato intellighibile consisterebbe *di per sé* in una *relazione*, alla stregua di quanto Simondon afferma dell'essere. Il fatto che Kant scandagli i caratteri propri dell'uno e dell'atro termine del processo *gnoseologico*, approntando tavole dei giudizi e delle categorie ed esaminando *potenzialità e limiti* dell'esperienza *tout court*, non sembra peraltro un'operazione così distante da quella condotta da Simondon nel settore dell'ontologia. Se infatti per Simondon il *centro dell'essere*, ovvero la *relazione in quanto tale*, l'*individuazione in fieri*, resta un "istante ignoto", ma per il quale è pure possibile pensare un'*analitica a priori* (o *a posteriori*?), si potrebbe affermare che *anche per Kant* l'istante in cui una conoscenza si compie come tale *sfugge* dal dominio dell'intelligibile, sebbene ciò non implichi che se ne possano articolare *analiticamente* gli *inter-agenti*. Se dunque il *noto* come l'essere sono, rispettivamente per Kant e per Simondon, *relazioni* propriamente dette, e come tali il suo *istante compiuto* sfugga ad ogni analitica *a presenti* (dacché la filosofia, concepita come *pensiero ri-flessivo* giunge sempre, hegelianamente, *post-hoc*, ciò non implica che non se ne possa comunque articolare una *possibile interpretazione*. In tal senso i "paradigmi" simondoniani di *metastabile*, *forma*, *informazione*, *potenziale*, *fase*, *trasduzione* non risulterebbero così distanti dalle *forme* di kantiana memoria.

Il terzo capitolo del testo di Barthélémy è interamente dedicato ad una rilettura critica delle tesi elaborate da Simondon nelle prime due sezioni della sua tesi di dottorato. Pur approntando una dettagliata elencazione delle fonti del pensiero simondoniano, Barthélémy conferma il suo intento esplicitamente teoretico, deviando abilmente dalla semplice ricostruzione storica, e per questo non altrettanto critica, del testo in questione. Di particolare interesse, risulta la sua consapevole rilettura di Simondon in rapporto e confronto con gli sviluppi storici della "teoria dell'informazione".

Al quanto originale risulta per altro il taglio teorico prescelto da Barthélémy per introdurre la nozione, ad oggi tanto discussa, di *transindividuale* secondo la personalissima lettura condottane da Simondon. L'Autore presceglie le note pagine simondoniane dedicate all'angoscia per condurre, in modo certo composito e articolato, una revisione critica dei traguardi teorici raggiunti da Simondon nel settore della psicologia e della sociologia che, per lo meno sulla scorta di quanto sostenuto dal Nostro, andrebbero ripensate in termini *compositivi*, onde ufficializzare la costruzione di una poliedrica e certo non meno "scientifica" *psicosociologia*. Barthélémy appronta dunque una possibile *genealogia* storico-filosofica del concetto di *transindividuale*, reperendone gli albori nella riflessione spiritualista di Raymond Ruyer e di Teilhard de

Chardin e chiarendo con efficaci riferimenti testuali l'inconcusso valore teorico del transindividuale per il suddetto ripensamento delle scienze umane avviato da Simondon, in vista della costituzione di una possibile *assiomatizzazione delle scienze dell'uomo*. In tal senso, Barthélemy riscopre l'inscindibile nesso che Simondon istituisce fra la *prima* e la *terza* fase dell'essere, *id est* fra il *preindividuale* ed il succitato *transindividuale*, delineando con chiarezza le differenze teorico-pratiche che sussistono fra quest'ultimo e quello non meno noto di *inter-individuale*. Scrive dunque Barthélemy: «cette transindividualité n'est justement ni *inter-individualité* ni *intra-socialité*: le transindividuel est immédiatement psycho-social, le "psychisme pur" et le "social pur" n'étant que des "cas limites"» (p. 95), confermando la notoria intenzione simondoniana di ripensare il reale a partire dal suo *centro attivo e magmaticamente dinamico*, piuttosto che tenendo conto dei suoi estremi *statici* e irrelati.

Il testo si chiude con un altrettanto denso capitolo interamente dedicato al pensiero simondoniano sulla tecnica e la tecnologia. Interpretando il possibile stupore del lettore, Barthélemy scrive: «[l]e lecteur pourrait s'étonner de ce que nous ne consacrons qu'un chapitre au classique de Simondon sur le *Mode d'existence des objets techniques*. Mais outre que nous l'avons largement analysé ailleurs dans ce qu'il a de plus complexe sur le plan théorique, il convient de rappeler que cet ouvrage n'est chez Simondon que sa thèse complémentaire» (p. 115), contrastando così con la diffusa *vulgata* atta a concepire Simondon prettamente alla stregua di un *filosofo della tecnica*, per quanto le sue riflessioni in questo settore possano indubitabilmente risultare fra le più originali che la filosofia abbia storicamente prodotto. Sulla scorta di quanto testé citato, Barthélemy tende dunque a riconnettere costantemente i contenuti affrontati dal Nostro nella succitata opera alle nozioni più largamente esaminate nel complesso della sua speculazione, precisando in tal modo le ragioni per le quali Simondon non possa in alcun modo giovare di definizioni spesso sbrigative e superficiali, comunque sempre restrittive e riduttive, quali appunto quella summenzionata di *filosofo della tecnica*. *Individuation* – nei termini propri di *concrétisation* – e *ouverture* divengono così i termini-guida della disamina critica promossa da Barthélemy nel presente capitolo, teso ad una decisiva reintegrazione delle proposte filosofiche avanzate da Simondon nel settore delle tecniche – non già tematizzabili come semplici *scienze applicate* – all'interno del ben più complesso sistema speculativo simondoniano.

Il lettore resterà certo sorpreso dal fatto che Barthélemy – *simondoniano non-ortodosso*, ma certo fra i più attenti nel rispetto dell'autenticità delle tesi del pensatore francese – scelga di inaugurare la sua *Conclusion* con la seguente affermazione: «Simondon – scrive Barthélemy – [...] ne serait sans doute jamais un classique. [...] Il est des pensées qui jouent le rôle de transitions intuitives» (p. 151). Questo fatto non implica al contempo che se ne debbano trascurare gli indubbi apporti, magari integrandoli con quelli di altri non meno fondamentali – eppur sconosciuti – pensatori: per quanto concerne l'ambito specifico della tecnica e della tecnologia, basterebbe pensare alle ricerche condotte in tal senso da Jacques Lafitte, anch'egli troppo sbrigativamente trascurato dalla critica filosofica.

In definitiva, per quale ragione risulterebbe comunque necessario giovare della lettura delle opere simondoniane ed al contempo, dove possibile, operare una riattualizzazione? Barthélemy risponde a questa insinuante doman-

da con una proposta che sembrerebbe lapidariamente riassumere le ragioni stesse che sottendono alla compilazione del suo saggio: «l'encyclopédisme» che sottende all'intero progetto filosofico simondoniano «n'est pas remis en question dans la supériorité, mais seulement redéfini comme ce qui *devrait* intégrer la perspective *génétique*, seule capable de le faire accéder à une universalité véritable» (p. 157). In cos'altro consiste infatti il *sens* d'ogni filosofia se non in un inesaurito sforzo di *sinergizzare creativamente* ogni specialistico sforzo umano e nell'affrontare problemi, troppo spesso e comunque superficialmente, ritenuti risolti, a partire da *prospettive nuove ed ancora impensate* che possano fattivamente contribuire alla *riapertura delle questioni* ed alla costituzione di dinamici *circoli ermeneutici*?

Giovanni Carrozzini

DIDIER DEBAISE, *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead, Préface* d'Isabelle Stenger, Vrin, Paris 2006, pp. 192.

Alfred North Whitehead è noto soprattutto per il suo meritevole contributo allo sviluppo della logica contemporanea; al contempo, la sua originale riflessione filosofica risulta altrettanto spesso trascurata e negletta. L'intento programmatico di Didier Debaise consiste propriamente nella riscoperta della suddetta speculazione, onde articolarne una prospettiva complessa e stimolante per una innovativa rilettura e reinterpretazione delle proposte specificamente filosofiche avanzate dal Nostro. D'altra parte, è altresì vero che, come precisa Isabelle Stenger nella sua puntale *Préface*, Whitehead si orientò allo studio del pensiero riflessivo solo «au soir de sa vie»; ciononostante questi seppa «tener testa» alla sua scelta, compiuta dunque in età matura, approntando un arsenale concettuale non certo immemore dei progressi condotti nel settore della filosofia e formandosi, da autodidatta, alla «scuola» dei «grands philosophes», ai quali si accostò con piglio critico, «en les prenant au sérieux» (p. 9), come d'altra parte impone il rispetto e la passione per ogni disciplina e ancor più per la filosofia e la sua storia, trama complessa e intrecciata di intuizioni, programmi, vite.

Il titolo prescelto da Debaise per il suo saggio introduce in un apparente paradosso: è possibile rendere *speculativo*, diremmo quasi – e comunque in accordo con l'Autore – *razionalista*, l'*empirismo*? E qualora ciò si rivelasse realizzabile, in quale specifico senso occorrerebbe intendere i due termini? Il testo di Debaise sollecita pertanto una preliminare riflessione sul linguaggio, sul suo impiego e più ancora sul suo *patrimonio semantico*: d'altra parte, come sottolinea lo stesso Debaise, citando direttamente Peirce, «il faut inventer des mots nouveaux pour exprimer des idées nouvelles» (p. 67, la cit. è tratta dalla trad. fr. del testo di Peirce dal titolo *Ecrits sur le signe*, Seuil, Paris 1978, p. 22). Sulla scorta di quanto osservato da Peirce, si potrebbe dunque intendere il volume di Debaise alla stregua di una indagine, sempre puntuale e documentata, sugli sviluppi, le curvature e le torsioni linguistiche che spesso inducono e sollecitano vere e proprie trasformazioni concettuali nel quadro com-

plesso e articolato della filosofia e della sua storia. Se, infatti, storicamente, *empirismo* e *razionalismo* si sono alimentati alla stregua di due *correnti di pensiero autonome e opposte*, ciò non implica che questi trascorsi precludano la possibilità di una loro ultimativa conciliazione. Un primo ineludibile passo in tal senso fu compiuto, come noto, dalla monumentale speculazione kantiana, alla quale ciascun impresa votata al perseguimento della suddetta *grande sintesi filosofica* paga certo un debito di riconoscenza.

Ed è proprio all'interno di questo tortuoso percorso teorico che Debaise intende collocare la speculazione whiteheadiana, concentrandosi sullo scandaglio dei concetti elaborati dal filosofo inglese nel suo monumentale saggio dal titolo *Process and Reality, an Essay in Cosmology*. Non è certo la prima volta, nella storia della filosofia, che *un solo libro* susciti l'esigenza di redigerne degli altri allo scopo di svilupparne possibili ermeneutiche, a conferma di quella *mobilità ed apertura* che sempre soggiacciono all'attività indefessa del pensiero, che, alla stregua di un gomito, si srotola lungo il sentiero della vicenda umana.

L'indagine di Debaise, supportata da un altrettanto meritevole confronto con le fonti whiteheadiane (documentato dalla corposa *Bibliographie* di cui si correda il testo), si dipana attraverso tre densi capitoli, preceduti da un'essenziale *Introduction* e seguiti da un'altrettanto lucida *Conclusion*. La prima sezione del testo si concentra sulla valenza metodologica derivante dall'adozione di una prospettiva filosofica quale appunto quella dell'*empirisme spéculatif* (*Chapitre I: La Philosophie spéculative*); nel secondo capitolo, Debaise scandaglia la ricaduta *ontologico-metafisica* degli assunti whiteheadiani, intravedendone peraltro indubitabili nessi teorici con ulteriori e più recenti prospettive filosofiche (*Chapitre II: L'approche spéculative de l'existence*); il terzo capitolo perlustra le possibili ricadute pratiche della speculazione whiteheadiana, giacché, come precisa ancora la Stenger, «[l]a troisième partie du travail de Didier Debaise, consacrée aux sociétés whiteheadiennes, est donc à la fois nécessaire, conséquence directe du rôle qu'il assigne à la méthode, et originale, ouvrant *Procès et réalité* à des questions que Whitehead n'a pas abordées» (p. 16).

In cosa dunque consisterebbe, per lo meno sulla scorta di quanto analiticamente osservato da Debaise, il summenzionato *empirisme spéculatif*, cui il testo risulta interamente dedicato? Secondo quanto emerge dalla lettura del saggio di Debaise, la risposta alla suddetta questione non risulta così immediata: in altri termini non sembrerebbe possibile circoscrivere nel dominio di una semplice definizione tutte le implicazioni teoriche che attengono alla suddetta prospettiva. Ciononostante, qualora si volesse, per necessità pratica, delimitare volontariamente la complessità che deriva da una siffatta prospettiva filosofica, sembrerebbe al quanto proficuo impiegare la lapidaria definizione elaborata da Debaise per fornire una prima, ma non meno significativa, spiegazione degli intenti programmatici che presiederebbero gli assunti teorici e metodologici dell'orientamento whiteheadiano: l'*empirisme spéculatif* indurrebbe, in ultima analisi, ad un (ri)*pensamento concettuale dell'esperienza*, in altri termini, «*l'expérience devrait pouvoir être pensée conceptuellement*» (p. 31). La suddetta ottica filosofica sollecita, per diretta conseguenza, una decisiva *rivoluzione* nella tradizionale modalità di concepire i termini in questione: il dato empirico, come precisa l'Autore del saggio in esame, non

consisterebbe più nel *primum movens* di ogni ricerca, quanto piuttosto nel risultato dell'indagine stessa. È certo che questa proposta filosofica, che Debaïse riscopre fra le pagine del testo whiteheadiano, risulti agevolmente interpretabile nei termini di un *costruttivismo ante litteram*, che Debaïse intende tuttavia ricondurre all'alveo proteiforme e magmatico della tradizione filosofica del pragmatismo americano. I numerosi e quanto mai puntuali riferimenti alle opere dei principali rappresentanti dell'anzidetta scuola filosofica e l'accostamento oculato e calibrato, sempre scevro da qualsiasi possibile forzatura strumentale, delle loro tesi all'autonomo e quanto mai originale angolo prospettico adottato da Whitehead in *Process and Reality*, rende il testo in esame una vera e propria "impresa teoretica", magistralmente condotta e orchestrata dall'Autore, e per ciò stesso non configurabile meramente alla stregua di una semplice "disamina storica" del pensiero del filosofo inglese.

L'inflessa attività della filosofia, il suo proprio valore *speculativo* e, in ultima analisi, autenticamente *razionalista*, consisterebbe propriamente, anche e soprattutto nella sfera di un *empirismo rinnovato*, nell'elaborazione dinamica di una «constellation de concepts» che rendano possibili «l'expressions conceptuelle» delle «qualités d'événements» (p. 178). In altri termini, non sussisterebbe alcun dato empirico del tutto alieno da un preliminare *incasellamento teorico* che, in quanto soggetto alle oscillazioni storiche, risulta a sua volta sottoposto a costanti modifiche e trasformazioni. L'*esperienza autenticamente umana* consiste, in ultima istanza, in una *costruzione mobile e aperta del mondo*: in tal senso acquisisce, forse, maggiore chiarezza la succitata notazione di Debaïse, per la quale, appunto, il dato empirico non potrebbe in alcun modo concepirsi come un'*entità neutra*, indipendente dai numerosi reticoli teorici che lo irretiscono e, in ultima analisi, lo *producono*, alla stregua appunto di un vero e proprio *risultato*, piuttosto che assumerlo come mera *premessa*. In ciò risiede appunto il senso stesso di quell'«inversion qu'il s'agit d'opérer» (*ibidem*) all'interno della tradizionale concezione di razionalismo e empirismo, quali cornici filosofiche approntate per interpretazioni differenti e opposte del reale.

Peraltro, come osserva lo stesso Debaïse, l'attività razionalista invererebbe lo sforzo costruttivo di elaborare *relazioni concettuali*, tali da acquisire lo statuto di veri e propri nuclei speculativi autonomi, ma non per questo irrelati, quanto piuttosto *interconnessi* all'interno della summenzionata *costellazione concettuale* di cui consta ogni teoria. È dunque una *philosophie relationnelle* quella che soggiacerebbe all'indagine stessa di Whitehead ed è proprio a partire da questa possibile e non meno condivisibile interpretazione del suo pensiero che Debaïse giunge ad intravedere nella ricerca del filosofo francese Gilbert Simondon una possibile *chiave ermeneutica* della speculazione whiteheadiana. Fatte salve le indubitabili differenze che soggiacciono alle ricerche dei due pensatori in esame, Debaïse osserva infatti che «[s]il nous semble pertinent d'établir un lien entre Whitehead et Simondon ce n'est pas à partir d'une analogie entre les deux approches techniques et précises [...], mais en fonction de la manière pour laquelle ils situent l'importance des dimensions processuelles du réel» (p. 62). Occupandosi specificamente delle prospettive maturate da Whitehead nel settore della metafisica e, con essa, dell'ontologia, Debaïse traccia il quadro concettuale attraverso cui il filosofo inglese "costruisce" la sua personale visione del mondo, ponendo in tensione il

suddetto panorama teorico con quello simondoniano, accomunato al precedente dal medesimo *dinamismo prospettico*, seppur nelle sue indubbie distanze filosofiche.

Come noto, comune ad entrambi i pensatori fu l'interesse per la "natura", concepita nei termini classici di *physis*, *id est di dinamismo originario* per la spiegazione dei processi *generativi* dell'esistente. Ciononostante, osserva Debaïse, anche in questo caso Whitehead concepisce la suddetta nozione nei termini di un *dato empirico carico di teoria*, e non piuttosto estraneo – perché *precedente* – ad una siffatta costruzione. Al contrario, Simondon interpreta la natura nei termini di sistema *preindividuale*, sussistente di per sé prima di qualsiasi possibile elaborazione teorica; a tal proposito, osserva ancora Debaïse: «[L]a nature n'est pas, dans *Procès et réalité*, ce qui explique, cette source du possible, mais ce qui doit être expliqué» alla stregua dunque di qualsiasi altro *dato empirico*, «elle n'est pas "préindividuelle" mais fabriquée, construite, à partir d'une multiplicité d'êtres-individuels» (p. 65) che, a sua volta, Simondon "declassa" alla stregua di semplici *fasi dell'essere*, in contrasto con le tradizionali prospettive sostanzialista e ilomorfica che gli accordavano piuttosto un primato *ontologico* e *cronologico*.

Il testo di Debaïse si conclude con un ampio capitolo atto a dimostrare le implicazioni *sociali* della prospettiva whiteheadiana, a conferma dell'inscindibile nesso che congiunge i progressi speculativi all'incremento del *benessere sociale* e, con esso, all'avanzata inarrestabile della *libertà umana*.

Qualora s'intendesse riassumere in una battuta l'intento programmatico che orienta la ricerca di Debaïse si potrebbe, parafrasando lo stesso Autore, giungere ad affermare che lo scopo di ogni filosofia e, nello specifico, di quella whiteheadiana, consiste propriamente nello *scandaglio dell'ovvio*, nel progressivo sfaldamento delle certezze, nello scardinamento delle banalità ed in ultima analisi nell'assunzione di prospettive diverse per la radicale reinterpretazione del circostante. Se infatti anche il dato empirico non consiste prettamente in un elemento autosussistente, preliminare ad ogni ricerca, quanto piuttosto si configura come il *custode di una faticosa articolazione concettuale*, allora è certo che non si dia filosofia che non operi, per sua stessa indole l'oneroso compito di un'ardua «*élucidation de l'expérience immédiate*» (p. 179).

Giovanni Carrozzini

BERNARD STIEGLER, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Mille et une nuits, Paris 2008, pp. 144.

L'agile volume dal titolo *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir* raccoglie tre interessanti e puntuali interviste, condotte da Philippe Petit e Vincent Bontems, al filosofo francese Bernard Stiegler, invitato da suoi attenti e quanto mai informati interlocutori a ripercorrere, in forma di dialogo, alcuni dei contenuti delle sue più note tesi filosofiche, sviluppate nei suoi innumerevoli e corposi saggi filosofici. Il testo è peraltro corredato da una bre-

ve, ma non per questo meno densa, prefazione, dall'emblematico titolo, di vago sapore pascaliano, *Le Pari de la sublimation*, sempre a cura del filosofo e giornalista Philippe Petit. Questi ripercorre, nel giro di vite di poco meno di venti pagine, il nucleo solido delle ricerche condotte da Stiegler che, saldamente ancorato ai traguardi inconcussi delle scienze e delle tecniche contemporanee, traccia a sua volta un quadro sorprendentemente lucido delle attuali *menzogne* della società contemporanea, senza per questo mai incedere nell'insana tentazione del *catastrofismo apocalittico* che, anche e soprattutto nella nostra congiuntura storica, sembra diffondere la sua mortifera eco.

In apertura della succitata prefazione, Petit esalta la poliedrica e proteiforme formazione di Stiegler, che lo ha reso un autentico «adepte de la technologie expérimentale», in grado di «penser les nouvelles technologies et le développement durable», ma al contempo di «reproduire le geste de taille du silex en laboratoire autant que de démonter un transistor» (p. 9), a conferma di quelle pregevoli sinergie fra *mente e corpo, cervello e mano* che concretano il senso stesso dell'essere umano, come *unico costruttore dei suoi destini storici*. Petit prosegue concentrando la sua attenzione sull'idea-guida che, per certi versi, sembrerebbe organizzare le poliedriche riflessioni di Stiegler attorno ad un comune nucleo teorico: «l'immense problème de l'industrie aujourd'hui», – ma come vedremo Stiegler sarebbe più propenso ad estendere la tematica all'organizzazione stessa della società tutta – c'est la *démotivation*» (p. 17). Pur fronteggiando la fin troppo facile attitudine alla catastrofe, Stiegler prende infatti atto di un progressivo impoverimento spirituale dell'umanità contemporanea, abilmente orchestrato e diretto dai tanti *dispositivi di sublimazione* innesscati da un capitalismo cieco e sordo che tuttavia, per lo meno a detta di Stiegler, starebbe giungendo ad un paradossale capolinea, paradossale, appunto, perché indotto dagli stessi strumenti notoriamente impiegati dal suddetto sistema economico. L'eccesso di stimoli cui sarebbero soggetti gli utenti, *id est i consumatori* dell'oggi, produrrebbe infatti, per lo meno secondo quanto attesterebbero le più recenti ricerche americane condotte sul campo, ad una progressiva perdita d'attenzione, stravolgendo le *soglie fisiologiche* della ricettività umana e producendo in tal modo «automi da supermercato», privi della capacità di scelta, perché appunto deprivati della loro *capacità di desiderare*, coartati nella loro *libido*, la stessa *libido* un tempo tanto sollecitata proprio dai meccanismi di mercato.

D'altra parte, come osserva Stiegler rispondendo alle sagaci domande di Petit, «[l']organisation capitaliste de l'économie libidinale, qui s'est formée au début du XX^e siècle, a ruiné cette économie et a épuisé l'énergie libidinale, ce qui s'est traduit dans les vieilles sociétés industrielles par un terrible processus de démotivation» (p. 20). Un disamina, questa, non certo immemore della prospettiva maturata dalla Scuola di Francoforte, cui pure Stiegler si riferisce apertamente, tenendo in gran conto le osservazioni promosse soprattutto da Herbert Marcuse. Ciononostante, l'immagine che di Stiegler emerge anche da questo rapido *insight* nel suo pensiero, analiticamente consegnato alle sue numerose opere, non corrisponde *sic et simpliciter* a quella di un epigono dei pensatori della «Teoria critica». Stiegler, pur riconoscendo l'inconcusso merito filosofico e sociologico delle loro indagini, non si lascia per questo irretire dai loro *canti sirenici*, in ultima analisi tutti vergati da un più o meno manifesto pessimismo tecnofobo e comunque dichiaratamente antilluminista. Pur-

gando le loro concezioni con le attente e quanto mai attuali riflessioni di Weber sullo *spirito del capitalismo*, e più ancora con le lucide valutazioni di Simondon, «qui est de loin [celui] qui a le plus compté» (p. 19) per Stiegler, questi rigetta l'insensibilità francofortese nei confronti della sfera della scienza e della tecnica, operando peraltro un'efficace distinzione, di carattere tanto filologico quanto filosofico, fra *ratio* e *raion*. Riscoprendo l'originario significato di *calcolo* che soggiace al primo dei due termini in questione, Stiegler ne chiarisce le differenze indubitabili con quello più proprio di *ragione*, individuando peraltro proprio nell'impiego di quest'ultima un'efficace soluzione per la sconcertante situazione attuale. Proprio al risveglio della ragione, ad una sorta di *nuovo illuminismo* ormai scervo da quegli eccessi che ancora i francofortesi seppero individuare, Stiegler assegna il compito di sollecitare e stimolare la *rinascita del desiderio*, scardinando le claustri dimore contemporanee della demotivazione e dell'inattività incosciente e inconsapevole. Osserva infatti Stiegler: «[c'est] dans l'esprit du capitalisme issu de l'éthique protestante – con chiaro riferimento a Weber – que dans une partie au moins de la pensée des Lumières, il y a la tentation d'épuiser le monde de la croyance dans celui du savoir et de réduire la question de la raison à celle du *ratio* et à la calculabilité» (p. 45). *Réduire*, appunto, la *raison* alla *ratio*, dacché la prima non consiste prettamente in una semplice *calculabilité*, quanto piuttosto in un inesauribile sforzo – lo sforzo stesso che inverte e incarna lo spirito del *savoir* – che per sua stessa natura rifugge dalle gabbie del *calcolo* come dalle grinfie del *pouvoir*. Ma se i francofortesi vedevano l'avanzata della *ratio* muoversi al passo pesante della macchina, emblematica *presenza fisica* del *numerable*, del *freddo e calcolato*, Stiegler procede oltre ed individua proprio in una possibile liberazione dell'*universo macchinale* dalle trame del *marketing* – nuovo volto del *pouvoir* foucaultiano – una delle possibili speranze per la rinascita del desiderio, *della libido*, fra gli uomini. Precisa a tal proposito Petit: «[Stiegler] croit nécessaire de porter les machines à leurs limites; il se veut un penseur intégral de la techno-logie» (p. 11). E d'altra parte, forse anche in questo risulta possibile individuare l'indubbio debito che Stiegler si scopre dover pagare nei confronti del già citato Simondon: se è vero, infatti, che gli *oggetti tecnici* o, come si preferisce, le *macchine* consistono, *per assenza*, nella *concretizzazione* di vere e proprie *soluzioni a problemi*, non si può giungere a credere che la loro "attività" culmini nell'annientamento dell'umano, cui pure pagano un tributo *genetico*. Si tratta piuttosto di credere che l'universo delle macchine, se libero dalla *lunga mano* del potere economico, potrà, nel corso del suo sviluppo, sempre discontinuo e claudicante, come d'altra parte risultano i progressi d'ogni sfera propriamente umana, elaborare soluzioni impensate a problematiche oggi cogenti e che trovano peraltro origine nello stesso settore scientifico e tecnologico.

La reinterpretazione che Giorgio Agamben sembrerebbe aver condotto del pensiero di Stiegler nel suo recente libello dal pretenzioso titolo *Che cos'è un dispositivo?* (nottetempo, Roma 2006) malcela una intrinseca incomprendimento delle tematiche affrontate con perizia critica da Stiegler: quest'ultimo, pur lamentando il *male radicale* dei *dispositivi* approntati dal sistema capitalistico per detenere il controllo delle pulsioni orientandole a suo piacimento, si libra in una disamina critica e serena del *buono* che pure soggiace a certe dinamiche. Gli *hypomnemata*, che il mercato ha industrializzato in forma di

prodotti ed attraverso i quali è giunto a confermare il suo potere rendendoli dei veri e propri *dispositivi di captazione*, divengono, nella pacata e quanto mai condivisibile lettura stiegleriana, anche e soprattutto dei *tutori della memoria collettiva*. Rifacendosi alla lezione platonica, ed operandone una non meno utile critica dissacratoria, Stiegler ricorda infatti che «[l]es *hypomnēmata* – che nello specifico Platone designava con l’emblematica icona del libro – sont les objets engendrés par l’*hypomesis*, c’est-à dire par l’artificialisation et l’extériorisation technique de la mémoire» (p. 27). Tuttavia, questi due disparati, ma in ultima analisi convergenti, fenomeni che attengono alla produzione degli *hypomnēmata* non indurrebbero alla polverizzazione dell’umano, come profetizzato da Agamben, quanto piuttosto alla tutela della memoria, sebbene occorra ancora una volta saperli sdoganare dalle trame del potere. La riflessione di Stiegler è peraltro imbevuta della lezione foucaultiana, che tuttavia egli non ripercorre in senso catastrofico, ma che, in accordo con lo spirito stesso dell’Autore dell’*Histoire de la folie*, spinge agli estremi del ripensamento della contemporaneità per una definitiva ri-umanizzazione dell’umano.

In questo contesto, non ci è possibile approfondire ulteriormente le tematiche che trascorrono nel testo in esame: ci sia comunque consentito, in chiusura della presente recensione, soffermarsi ulteriormente su un aspetto, che Stiegler sceglie di discutere con animosità rispondendo alle oculate domande del filosofo Vincent Bontems.

A tutt’oggi, osserva sagacemente Bontems, sembrerebbe dominare la *vulgata* per la quale lo *psicopotere* si eserciterebbe per via *immateriale*; domanda infatti Bontems: «[q]uelles sont les tentations rendues alors possibles, selon vous, par ce qu’on appelle “l’immatériel”?» (p. 105). È questa una questione che, come nota lo stesso intervistatore, implica una riflessione acuta sullo stadio attuale della società industriale, o *hyperindustrielle*, secondo la definizione prescelta da Stiegler. È forse proprio nel conseguente dipanarsi della terza intervista, con la quale si chiude il testo in esame, che risulta possibile cogliere, meglio che altrove, la distanza critica che sagacemente Stiegler adotta nei confronti dell’anzidetto Foucault. Pur citandolo indirettamente, nel richiamarsi al ben noto *système panoptique* (p. 107) di cui il filosofo di Poitiers produsse un’immagine ormai classica – e forse fra le più belle che il pensiero francese dell’ultimo secolo abbia saputo regalare alla storia della filosofia e delle scienze umane in genere – Stiegler osserva che lo stadio *iperindustriale* non si servirebbe di strategie atte alla strumentalizzazione dell’immateriale – per certi versi assimilabile al *pouvoir d’exclusion* foucaultiano – quanto piuttosto dell’*ipermaterializzazione*: «j’appelle *hyper matériel* – precisa Stiegler – un processus où l’information – qui se présente comme une forme – est en réalité un train d’états de matière produit par des matériels, par des appareils, par des dispositifs techno-logiques où la séparation de la matière et de la forme, là aussi, est totalement dénuée de sens» (p. 111). Verrebbe dunque da chiedersi, con Lenin, “che fare?”. Stiegler avanza una proposta risolutiva anche per questa questione. Riferendosi a Kant dimostra apertamente di non condividere soluzioni anti-illuministe, tecnofobiche o anti-scientifiche che pure si potrebbero assiepare attorno al suddetto interrogativo, e che pure lo hanno concretamente fatto, come nel caso già citato del libello agambeniano. In una fase storica in cui si assiste, secondo le parole pre-

scelte da Stiegler, a un «retour massif de ce que Kant appelait la minorité» (p. 109) occorre risvegliare le coscienze, sdoganare la *raison* dalla *ratio*, comprendere, conoscere e liberare le tecniche e le scienze dalla pantagruelica fame insaziabile del *marketing*, dacché «[u]n cerveau sans conscience produit un homme inhumain» (p. 130).

Giovanni Carrozzini

ROBERTO SAVIANO, *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*, Mondadori, Milano 2006, pp. 334.

«Qualcuno ha detto che a sud si può vivere come in un paradiso. Basta fissare il cielo e mai, mai osare guardare in basso. Ma non è possibile. L'esproprio d'ogni prospettiva ha sottratto anche gli spazi della vista» (p. 239). Questo rilievo lo aveva ben compreso un uomo e un sacerdote come don Peppino Diana (assassinato dalla mafia per la sua coraggiosa e coerente battaglia contro la stessa mafia), figura emblematica e invero centrale, cui l'Autore dedica un capitolo strategico del suo libro. Del resto nel leggerlo il lettore sagace non fatica a individuare proprio in queste pagine dedicate a don Diana il cuore di tutto questo incredibile, ma sempre straziante, viaggio nell'impero economico e nel dominio incontrastato della camorra.

Don Diana ha infatti saputo scandagliare la sordità dell'esperienza camorristica con il bisturi critico della parola e nel farlo ha ridato alla parola il suo spessore semantico-concettuale, il suo pieno significato di verità liberante e il suo valore emancipativo e critico. «Per amore del mio popolo non tacerò» così ha dichiarato Don Diana e così ha fatto, riscoprendo tutta la forza euristica e rivoluzionaria della *parola*. «Non ebbe l'indolenza intellettuale di chi crede che la parola ormai abbia esaurito ogni sua risorsa che risulta capace solo di riempire gli spazi tra un timpano e l'altro. La parola come concretezza, materia aggregata di atomi per intervenire nei meccanismi delle cose, come malta per costruire, come punta di piccone. Don Peppino cercava una parola necessaria come secchiata d'acqua sugli sguardi imbrattati. Il tacere in queste terre non è la banale omertà silenziosa che si rappresenta di Coppole e sguardo abbassato. Ha molto più a che fare col "non mi riguarda". L'atteggiamento solito in questi luoghi, e non solo, una scelta di chiusura che è il vero voto messo nel seggio dello stato di cose. La parola diviene un urlo. Controllato e lanciato acuto e alto contro un vetro blindato: con la volontà di farlo esplodere» (p. 244). La parola – come del resto dimostrano anche le stesse vicende cronachistiche odierne, connesse con questo libro, il suo autore e il film che ne è rapidamente scaturito e le minacce di morte rivolte contro Saviano – risulta essere più forte della violenza della camorra. Giustamente don Diana ha insistito, come ancora ricorda l'Autore, sulla «priorità della parola. A quanto fosse davvero incredibilmente nuova e potente la volontà di porre la parola al centro di una lotta contro i meccanismi di potere. Parole davanti a betoniere e fucili. E non metaforicamente. Realmente. Lì a denunciare, testimoniare, eserci. La parola come l'unica sua armatura: pronunciarsi. Una parola che è

sentinella, testimone: vera a patto di non smettere mai di tracciare. Una parola orientata in tal senso la puoi eliminare solo amazzando» (p. 258). Non per nulla don Diana è stato assassinato dalla mafia, nel marzo 1994, a Casal di Principe. Per farlo tacere, per impedirgli di parlare. Ma proprio questo suo esempio, l'esempio di quest'uomo con «radice a fittone» (p. 254), in grado, con la sua parola, di «fendere la gente per metterla in crisi» (p. 250), costituisce un monito per tutti coloro che vivono e lavorano nel sud: a non mai dimenticare la forza critica della parola, mediante la quale si comunica un pensiero che deve essere totalmente *altro* rispetto alla camorra e alla criminalità mafiosa. In questo senso la parola costituisce radicalmente l'orizzonte, più vero, della libertà, della lotta e della giustizia sociale. Non per nulla don Diana ha descritto, con indubbia efficacia, la situazione generale del sud, in queste considerazioni, giustamente riportata da Saviano nel suo testo: «la diffidenza e la sfiducia dell'uomo del sud nei confronti delle istituzioni per la secolare inefficienza di una politica atta a risolvere i pesanti problemi che travagliano il Mezzogiorno, particolarmente quelli relativi al lavoro, alla casa, alla sanità e all'istruzione; il sospetto, non sempre infondato, di una complicità con la camorra da parte di uomini politici che, in cambio del sostegno elettorale, o addirittura per scopi comuni, assicurano copertura e favori; il diffuso senso di insicurezza personale e di rischio permanente, derivante dalla insufficiente tutela giuridica delle persone e dei beni, dalla lentezza della macchina giudiziaria, dalle ambiguità degli strumenti legislativi. [...] il che determina, non di rado, il ricorso alla difesa organizzata per clan o all'accettazione della protezione camorristica; la mancanza di chiarezza nel mercato del lavoro, per cui trovare una occupazione è più una operazione di tipo camorristico-clientelare che il perseguimento di un diritto fondato sulla legge del collocamento; la carenza o l'insufficienza, anche nell'azione pastorale, di una vera educazione sociale, quasi che si possa formare un cristiano maturo senza formare l'uomo e il cittadino maturo» (p. 246).

Ma per formare l'uomo e il cittadino maturo occorre appunto passare attraverso la parola e l'esempio: l'esempio di vita impastato di parole e le parole intrecciate con l'esempio di vita. La vita di don Diana è lo sviluppo coerente di questo intreccio: per questo lo hanno assassinato, per farlo tacere, per impedire che la sua parola continuasse a «fendere» la realtà del sud e la stessa diffusa cultura mafiosa.

La parola orientata di don Diana diventa così l'*anima dell'anima* di questo libro, il luogo ideale da cui ha tratto vera e più profonda ispirazione anche Saviano per scrivere un volume – appunto, *un insieme di parole!* – per combattere mafia e camorra: «possedere questa condotta di vita è come credere realmente che la verità possa esistere e questo in una terra dove verità è ciò che ti fa guadagnare e menzogna quello che ti fa perdere, diviene una scelta inspiegabile. Così succede che le persone che ti girano vicino si sentono in difficoltà, si sentono scoperte dallo sguardo di chi ha rinunciato alle regole della vita stessa, che loro invece hanno totalmente accettato. Hanno accettato senza vergogna, perché tutto sommato così deve andare, perché è così che è sempre andato, perché non si può mutare tutto con le proprie forze e quindi è meglio risparmiarle e mettersi in carreggiata e vivere come è concesso di vivere» (p. 307). La parola spezza e fende questa tradizione incivile che si riduce a ciò che è «concesso di vivere». Saviano è così anche lui esempio vivente

di come la forza della parola sia più potente delle armi, delle betoniere e dei conti in banca. Per questo stesso, analogo, motivo la camorra vuole uccidere questo scrittore: perché la sua parola ha prodotto più danni di immagine alla camorra di mille processi e di altrettanti arresti. Ancora una volta è la forza incredibile della parola che emerge, incontaminata, da questo importante libro (importante anche per chi si occupa di filosofia e, ancor più, per chi si occupa di filosofia lavorando e vivendo nel sud d'Italia).

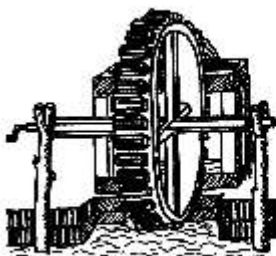
Un libro che costituisce una lettura civilmente doverosa, ma anche un viaggio, invero straziante, in un'Italia che non vorremmo conoscere e vorremmo vedere senz'altro cancellata e distrutta perché pervasiva in ogni livello della società civile di hegeliana memoria. Un libro che ci costringe a riflettere su una realtà che, invece, soprattutto al sud, è spesso occultata, rimossa e nascosta, malgrado la sua presenza quotidiana nelle cronache, efferate, di tutti i giornali e di tutti i mass-media italiani. «Non bisognerebbe contare i morti per comprendere le economie della camorra, anzi sono l'elemento meno indicativo del potere reale, ma sono la traccia più visibile e quella che riesce d'immediato a far ragione con lo stomaco. Inizio la conta: nel 1979 cento morti, nel 1980 centoquaranta, nel 1981 centodieci, nel 1982 duecentosessantaquattro, nel 1983 duecentoquattro, nel 1984 centocinquantacinque, nel 1986 centosette, nel 1987 centoventisette, nel 1988 centosessantotto, nel 1989 duecentoventotto, nel 1990 duecentoventidue, nel 1991 duecentoventitré, nel 1992 centosessanta, nel 1993 centoventi, nel 1994 centoquindici, nel 1995 centoquarantotto, nel 1996 centoquarantasette, nel 1997 centotrenta, nel 1998 centotrentadue, nel 1999 novantuno, nel 2000 centodiciotto, nel 2001 ottanta, nel 2002 sessantatré, nel 2003 ottantatré, nel 2004 centoquarantadue, nel 2005 novanta. Tremilaseicento morti da quando sono nato. La camorra ha ucciso più della mafia siciliana, più della 'ndrangheta, più della mafia russa, più delle famiglie albanesi, più della somma dei morti fatti dall'ETA in Spagna e dall'IRA in Irlanda, più delle Brigate Rosse, dei NAR e più di tutte le stragi di Stato avvenute in Italia. La camorra ha ucciso più di tutti. Mi viene in mente un'immagine. Quella della cartina del mondo che spesso compare sui giornali. [...] Viene di gettare l'occhio sull'Italia del sud. Di sommare i cumuli di carne che si accatastano in ogni guerra che riguardi la camorra, la mafia, la 'ndrangheta, i Sacristi in Puglia o i Basilischi in Lucania. Ma non c'è traccia di lampo, non v'è disegnato alcun fuocherello. Qui è il cuore d'Europa. Qui si foggia la parte maggiore dell'economia della nazione. Quali ne siano le strategie d'estrazione, poco importa. Necessario è che la carne da macello rimanga impantanata nelle periferie, schiattata nei grovigli di cemento e monnezza, nelle fabbriche in nero e nei magazzini di coca. E che nessuno ne faccia cenno, che tutto sembri una guerra di bande, una guerra tra straccioni. E allora comprendi anche il ghigno dei tuoi amici che sono emigrati, che tornano da Milano o da Padova e non sanno tu chi sia diventato. Ti squadrano dall'alluce alla fronte per cercare di soppesare il tuo peso specifico e intuire se sei un *chichiello* o un *bbuono*. Un fallito o un camorrista» (pp. 134-6). Certo, una contabilità mortuaria non costituisce, di per sé, un indicatore significativo per comprendere l'economia della camorra. Tuttavia, questo macabro "bilancio" mortuario aiuta a comprendere i meccanismi con cui anche i mass-media, paradossalmente, parlando della mafia, occultano sistematicamente, al contempo, la presenza e la diffusione della criminalità mafiosa nella quotidianità

italiana. Le Brigate Rosse hanno fatto molti meno morti della mafia, tuttavia la mafia non ha mai goduto di tutta l'attenzione mediatica (e politica) che i brigatisti hanno ottenuto nei loro anni di piombo. Col bel risultato che i brigatisti sono stati indubbiamente sconfitti, mentre la mafia è sempre più presente, forte e più potente...

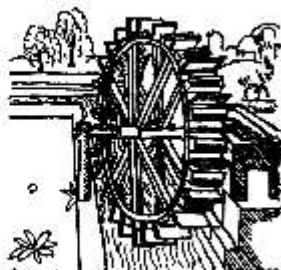
Del resto il libro di Saviano è molto istruttivo non solo per conoscere la fenomenologia concreta del funzionamento attuale della camorra, ma anche per comprenderne l'impero economico, nonché i meccanismi che, tra legalità ed illegalità, consentono alla mafia di continuare ad esistere controllando intere regioni dell'Italia, dove lo Stato è presente solo nominalmente, ma, in realtà, chi comanda e detiene tutto il potere effettivo, pressoché incontrastato, è, appunto, la criminalità mafiosa. La descrizione che Saviano dipana delle ricchezze della criminalità organizzata fa inoltre comprendere tutta l'incredibile forza economica che la mafia ha saputo accumulare negli anni e per mezzo della quale non solo controlla capillarmente alcune regioni italiane, ma riesce anche a garantire vita e lavoro a milioni di persone, ottenendo, in cambio, una dedizione e una puntuale difesa territoriale che, altrimenti, non sarebbe minimamente comprensibile. Ma il libro di Saviano aiuta anche a ben intendere i meccanismi interni, nonché la dimensione assiologica, che guida e ispira i differenti comportamenti strategici ed esistenziali dei criminali mafiosi. Col risultato che si leggono anche considerazioni che non possono non amareggiare la coscienza civile del lettore il quale scopre – e la documentazione offerta da Saviano è invero inoppugnabile – che «ogni arresto, ogni maxiprocesso, sembra piuttosto un modo per avvicendare capi, per interrompere fasi, piuttosto che un'azione capace di distruggere un sistema di cose» (p. 222). Vero è che proprio sul piano della possibile ed auspicabile distruzione del potere criminale mafioso si leggono anche altre considerazioni, molto più discutibili, come quando l'Autore, peraltro in sintonia con molti coraggiosi magistrati che sono stati anche vittime dirette della criminalità mafiosa, sottolinea quello che considera il valore positivo della legislazione sui pentiti, e scrive pertanto che «la dissociazione poteva essere la soluzione al letale potere dei pentiti, che seppur gonfio di contraddizioni è il vero fulcro dell'attacco al potere della camorra» (p. 159). Risulta invero difficile accettare che la pratica del "pentitismo" – peraltro a suo tempo deliberata ad amplissima maggioranza dal Parlamento italiano – possa davvero costituire «il vero fulcro dell'attacco al potere della camorra». Senza voler affatto negare, pregiudizialmente, il contributo *pratico* che può essere stato ricavato da questa discutibilissima normativa concernente i cd. "pentiti", appare comunque veramente problematico che la lotta alla mafia di uno stato democratico e civile debba essere condotta ricorrendo ad una categoria giuridica inquisitoriale obsoleta e incivile come quella dei "pentiti" che fa peraltro a pugnò con il diritto e la coscienza civile della modernità. Ma anche questo, in ultima analisi, costituisce, assai probabilmente, un effetto dello strapotere – anche culturale – che la mafia esercita nel nostro paese, proprio perché è riuscita a convincere i suoi stessi avversari della bontà di un istituto giuridico come quello del "pentitismo" che, in realtà, grida vendetta al cielo e si configura come l'arma di uno stato che rinuncia alla coscienza civile moderna per rifarsi ad uno strumento inquisitoriale che dovrebbe, invece, senz'altro rigettare dal proprio *corpus* giuridico-istituzionale. Anche nell'esistenza di questa legislazione concernente i

“pentiti” è insomma possibile leggere, perlomeno a giudizio dello scrivente, la forza invasiva, del tutto incivile e veramente anti-moderna e feudale, di una esecranda realtà criminale come la mafia che è così riuscita ad imporre la sua cultura al suo nemico. La mafia, se effettivamente domina ed esercita la sua egemonia incontrastata su cose ed uomini in differenti regioni meridionali dello Stato italiano, senza possibilità di essere effettivamente sconfitta e cancellata dalle forze dell’ordine, può appunto esercitare tutto questo suo potere incontrastato, perché è in grado di saldare il controllo dell’economia con una vera e propria egemonia culturale che si manifesta nella vita quotidiana del sud. Con il che si torna, una volta di più, al potere della parola, perché solo un diverso discorso, un diverso pensiero, una diversa parola possono effettivamente contribuire a sconfiggere la criminalità mafiosa denunciandola per quello che è: un «male radicale», à *la* Kant, che deve essere combattuto e sconfitto anche da un’azione primaria di tutte le forze intellettuali di un paese che, invece di difendere istituti obsoleti ed incivili come la legislazione concernente i “pentiti”, deve semmai aiutare a denunciare la mentalità e la cultura pervasiva della criminalità mafiosa. Il che, come è agevole comprendere, costituisce un compito che dovrebbe concernere direttamente anche chi si occupa, a qualunque livello, di filosofia (fosse anche della filosofia antica, di quella medievale, di quella moderna o, ancora, di quella contemporanea).

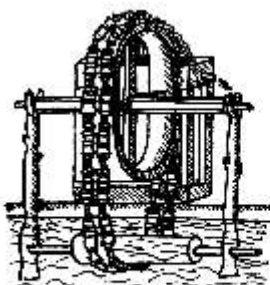
Fabio Minazzi



23- Roue à sautoirs du plan de Vitruve
(Vitruve, édition 1524)



24- Roue à sautoirs du plan de Vitruve
(Vitruve, édition 1524)



25- Roue à sautoirs (Vitruve, édition 1524)



26- Vis d'Archimède (Vitruve, éd. 1524)

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE*

AA.VV., *Paradossi e disarmonie nelle scienze e nelle arti*, a cura di Mimma Bresciani Califano, Leo S. Olschki, Firenze 2008, pp. 204.

In questo volume sono raccolti i materiali e i testi del settimo ciclo di conferenze *Sapere & Narrare* meritoriamente promosso dal «Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza» che, grazie al contributo della Fondazione «Carlo Marchi», li organizza dal 1998. Il titolo del volume documenta l'argomento preso ad oggetto specifico di questo settimo ciclo di conferenze che si apre con un contributo di Sergio Bernini, *Paradossi logici*, che prende in considerazione due celeberrimi paradossi: quello del mentitore e quello di Russell. Maria Luisa Dalla Chiara, Roberto Giuntini e Giuliano Toraldo di Francia, col loro testo dedicato ai *Paradossi e enigmi nel mondo dei quanti*, illustrano come scienza ed epistemologia si intersecano continuamente in un ambito come quello della meccanica quantistica, dedicando, in modo particolare, la loro attenzione al non meno celebre «paradosso EPR» (Einstein, Podolsky e Rosen) che fu individuato nel 1935 e che da allora non ha ancora trovato una soluzione soddisfacente. Salvatore Califano, *Simmetrie e asimmetrie nel mondo fisico*, affronta, invece, la questione aperta dell'importanza e del significato che la simmetria svolge nella comprensione effettiva della struttura degli oggetti del mondo fisico-naturale, mentre Piero Tani, *Alcuni paradossi nella teoria delle decisioni*, considera il ruolo euristico che i paradossi possono svolgere in ambito economico, considerando soprattutto il loro ruolo entro la teoria delle decisioni. Ray-

mond Queneau e il gusto del paradosso, saggio dovuto alla curatrice del volume, analizza, invece, la modernità linguistica e tematica di una personalità ricca e poliedrica come Raymond Queneau che nella sua scrittura ha sempre intrecciato la competenza filosofica con quella matematica. In sintonia con questa apertura tematica si colloca anche lo studio di Manlio Iofrida, *Le disarmonie di Gadda: una lettura della Meditazione milanese*, nella quale si delinea un'interpretazione filosofica della *Meditazione milanese* di Gadda, sottolineandone, giustamente, l'intrinseco valore teoretico, l'originalità, nonché la grande attualità. Roberto Casati, con il contributo *Che cosa spiega una teoria dell'arte?*, sottolinea come gli oggetti artistici siano in grado di sfidare ogni analisi intellettuale al punto che ancor oggi appare altamente problematico spiegare la precisa natura dei fenomeni artistici. Ma se l'arte ci imbarazza sempre per la sua problematicità intrinseca, pare, invece, che la filosofia prenda le mosse soprattutto da una risata, come sottolinea Alessandro Pagnini ne *Il filosofo e il comico*, ricordando il riso della giovane serva che rideva di Talete caduto in un pozzo. Il contributo di Pagnini, attuale direttore del Centro fiorentino, studia così, in modo originale, il peraltro non molto diffuso incontro della filosofia con il comico, mentre Arnaldo Ballerini, *I paradossi dell'identità personale*, analizza l'intrinseca e complessa contraddittorietà dell'identità personale prendendo in considerazione la paranoia, la schizofrenia, l'identità delirante, veri e propri *puzzling cases*. Il volume si conclude, infine, con un saggio sociologico di Elena Esposito, consacrato a *I paradossi della moda*, che sottoli-

* Le schede sono di Fabio Minazzi (f.m.)

nea l'importanza sociale della loro valorizzazione estetica.

(f. m.)

AA.VV., *Dalla "moderna geometria" alla "nuova geometria italiana". Viaggiando per Napoli, Torino e dintorni. Lettere di: Sannia, Segre, Peano, Castelnuovo, D'Ovidio, Del Pezzo, Pascal, e altri a Federico Amodeo*, a cura di Franco Palladino e Nicla Palladino, con la collaborazione di F. S. Tortoriello, Leo S. Olshchki, Firenze, MMVI, pp. LX-574.

Con questo volume i curatori mettono a disposizione degli studiosi e, in particolare, di chi si occupa di storia delle scienze matematiche, una ricca e importante messe di lettere, sempre puntualmente commentate ed annotate, scritte da, o indirizzate a, Federico Amodeo (1859-1946) nel corso della sua non breve vita. Nel volume sono così raccolti i carteggi di Amodeo con Achille Sannia, con Giuseppe Peano, con Guido Castelnuovo, con Enrico D'Ovidio, con Pasquale Del Pezzo, con Gino Fano, con Mario Pieri, con Ernesto Pascal, con Giovanni Vailati e con Giulio Vivanti, attraverso i quali non solo viene fornito uno spaccato particolarmente interessante e ricco della comunità dei matematici italiani, ma si forniscono spunti per ricostruire, in molti casi con estrema precisione, molteplici vicende (anche quelle più conflittuali) che hanno variamente accompagnato la lunga vita di questo matematico "napoletano" (originario di Avellino) che, per varie ragioni, non ha comunque ottenuto quel riconoscimento accademico che, indubbiamente, gli spettava. In questa prospettiva assume un rilievo del tutto specifico il pur breve soggiorno torinese di Amodeo. Amodeo si recò nel capoluogo piemontese per l'anno scolastico 1890-91, ma questo suo soggiorno torinese ha indubbiamente rappresentato un'esperienza particolarmente intensa, che gli consentì di frequentare direttamente i matematici allora presenti nell'ateneo torinese,

da Peano a Segre. Quando Amodeo arriva a Torino è peraltro già libero docente in Geometria proiettiva presso l'Università di Napoli, "eleggibile" al concorso per la cattedra di Geometria proiettiva e Descrittiva dell'Università di Bologna e risulta anche essere tra i vincitori del concorso a cattedre di matematica (nell'anno 1887) per i Licei del Regno d'Italia, nonché primo nel concorso a professore "delle matematiche" nell'Accademia Navale di Livorno. Pur essendo già stato nominato assistente alla cattedra di Geometria proiettiva all'Università di Napoli, di cui era titolare Achille Sannia, tuttavia Amodeo non riuscirà mai a conquistare l'agognata cattedra universitaria. In questa prospettiva gli interessanti carteggi qui pubblicati, sempre puntualmente annotati, devono allora essere messi in feconda relazione con il volume *Sintesi storico-critica della geometria delle curve algebriche* pubblicato da Amodeo verso la fine della sua vita, nel 1945. In questo modo l'ambiente culturale, di sicuro respiro internazionale, entro il quale si è prevalentemente mosso l'Amodeo nel corso della sua vita, acquista maggiormente tutto il suo interesse oggettivo e con esso emergono anche le diverse vicende che hanno contraddistinto lo sviluppo della geometria algebrica delineatasi a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, secondo un programma di ricerca complessivo che ha infine contribuito a delineare quella celebre "nuova geometria italiana" la quale ha ben presto segnalato, a livello internazionale, l'indubbia qualità della ricerca matematica allora svolta nella nostra penisola. Merita infine di essere segnalato anche il preciso lavoro di commento critico analitico che i curatori hanno realizzato nel predisporre questo volume che, anche per questa ragione, si segnala come un contributo importante ed innovativo.

(f. m.)

—
Tre manoscritti inediti di Amedeo Avogadro, a cura di Marco Ciardi, Presentazione di Ferdinando Abbri, Leo S. Olshchki Editore, Firenze MMVI, pp. 122.

Se il nome di Avogadro, per i più, si collega direttamente ad una celebre legge che ricorre nei manuali di chimica, con questo volume vengono invece messe a disposizione dello studioso tre giovanili lavori scientifici di Avogadro presentati all'Accademia delle Scienze di Torino. Nel volume sono infatti editi uno scritto *Essai analytique sur l'électricité* (del 1803), un saggio contenente delle *Considérations sur la nature des substances connues sous le nom de sels métalliques* (risalente al 1804) e un terzo contributo che sviluppa un *Essai de calculus sur le pouvoir défringent* (del 1808). Questi tre saggi giovanili di Avogadro – di elettrologia, chimica e ottica – aiutano, in primo luogo, a ricostruire con precisione la formazione di uno scienziato che risulta essere pienamente inserito nel dibattito internazionale del suo tempo e non già un isolato. Per questa ragione, come giustamente rileva Abbri nella sua *Presentazione*, «la pubblicazione in volume dei primi tre lavori scientifici di Avogadro a cura di Ciardi, che si è avvalso della preziosa collaborazione di Franco Giudice per l'edizione del terzo manoscritto, deve essere salutata con favore perché consente allo storico d'apprezzare la grande eredità scientifica settecentesca, nella sua dimensione concettuale ed istituzionale» e consente anche di sottolineare tutta la straordinaria ricchezza degli archivi delle Accademie italiane che spesso attendono, ancor oggi, un puntuale lavoro di studio, di analisi e di indagine, per portare alla luce tutto un ricco patrimonio culturale che, troppo spesso, giace ancora nella pace discreta di archivi impolverati da secoli di trascuratezza.

(f. m.)

—
Per la storia del libro. Scritti di Luigi Balsamo raccolti in occasione dell'80° compleanno, Leo S. Olschki, Firenze MMVI, pp. 168.

Per festeggiare i quattro volte vent'anni di Luigi Balsamo sono raccolti in questo volume, introdotto da una amichevole e affettuosa *Premessa* di Alessandro Olschki e concluso da una *Postafazione* di Edoardo Barbieri, cinque scritti di Luigi

Balsamo dedicati, rispettivamente, a *Tecnologia e capitali nella storia del libro*, Alberto III Pio e Aldo Manuzio: *editoria a Venezia e Carpi fra '400 e '500*, *Gli Ebrei nell'editoria e nel commercio librario in Italia nel '600 e '700*, *Verso una storia globale del libro e Storia della stampa e storia del libro a Brescia: 1471-1474*. Il volume presenta, inoltre, una *Bibliografia degli scritti pubblicati da Luigi Balsamo negli anni 1996-2005*, curata da Edoardo Barbieri, che completa ed integra la precedente bibliografia, relativa agli anni 1957-1995, che figurava nel volume del *festschrift* dedicato a Balsamo nel 1997: *Libri, tipografi, biblioteche*, a cura di A. Ganda, E. Grignani e A. Petruccini, ivi 1997, 2 voll., bibliografia a suo tempo predisposta da Arnaldo Ganda ed edita alle pp. 591-652 del secondo volume. Da ricordare che Luigi Balsamo dirige, da tempo, la storica rivista «La Bibliografia. Rivista di storia del libro e di bibliografia», pubblicata a Firenze da Olschki fin dal 1899, per la consultazione della quale ci si può ora giovare del volume *La Bibliografia. Indici 1979-2000*, a cura di Antonella Orlandi, ivi 2004.

(f.m.)

—
Luigi Nono. Carteggi concernenti politica, cultura e Partito comunista italiano, a cura di Antonio Trudu, Leo S. Olschki, Firenze 2008, pp. LXII-320.

I carteggi raccolti in questo ricco volume documentano, come scrive il curatore, «lettere e cartoline inviate durante i numerosi viaggi che Nono faceva in Europa e in America Latina, soprattutto in occasione dell'esecuzione delle sue musiche, spesso accompagnate da cicli di conferenze e da seminari. I destinatari di quelle missive erano, oltre che amici, i principali dirigenti del Partito Comunista Italiano, al quale Nono si era iscritto nel 1952 (dal 1975 fu anche membro del Comitato Centrale) e del quale fece parte sino alla morte (Venezia, 8 maggio 1990), che precedette di poco la scomparsa del PCI». Come ha rilevato Giorgio Napolitano e come peraltro emerge anche dalle lettere pubblicate in questo

volume «Nono era animato da straordinario e anche ingenuo entusiasmo nel perorare – perfino nella Germania comunista – la causa di una politica culturale non intollerante e non dogmatica, aperta alla più moderna ricerca e sperimentazione» (G. NAPOLITANO, *Dal PCI al socialismo europeo. Un'autobiografia politica*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 112). Tuttavia il carteggio va letto anche per meglio documentare la storia effettiva del Pci, i suoi ritardi storici, le sue molteplici contraddizioni, i suoi settarismi e il suo stesso dogmatismo entro il quale molti militanti sono del resto passati in modo del tutto indenne e gregario, non contribuendo certamente ad incrementare un autentico spirito critico.

(f. m.)

—
Giuseppe Peano Matematico e Maestro, a cura di Erika Luciano e Clara Silvio Roero, Dipartimento di Matematica dell'Università, Torino 2008 (ma: Nerosubianco edizioni, Cuneo 2008), pp. 200.

In occasione delle celebrazioni di Giuseppe Peano nel centocinquantesimo della nascita e nel centenario del *Formulario Mathematico* il Dipartimento di Matematica dell'Università di Torino ha promosso, affidandone la cura a Erika Luciano e Clara Silvia Roero, questo straordinario catalogo della mostra che si segnala sia per la ricchezza della varia documentazione messa a disposizione del lettore, sia per l'interesse di numerose, spesso rare immagini, direttamente connesse con la vita e l'opera di Peano, sia, *last but not least*, per la pregevole cura analitica con cui l'evoluzione del pensiero e della vita di Peano, del suo impegno su più fronti, è seguita sempre con grande rigore e puntualità. Il volume si articola in tre momenti fondamentali: una prima sezione è consacrata alla formazione di Peano, alla sua opera matematica, alla sua partecipazione ai congressi internazionali, al suo impegno sociale e alla descrizione dell'Archivio e della Biblioteca di Peano. Una seconda sezione prende invece in considerazione dettagliata i rapporti instauratisi tra Peano e l'Università di Torino, dagli studi

universitari e dalla sua laurea fino ai suoi corsi ufficiali e liberi; una terza sezione, non meno interessante, presenta, infine, la «matematica come pane e come gioco nella Scuola di Peano» e davvero non finirà di stupire il lettore che potrà solo rammaricarsi di non aver potuto vedere *de visu* la mostra cui si ricollega il presente catalogo. Da segnalare come queste tre diverse sezioni corrispondano alle tre differenti sedi in cui si è articolata questa bella mostra rispettivamente collocata presso la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, l'Archivio Storico dell'Università e la Biblioteca Civica Italo Calvino di Torino. Le tre mostre hanno consentito di conoscere l'opera e la vita di Peano attraverso centinaia di documenti e di oggetti: volumi, manoscritti, lettere, estratti di articoli, testimonianze e fotografie, abachi, regoli, quadrati magici, origami e giochi matematici contribuendo, in modo avvincente, a far comprendere come Giuseppe Peano (1858-1932), autore di una ventina di volumi e di oltre quattrocento scritti, curatore di riviste di matematica e di interlingua, abbia coltivato diversi interessi mantenendo anche un impegno costante nella cultura e nella stessa società nella quale viveva. Da segnalare alcune rarissime fotografie, tra le quali mi limito a menzionare quella che ritrae la famosa *curva di Peano* fatta realizzare dall'illustre matematico cuneese sulla terrazza della sua villa di Cavoretto. Su questa terrazza – come mi ricordava Ludovico Geymonat – Peano era solito intrattenere i suoi ospiti, non senza celare un certo orgoglio per la singolare riproduzione della sua celebre curva.

(f.m.)

—
Mondadori. Catalogo storico dei libri per la scuola (1910-1945), a cura di Elisa Rebellato, Introduzione di Moniga Galfré, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 310.

La meritoria collana di studi e ricerche sulla storia dell'editoria diretta da Franco Della Peruta e Ada Gigli Marchetti prosegue la sua preziosa attività mettendo ora a disposizione dello studioso un

prezioso strumento di lavoro: il catalogo storico dei libri per la scuola pubblicati da Mondadori dal 1910 al 1945. Tale prezioso catalogo analitico è giustamente integrato da utili indice degli autori e dei titoli, nonché da un indice delle materie che consentono di meglio orientarsi nel quadro complessivo di una produzione editoriale che si è sempre più affermata nell'ambito della scuola italiana, conquistando fette sempre più rilevanti del mercato editoriale scolastico il quale ultimo, come è noto, costituisce una delle voci ancor oggi primarie dell'attività editoriale. Scorrendo i titoli, gli argomenti e i nomi dei collaboratori è così possibile ricostruire dettagliatamente la diffusione di una specifica cultura che ha contribuito a formare la mentalità media degli italiani. Anche per questa ragione questo catalogo aiuta a formarsi un'idea molto più precisa e puntuale di quale fosse la cultura media della nostra nazione nella prima metà del secolo. Il libro è infine arricchito da una Presentazione di Lodovica Braidà e Mario Infelise, nonché da un'articolata introduzione di Monica Galfré nella quale si delinea «l'inarrestabile ascesa di Mondadori tra scuola e mercato».

(f.m.)

Ludovico Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, Introduzione di Gabriele Lolli, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. XV-368.

Il centenario della nascita di Ludovico Geymonat (1908-1991) ha consentito anche di ripubblicare, finalmente, questo importante testo dell'epistemologo torinese, volume assai raro che dopo la sua prima pubblicazione (presso Levrotto & Bella di Torino nel 1947, diffuso soprattutto tra gli studenti torinesi di della Facoltà di Scienze degli anni tra il 1946 e il 1949), era circolato assai stentatamente, soprattutto sotto forma di fotocopie fatte, spesso alla garibaldina, partendo dalle non molte copie del libro disponibili in poche e invero selezionate biblioteche. Non si può quindi che essere assai grati all'Editore e al curatore per aver promosso questa tempestiva riedi-

zione che Geymonat stesso, più volte sollecitato dallo scrivente affinché, appunto, ripubblicasse questo suo antico e prezioso volume, non volle tuttavia mai rieditare. Come scrive Lolli «le lezioni del 1947 non sono importanti solo per la collocazione temporale strategica e la loro possibile funzione di levatrice, in un momento critico, del matematico che era in Geymonat. Il loro valore sta nel contenuto. Nell'esposizione si riconosce in atto il principio ispiratore del successivo pensiero di Geymonat, che la disposizione della filosofia nei confronti di una scienza dovesse essere quella di cogliere dall'interno del suo sviluppo effettivo gli aspetti di significato filosofico» (p. X). In questo quadro si segnala proprio l'attenzione che Geymonat nel suo libro dedica al movimento del rigore che contrappone non solo, come è ovvio e quasi scontato, alla pur composita tradizione dell'intuizione e all'approssimazione delle dimostrazioni, ma, soprattutto, – e in questo si coglie l'originalità della lettura geymonatiana – «al dogmatismo ingenuo del periodo dell'Illuminismo». Naturalmente per Geymonat l'analisi si configura sempre come la «matematica dell'infinito», tant'è vero che a conclusione del suo lavoro l'epistemologo torinese ricorda come «l'analisi infinitesimale, che ha fatto il suo ingresso nella scienza greca con le celebri osservazioni di Zenone e di Anassagora sull'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, che di nuovo nel Seicento si è imposta all'attenzione generale come «geometria degli indivisibili», anche oggi è e rimane per eccellenza la «matematica dell'infinito». Oggi però essa è una scienza «critica», che elabora i suoi concetti con tutti gli strumenti più sottili della logica, che non si arretra di fronte alle più singolari antinomie, che non si lascia sgomentare dall'alone di mistero di cui l'infinito è circonfuso nel linguaggio ordinario» (p. 355). Né può essere infine taciuto come tutto questo volume si impone oggi all'attenzione degli epistemologi perché in esso Geymonat illustra analiticamente la sua tesi epistemologica in base alla quale il significato di ciascuna disciplina scientifica (ivi inclusa la matematica e l'analisi infinitesimale) possa essere

compresa adeguatamente unicamente nel quadro del suo sviluppo storico.

Secondo Lolli questo libro di Geymonat «è in definitiva ancora fresco e leggibile, anche se considerato semplicemente come testo didattico, che sarebbe riduttivo, e ha una sua particolare fisionomia che ne garantisce l'attualità nel confronto con manuali più recenti» (p. XII). Ma a giudizio dello scrivente occorre anche tener ben presente l'attualità *epistemologica* di questo testo che consiste proprio nel mostrare la *storicità della scienza in quanto scienza* e nel far toccare quasi con mano al lettore che *il significato di ciascuna disciplina scientifica emerge proprio dal suo stesso sviluppo storico intrinseco e concettuale*. Tesi oltremodo interessante e feconda che non concerne unicamente la biografia intellettuale di Geymonat, ma che possiede, appunto, un suo valore teoretico intrinseco, perlomeno per tutte quelle epistemologie che intendono comprendere e studiare criticamente la portata storico-oggettiva del sapere umano, il quale, senza essere affatto assoluto, è tuttavia in grado di conseguire una conoscenza vera ed oggettiva,

che è tale proprio perché risulta essere intrinsecamente storica. Il che, sia detto di passaggio, costituisce anche il lascito epistemologico più interessante e fecondo del razionalismo critico di Geymonat ed è proprio per questo preciso motivo teorico che nella seconda metà degli anni Ottanta avevo insistito, più volte, con Geymonat stesso affinché si decidesse, infine, a ripubblicare questo libro. Non volle mai farlo, adducendo la ragione che era ormai assai "invecchiato" e che avrebbe dovuto compiere un robusto ed assai ampio lavoro di aggiornamento e forse anche di riscrittura completa dell'opera. Se aveva ragione nell'esigenza di dilatare l'esposizione dell'opera, ampliandola, per esempio, come ricorda anche Lolli, con una trattazione specifica degli spazi vettoriali topologici, dovendola nel frattempo integrare anche alla luce di quanto apparso in mezzo secolo di studi e di indagini, non altrettanta ragione aveva invece nel negare l'interesse epistemologico intrinseco di questo suo preclaro studio.

(f. m.)

STRUMENTI BIBLIOGRAFICI



43

XV^e siècle. Travail pressant et passage de charge par arborescence (le travail est à côté du fruit. Un chariot vient le ramener tout en haut de la poutre de la corde).



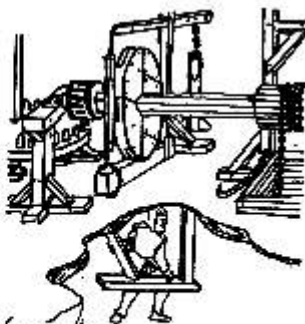
44

XV^e siècle. Travail à engrenages (AGALLI).



45-

XV^e siècle. Colonne ou travail vertical actionné par huit charnières.



46-

XV^e siècle. Travail au-dessus par un fruit pour ralentir la vitesse de descente.

Bio-bibliografia di Gilbert Simondon

a cura di Giovanni Carrozzini

NOTA BIOGRAFICA

- 1924 Nasce a Saint-Etienne il 2 ottobre. Primogenito di Hyppolite e Nathalie Giraud, impiegati postali, entrambi di origine contadina, conduce i suoi studi liceali presso la sua città natale. Sua sorella Denise, fu anch'ella docente di filosofia.
- 1944 Frequenta il corso propedeutico all'Ecole Normale Supérieure presso il Lycée du Parc di Lione ed ottiene la promozione, conducendo, contemporaneamente, gli studi di filosofia, elettronica e psicologia.
- 1946 Ottiene la *Licence de Philosophie* e il *Certificat de Psychophysiology* presso la *Faculté des Sciences*.
- 1947 Ottiene il *Diplôme d'Etudes supérieures de Philosophie*.
- 1948 Ottiene l'*Agrégation de Philosophie* ed insegna filosofia al *Lycée Descartes* di Tours. Supplisce inoltre il docente di fisica, svolgendo un corso per gli studenti dell'ultimo anno. Nel seminterrato della scuola, istituisce una "galleria di macchine ed apparecchi" per consentire agli allievi una conoscenza diretta ed immediata degli oggetti tecnici e tecnologici.
- 1951 Ottiene la *Lycence de Psychologie*.
- 1952 Frequenta uno *stage* presso l'*University of Minneapolis*.
- 1955 Dall'ottobre di quest'anno, diviene assistente di Psicologia presso la *Faculté des Lettres* di Poitiers.

-
- 1958 Conseguito nel 1957 il *Doctorat ès Lettres* con una tesi dal titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, corredata da una *thèse complémentaire* dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, ottiene la medaglia del CNRS. La casa editrice Aubier pubblica la sua tesi complementare per la collana «Analyse et Raison», diretta da Martial Gueroult e Jean Vuillemin. Nell'ottobre di quest'anno, diviene *Maitre de conférences* di Psicologia presso la *Faculté de Lettres* di Poitiers.
- 1959 Dall'ottobre di quest'anno, è *Professeur sans chaire* presso la *Faculté des Lettres* di Poitiers; partecipa insieme a Gaston Berger e Mikel Dufrenne all'*Entretien de Mysore*, in India, dal titolo *Science et philosophy: individual freedom and community traditional values*.
- 1960 Viene incaricato di tenere il corso di Psicologia sociale teorica, per la durata di un solo anno, presso la *Faculté des Lettres et des Sciences humaines* di Lione. Partecipa alla sessione del 27 febbraio indetta dalla *Société française de philosophie*, presentando una relazione dal titolo *Forme, information, potentiels*.
- 1963 Direttore del corso annuale propedeutico per l'accesso alla *Faculté des Lettres et Sciences Humaines* di Poitiers. Dal 1° novembre di quest'anno, è professore titolare della cattedra di Psicologia della *Faculté des Lettres et Sciences Humaines* di Parigi.
- 1964 La casa editrice parigina PUF pubblica la prima e la seconda parte della sua tesi di dottorato, con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique*, inserendola nella collana *Epiméthée*, diretta da Jean Hyppolite.
- 1969 Esce la seconda edizione de *Du mode d'existence des objets techniques*, corredata da una *table* di 15 *planches*, con le immagini di numerosi oggetti tecnici, oltre alle riproduzioni di alcune tavole dell'*Encyclopédie*
- 1989 Muore il febbraio a Palaiseau, a seguito di una crisi cardiaca. Pochi mesi dopo, la casa editrice Aubier pubblica la terza e la quarta parte della sua tesi di dottorato, in un volume dal titolo *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Métabilité et Potentiel*. Esce la terza edizione della tesi complementare.

Testi di Gilbert Simondon

Du mode d'existence des objets techniques, Préface de John Hart, Postface de Yves Deforge, Aubier, Paris 1958 [1969², 1989³, 2001⁴].

L'individu et sa genèse physico-biologique, PUF, Paris 1964, ripubblicato presso Jérôme Millon, Grenoble 1995, con un Préface di Jacques Garelli e una Note sur le chapitre III, 1^{re} Partie di Françoise Balibar.

L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité, Aubier, Paris 1989 [seconda ed. 2007, con un Préface di Bernard Stiegler].

Deux leçons sur l'animal et l'homme, Présentation de Jean-Yves Chateau, Ellipses, Paris 2004¹.

L'invention dans les techniques. Cours et conférences, édition établie et présentée par Jean Yves Chateau, Seuil, Paris 2005.

Cours sur la Perception (1964-1965), Préface de Renaud Barbaras, La Transparence, Paris 2005.

L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Préface de Jacques Garelli, Jérôme Millon, Grenoble 2005².

Imagination et invention, édition établie par Nathalie Lemondon et présentée par Jean-Yves Chateau, La Transparence, Paris 2008.

Articoli pubblicati di Gilbert Simondon

Place d'une initiation aux techniques dans une formation humaine complète, «Cahiers pédagogiques», IX, 15 novembre 1953, n. 2, p. 115-20.

Georges Zadou-Naïsky-Gilbert Simondon, *Place d'une initiation aux techniques dans une formation humaine complète*, «Cahiers pédagogiques», IX, 15 mars 1954, n. 7, p. 429-34.

Place d'une initiation aux techniques dans une formation humaine complète, «Cahiers pédagogiques», IX, 15 mai 1954, n. 8, p. 581.

* La bibliografia che qui si pubblica, consta di una versione rivista e aggiornata di quella edita in Giovanni Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Prefazione di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2006, pp. 35-42.

1 L'agile volume comprende due brevi lezioni inedite di Gilbert Simondon, tenute presso l'Université de Poitiers nel primo semestre dell'anno accademico 1963-64.

2 La suddetta edizione consiste nella ripubblicazione del testo dell'*Introduction*, della *Conclusion*, della prima e della seconda parte della tesi di dottorato di Simondon (nella modalità predisposta nell'edizione del 1995), della terza e quarta parte (entrambe incluse nel volume dal titolo *L'individuation psychique et collective*) e di un voluminoso inedito dal titolo *Histoire de la notion d'individu*.

Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement, «Cahiers pédagogiques», XX, 15 octobre 1954, n. 2, pp. 83-90, ripubblicato in «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992, pp. non numerate.

Notes sur l'objet technique, «Cahiers pédagogiques», XX, 15 octobre 1954, n. 2, pp. 89-90, ripubblicato in «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992, pp. non numerate e in «Les Cahiers du CERFEE. Ethique de l'intervention. Cahiers du CERFEE», n. 8-9, 1992, pp. 41-4.

FRANÇOIS LE TERRIER - G. SIMONDON, *La psychologie moderne*, in *Encyclopédie La Pléiade - Histoire de la science*, sous la direction de Maurice Daumas, Gallimard, Paris 1957, pp. 1668-703.

Aspect psychologique du machinisme agricole in AA.Vv., *Institut national de médecine agricole. Premier Symposium national de médecine agricole. Colloque de psycho-sociologie agricole*, Tours 14 juin 1959, II fasc., pp. 13-7.

Les entretiens de Mysore (Inde) 28 Août-1^{er} Septembre 1959, «Filosofia», X, 1959, p. 822-3, ripubblicato in «Études philosophiques», XV, 1960, pp. 133-6.

L'effet de halo, «Cahiers de l'Institut des Sciences économiques appliquées», série M, mars 1960, n. 7, pp. 55-69, ripubblicato in «Cahiers philosophiques», XI, n. 43, juin 1990, pp. 7-22.

Forme, information, potentiels. Séance du 27 Février 1960, «Bulletin de la Société française de philosophie», LII, octobre-décembre 1960, n. 4, pp. 10-188.

Psychosociologie de la technicité. Aspects psycho-sociaux de la genèse de l'objet d'usage, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, novembre-décembre 1960, n. 2, pp. 128-40.

Psychosociologie de la technicité. Historicité de l'objet technique, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, janvier-février, 1961, n. 3, pp. 227-38.

Certificat de psychologie sociale. Enseignement de M. Simondon, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, janvier-février, 1961, n. 3, p. 263.

Psychosociologie de la technicité. Technicité et sacralité, «Bulletin de l'École pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon», XV, mars-juin 1961, n. 4-5, pp. 319-50.

Culture et technique, «Morale et enseignement. Bulletin de l'Université libre de Bruxelles», XIV, n. 55-56, 1965, pp. 3-16.

Résumé de la séance de travail sur l'amplification dans le processus d'information in Aa.Vv., *Le concept d'information*, «Cahiers de Royaumont», Philosophie n. 5, Éditions de Minuit, Paris 1965, p. 417.

Recension à A. OPARIN, *L'origine de la vie sur la terre*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XCIV, 1969, tome CLIX, pp. 71-90.

Préface, in *Sophia. Recueil de textes philosophiques pour la classe Terminale A avec présentations, notes et questions. Préface de Gilbert Simondon. Tome I La connaissance*, a cura di Christian de Ribaudo e Béatrice Rolland, Hatier, Paris 1970, p. 3.

L'invention dans les techniques, AA.VV., in *Actes du premier colloque «La Mécanologie» du 18-21 mars 1971 organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 2, Centre culturel canadien, Paris 1976, pp. 41-66, ripubblicato in G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean Yves Château, Seuil, Paris 2005, pp. 227-72.

Le relais amplificateur, AA.VV., *Actes du deuxième colloque «La Mécanologie» du 21-22 mars 1976, organisé par le Centre culturel canadien*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979, pp. 135-43.

Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique, «Ethique et technique. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université libre de Bruxelles», XXXII, 1983, pp. 107-18.

Sur la techno-esthétique et Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement, «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992³.

Sur l'invention et le développement des techniques, «Les Cahiers du CERFEE. Ethique de l'intervention. Cahiers du CERFEE», n. 8-9, 1992, pp. 27-41⁴.

Les limites du progrès humain, LXIV, 1959, n. 3, p. 370-6, ripubblicato in «Cahiers philosophiques», XI, mars 1990, n. 42, pp. 7-14 e in AA.VV., Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994, pp. 268-75.

«Prospectus» *Du mode d'existence des objets techniques* in AA.VV., Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994, pp. 265-7⁵.

3 Il numero del bollettino comprende una lettera di Simondon a Derrida del 3 luglio 1982 (pp. 1-14) e la parziale ripubblicazione dei succitati articoli *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement* (pp. non numerate) e *Note sur l'objet techniques* (pp. non numerate).

4 L'articolo consiste in un estratto (il riassunto iniziale e la conclusione) dal corso su *L'invention et le développement des techniques* (pp. 27-41), tenuto da Simondon nel primo semestre dell'anno accademico 1968-69, presso l'Università Paris-Sorbonne.

5 Testo inedito, pubblicato postumo.

Pour une notion de situation dialectique, a cura di Giovanni Carrozzini, «Il Protagora», XXXIII, gennaio-giugno 2005, n. 5, pp. 101-19⁶.

Histoire de la notion d'individu, ed. par Nathalie Simondon, «Chiasmi international», 2005, 7, pp. 45-54; la versione integrale del testo, è stata pubblicata nel volume G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière de forme et d'information*, Préface de Jacques Garelli, Gerôme Millon, Grenoble 2005, pp. 337-502.

Mentalité technique, «Revue philosophique», tome 131, n. 3, 2006, pp. 343-57.

Corsi di psicologia generale

L'instinct. Plan du cours. Première partie: chapitres a, b, c, d, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 1-2, octobre 1964, n. 235, pp. 75-104.

La perception. Première partie: chapitres I, II, II, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 10-12, janvier 1965, n. 238, pp. 568-604.

La perception. Deuxième partie: chapitres I, II, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 13-15, février 1965, n. 239, pp. 759-87.

La perception. Troisième partie: chapitre I, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 17-18, avril 1965, 17-18, n. 241, pp. 977-88.

La perception. Troisième partie: chapitre II, III, IV. Quatrième partie: chapitres I, II. Cinquième partie: chapitres I, II, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 19-20, mai 1965, n. 242, pp. 1151-250⁷.

L'imagination et l'invention. Plan du cours. Introduction, «Bulletin de Psychologie», XIX, 2-5, novembre 1965, n. 245, pp. 230-7.

L'imagination et l'invention. Introduction (suite). Première partie: a), b), c), «Bulletin de Psychologie», XIX, 6-7, décembre 1965, n. 246, pp. 395-414.

L'imagination et l'invention. Deuxième partie: a), b), c), «Bulletin de Psychologie», XIX, 13-15, février 1966, n. 248, pp. 916-29.

L'imagination et l'invention. Troisième partie: a), b), c), «Bulletin de Psychologie», XIX, 16-18, mars 1966, n. 249, pp. 1074-95.

L'imagination et l'invention. Quatrième partie: a), b), c). Conclusion, «Bulletin de Psychologie», XIX, 19-20, avril 1966, n. 250, pp. 1184-5.

6 Testo inedito preceduto da una breve introduzione e affiancato dalla trad. it., entrambe a cura di Giovanni Carrozzini.

7 Il suddetto corso di psicologia generale è stato ripubblicato nel volume dal titolo G. SIMONDON, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, Préface de Renaud Barbaras, La Trasparenza, Paris 2005, sebbene in quest'edizione non compaia l'accurata bibliografia pubblicata da Simondon nell'edizione originale del testo.

L'imagination et l'invention. Notes complémentaires, «Bulletin de Psychologie», XIX, 21-2, mai 1966, n. 251, pp. 1312-4⁸.

La sensibilité. Première partie: chapitre I, «Bulletin de Psychologie», XIX, 5, décembre 1966, n. 254, pp. 276-98.

La sensibilité. Première partie: chapitre II, III, «Bulletin de Psychologie», XX, 6-7, janvier 1967, n. 255, pp. 388-97.

La sensibilité. Additif à la première partie. Deuxième partie: chapitres I, II. Troisième partie: aspects affectifs de la sensibilité le plaisir et la douleur a), b), «Bulletin de Psychologie», XX, 20-21, avril 1967, 20-21, n. 260, pp. 1280-305.

La sensibilité. Troisième partie: aspects affectifs de la sensibilité le plaisir et la douleur c), «Bulletin de Psychologie», XX, 23-24, mai 1967, n. 262, pp. 1475-8.

Initiation à la psychologie moderne. Introduction. Première partie: chapitre I, «Bulletin de Psychologie», XX, 5, décembre 1966, n. 254, pp. 288-9.

Initiation à la psychologie moderne. Première partie: chapitres II, II, IV, «Bulletin de Psychologie», XX, 8-9, février 1967, n. 256, pp. 479-90.

Initiation à la psychologie moderne. Première partie: chapitre IV (suite). La mémoire: notes de cours résumées, «Bulletin de Psychologie», XX, 23-24, mai 1967, n. 262, pp. 1449-56.

La perception de longue durée, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVI, octobre-décembre 1969, n. 4, pp. 397-419.

La perception de longue durée, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVII, avril-juin 1970, n. 2, pp. 153-70.

La perception de longue durée, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVII, octobre-décembre 1970, n. 4, pp. 403-22.

Interviste

YVES DEFORGE, *Entretien avec Monsieur Gilbert Simondon in Ministère de l'éducation nationale 'Institut pédagogique nationale' radio télévision scolaire. Dix entretiens sur la technologie*, Nouveaux Chantiers, Paris 1966, pp. 33-5.

Sauver l'objet technique, «Esprit. Changer la culture et la politique», nouvelle série, IV, avril 1983, n. 76, pp. 147-52.

8 Il testo del suddetto corso di psicologia generale è stato parzialmente ripubblicato in *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean Yves Chateau, Seuil, Paris 2005, pp. 273-304, integralmente ripubblicato in *Imagination et invention*, édition établie par Nathalie Limondon et présentée par Jean-Yves Chateau, La Transparence, Paris 2008.

Video-interviste

Entretien sur la mécanologie avec Jean Le Moyne, août 1968. L'intervento di Simondon è oggi reperibile nei VHS dei documentari diretti Jacques Parent, *Un entretien sur la mécanologie*, I (min. 62), II (min. 75), Canada 1970.

Dibattiti cui ha preso parte Gilbert Simondon

Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau in AA.VV., *Altes du congrès de Tours et Poitiers de l'Associations Guillaume Budé 3-9 septembre 1954*, Le Belles Lettres, Paris 1959, pp. 51-4.

AA.VV., *Traditional cultural values, East and West. Entretiens: International Institute of philosophy and Indian philosophical congress. Science and philosophy individual freedom and community traditional values*, edited by Narayanrao Appurao Nikam with the co-operation of Gilbert Simondon and Rejendra Prasad, Wesley Press, Mysore 1959.

NORBERT WIENER, *L'homme et la machine*, AA.VV., *Le concept d'information dans la science contemporaine*, «Cahiers de Royaumont», IV, Philosophie n. 5, Les Editions de Minuit, Paris 1965, pp. 100-32.

RENÉ DE POSSEL, *Transformation de l'information sous forme de texte imprimé en information codée sur ruban magnetique*, AA.VV., *Le concept d'information dans la science contemporaine*, «Cahiers de Royamont», IV, Philosophie n. 5, Les Editions de Minuit, Paris 1965, pp. 132-72.

Notes in PIERRE-MAXIME SCHUL, *Le mélange dans le «Philèbe»*. *Séance du 22 avril 1967*, LXIII, janvier-mars 1968, n. 1, pp. 22-6.

JEAN-CLAUDE GARDIN, *Questions d'épistémologie pratique dans les perspectives de l'intelligence artificielle. Séance du 28 Mars 1987*, «Bulletin de la Société française de philosophie», LXXXI, juillet-septembre 1987, n. 3, pp. 7-112.

VINCENT BONTEMS

Su alcuni inediti di Gilbert Simondon

Oltre alle opere recentemente pubblicate o ripubblicate ed ai numerosi articoli ormai quasi del tutto introvabili, Gilbert Simondon fu altresì autore di un congruo numero di testi, rimasti inediti, ma che pure hanno circolato, per un certo periodo di tempo esclusivamente fra amici e conoscenti. Una lista incompleta di questi testi fu compilata dal rimpianto collega, Michel Simondon, in occasione della pubblicazione di un numero dei «Cahiers philosophiques» (XI, juin 1990, n. 43) consacrato all'opera di suo padre. A partire dalla summenzionata lista, se ne opererà in questa sede un aggiornamento, nella speranza che gli anzidetti testi siano un giorno portati a conoscenza non solo di specialisti, ma anche del più ampio pubblico possibile:

Projet d'encyclopédie génétique: corso incompiuto del 1964, che manifesta lo scopo di approntare una sorta di "tavola dei progressi dello spirito umano". Ho introdotto personalmente, seppur per grandi linee, i contenuti del suddetto inedito nel mio articolo dal titolo *L'encyclopédisme de Gilbert Simondon*, apparso sulla «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (tome 131, n. 3, avril 2006, pp. 30-49).

Les grands courants de la philosophie contemporaine: conferenza incentrata sulle concezioni del tempo elaborate rispettivamente da Bergson, Sartre e Teilhard de Chardin.

Les grandes directions de recherche en sciences humaines en France: conferenza che ripercorre il panorama dei principali ricercatori francesi di sociologia degli anni '60.

L'instinct: dattiloscritto di un corso di etologia filosofica risalente al 1964*.

Etude d'épistémologie réflexive et historique des fondements de la psychologie contemporaine: dattiloscritto di un corso di incerta datazione.

* Si segnala che del presente corso è stata in realtà pubblicata la prima parte: *L'instinct. Plan du cours. Première partie: chapitres a, b, c, d*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 1-2, octobre 1964, n. 235, pp. 75-104 [NdC].

Perception et modulation: dattiloscritto di un corso presentato all'Ecole Normale Supérieure nel 1968, arricchito da numerose tavole etologiche.

Les lampes et les feux: inedito dedicato alla storia della tecnologia.

Invention et créativité: dattiloscritto relativo ad un corso concernente il meccanicismo cartesiano e le tecniche relative all'incentivazione della creatività (brainstorming). Una sezione del summenzionato corso è stata pubblicata nel volume dal titolo *L'Invention dans les techniques. Cours et conférences* (édition établie par Jean-Yves Chateau, Seuil, Paris 2005, pp. 327-44).

Formes et niveaux de la communication: dattiloscritto di un corso del 1970-1971 relativo alle modalità di comunicazione fisica proprie dell'animale e dell'uomo.

La résolution des problèmes: inedito di cui si è pubblicata esclusivamente una sezione nel già menzionato volume dal titolo *L'Invention dans les techniques. Cours et conférences* (op. cit., pp. 305-26).

Quelques éléments d'histoire de la pensée philosophique dans le monde occidental: dattiloscritto di un corso del 1971-1972.

L'homme et l'objet: dattiloscritto di un corso del 1974-1975 sui meccanismi percettivi di localizzazione degli oggetti, secondo scale diverse dalla nostra.

Simondon è inoltre autore di numerose ricerche di psicologia sperimentale sulla percezione acustica che arricchiscono il suo ben noto corso sulla percezione: *Perception de longue durée des structures sonores diachroniques*; *Procédé électronique d'enregistrement de latence en réactions verbales*; *Etude et réalisation d'un dispositif pour la perception prolongée des formes acoustiques*.

Simondon ha inoltre lasciato un congruo numero di note manoscritte relative ad argomenti di diversa natura, quali ad esempio la cibernetica (ricerca precedente alla redazione delle sue tesi), la neotenia, l'Encyclopédie, la tecnoestetica (contenuta in una lettera indirizzata a Jacques Derrida e solo in seguito diffusa dal Collège International de Philosophie ne «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992, pp. non numerate), i miti, i problemi concernenti l'epistemologia generale e ristretta, l'ermetismo, l'ottimismo e il pessimismo, concepiti come orientamenti generali di tutti i sistemi filosofici, la personalità, l'interiorità, i rapporti fra etica ed individuazione.

In conclusione, si segnala che i manoscritti delle due tesi si presentano in forma di quaderni nei quali l'autore segnalava solo in seguito le fonti delle sue disamine e che, dunque, potrebbero divenire un giorno oggetto per un'analisi genetica dell'elaborazione della sua opera.

(traduzione dal francese di Giovanni Carrozzini)

*L'arma della critica di Fabio Minazzi:
bibliografia degli scritti dal 1984 al 2008*

a cura di Brigida Bonghi

Lecce, Palazzo Parlangelì, Quarto piano, Aula 42/D, 21 novembre 2001, ore 14.15: un'aula del palazzaccio che ospita il corso di laurea in Filosofia dell'allora Università degli Studi di Lecce riuniva un quarantina di studenti. Si erano radunati per un vociere corso da settimane in relazione all'arrivo di un certo nuovo professore di Filosofia teoretica, che per quell'anno avrebbe ricoperto l'insegnamento di *Didattica della filosofia*.

Chi scrive era al primo banco: non aveva respinto l'invito ad assistere a quella prima, tanto attesa, lezione, né immaginava gli esiti di quell'incontro.

Fornire sempre la ragione delle proprie affermazioni; mai rendersi ricattabili; non aspettarsi nulla: era questo il piccolo breviario che dopo quella lezione chi scrive sentiva palpitare; lo sentivano tutti gli altri studenti, che si rimproveravano di non aver reagito in maniera degna, di non avere ringraziato, se non applaudito, il professore che aveva terminato la lezione.

Il professore Minazzi – del quale mi onoro di essere allieva – non si era limitato a rispondere a ciò che la mia sensibilità o forse il mio bisogno di allora avevano saputo cogliere. Era riuscito a suscitare in tutti noi il sentimento di chi viene *chiamato*, di chi, in un momento solo e forse per sempre, acquisisce la consapevolezza della precisa scelta compiuta in passato – un passato allora molto recente – senza forse darle troppa importanza.

Quel pomeriggio tutti noi sentimmo l'orgoglio di avere intrapreso lo studio della filosofia, che da quel momento in poi sarebbe diventato – questo speravamo, questo pensavamo di potere senz'altro esercitare – un autentico *filosofare*, che sgorgasse dalla nostra stessa vita, che non si riparasse mai dai colpi bassi dell'esistenza, che sfoderasse, come unica, pericolosissima arma, la nostra capacità di critica nei confronti di un

mondo al quale siamo tenuti a rispondere *sì, sì o no, no*. Il di più, si sa...

Il ricordo di quel pomeriggio di sette anni fa non pretende di presentare la bibliografia degli scritti di Fabio Minazzi. L'estensione della vita filosofica – vita di lavoro, non di contemplazione – di Minazzi viene *narrata* – pur nell'aridità di cui si sono capaci soltanto centinaia di titoli posti in fila – in tutta la sua energia.

Ciò che, senza mediazioni, la bibliografia di Minazzi afferma consiste nella passione indomabile per la forza della razionalità, nutrita alla lezione degli Autori che in questi anni noi allievi abbiamo imparato ad amare, tanto da renderceli noi stessi compagni di viaggio, *maestri*, se pure non più presenti per questioni meramente anagrafiche: Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra, Giulio Preti, Piero Martinetti, per giungere ai giganti del pensiero ai quali Minazzi ci ha introdotti: Immanuel Kant, anzitutto, e Galileo Galilei e poi, ancora, Karl Marx.

Il debito di noi allievi incontrerà molte difficoltà prima di poter essere onorato. In tutta probabilità la nostra, la mia riconoscenza, potrà essere espressa esclusivamente nella fatica di una vita altrettanto filosofica: nel lavoro quotidiano sui nostri amati libri e sulla nostra vita nel mondo degli uomini, nella dantesca *aiuola che rende feroci*:

«La ragione cambia contenuto e direzione all'affetto, e lo fa diventare da affetto che esprime la potenza delle cose sull'uomo, cioè affetto passivo, affetto che esprime solo la potenza della natura umana, cioè affetto-azione. [...] Ma da che dipende che la ragione moderi gli affetti e muti le passioni in azioni? [...] La risposta [...] ci porta a un'ammissione [...] di una disposizione [...] che si manifesta appunto, come oggi si direbbe, nel modo di reagire agli stimoli o alle affezioni che vengono dalle cose e che quando è conforme ai dettami della ragione si chiama *fortezza dell'animo*. La quale viene ad essere quasi una riserva d'energia, l'energia specifica della ragione [...]. L'affrancamento dalla servitù delle passioni, la "libertà" [è] frutto e segno della *fortezza dell'animo*. La quale è il fondamento così di quella virtù che si manifesta nella carità, come di quella virtù che raggiunge con la potenza efficace dell'intelletto la conoscenza intuitiva di Dio. Per usare i termini suggeriti da un verso lapidario di Dante non basta a giungere per vie naturali a questa conoscenza l'*affetto puro*; ché deve soccorrere anche l'*occhio chiaro*. Ma [...] l'occhio non è chiaro, se l'*affetto non è puro*»¹.

1 ERMINIO JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Einaudi, Torino 1945, pp. 429-30 e p. 440, il corsivo è mio. Il volume è stato ripubblicato successivamente ancora da Einaudi nel 1991 in una nuova edizione in cui è stata aggiunta una *Premessa* di Salvatore Veca (pp. XI-XX), un saggio di Juvalta riguardante *Il problema della pace* (pp. 443-57) ed una *Nota bio-bibliografica* (pp. 459-74) sullo stesso Juvalta curata da Massimo Ferrari.

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI PUBBLICATI DA FABIO MINAZZI DAL 1984 AL 2008*

A) Volumi

- 1) FABIO MINAZZI, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 458.
- 2) LUDOVICO GEYMONAT - GIULIO GIORELLO, *Le ragioni della scienza*, con la partecipazione e un saggio di Fabio Minazzi, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 256; in questo volume Minazzi è coautore, con Geymonat e Giorello, del
 2.1. *Dialogo dei minimi sistemi*, pp. 63-217 ed è autore del saggio:
 2.2. *Epistemologia, criticismo e storicità*, pp. 221-251;
 [traduzione portoghese: Ludovico Geymonat, Giulio Giorello, *As razoes da ciencia*, com a participa ção de Fabio Minazzi traducaõ Joao da Silva Gama, Edicoes 70, Lisboa 1989, pp. 294].
- 3) VALERIO TONINI - FABIO MINAZZI, *La realtà della natura e la storia dell'uomo. Contributo ad una storia dell'epistemologia del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 290; Minazzi è coautore, con Tonini, sia del
 3.1. *Dialogo sull'esperienza umana e la storia dell'epistemologia del XX secolo*, pp. 9-138, sia del
 3.2. *Dialogo sull'intelligibilità della natura e della storia*, pp. 171-203; ed è altresì autore del saggio
 3.3. *La questione filosofica del realismo scientifico*, pp. 205-56 nonché della
 3.4. *Nota introduttiva*, pp. 259-66 alle lettere inedite e ai documenti rari pubblicati nell'*Appendice* del volume (cfr. le pp. 267-81), a cura e con note di commento di Minazzi.
- 4) EVANDRO AGAZZI - FABIO MINAZZI - LUDOVICO GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi Editore, Milano 1989, pp. 276 in cui Minazzi, oltre ad essere coautore del volume dialogico con Agazzi e Geymonat, ha redatto anche tutto l'apparato delle note del libro.
- 5) MARIO DAL PRA - FABIO MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi Editore, Milano 1992, pp. 348 in cui Minazzi, oltre ad

* Si segnalano unicamente contributi scientifici o testi apparsi in riviste, volumi ed annuari di studio, escludendo le collaborazioni giornalistiche a periodici, mensili, settimanali o giornali quotidiani, nonché le interviste o altri scritti di impegno civile o politico, più o meno direttamente collegati con il mondo della prassi e le sue multiformi istanze (in questa prospettiva sono stati così omessi anche articoli, contributi, note, interviste *et similia* appasi su testate come «Le scienze», «Il Sole-24 ore», «Corriere della sera», «Corriere del Ticino», etc.). Considerato, infine, il contesto specifico nel quale appare la presente bibliografia non si è invece omessa l'indicazione di tutta una serie analitica di contributi e note specificatamente connesse con il mondo della scuola e, più in generale, dell'educazione conosciuta e vissuta nella sua effettiva prassi.

essere coautore del volume dialogico, ha redatto anche tutto l'apparato delle note del libro.

- 6) LUDOVICO GEYMONAT - FABIO MINAZZI, *Dialoghi sulla pace e la libertà*, Cuen, Napoli 1992, pp. 224; di Minazzi nel volume figurano, oltre ai dialoghi con Geymonat, anche un
6.1 *Saggio sulla moralità di Geymonat partigiano*, pp. 11-87, unitamente ad una
6.2 *Appendice di documenti inediti e rari* pubblicati, a cura di Minazzi, pp. 171-223.
- 7) FABIO MINAZZI, *Alla ricerca del Kèpos*, Editrice Magenta, Varese 1992, pp. 156.
- 8) FABIO MINAZZI, *Realismo senza dogmi. Studi sul problema del realismo*, Guerini e Associati, Milano 1993, pp. 335.
- 9) FABIO MINAZZI, *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994, pp. 440;
- 10) FABIO MINAZZI, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 367.
- 11) FABIO MINAZZI, *Il Flauto di Popper. Saggio critico sulla «new philosophy of science» e la sua interpretazione di Galileo*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 504.
- 12) LUDOVICO GEYMONAT, *La ragione*, con Carlo Sini e Fabio Minazzi, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 214; Minazzi è autore dei seguenti scritti:
12.1 *Nota al testo* pp. XIII-XVII;
12.2 *Introduzione al dibattito*, pp. 36-42;
12.3 *Avvertenza*, p. 62;
12.4 *Attualità del razionalismo critico*, pp. 161-208 [poi ripubblicato nel n. 14 della presente sezione, alle pp. 243-80].
- 13) FABIO MINAZZI, *Socrate bevve la maieutica e morì. Quale futuro per la scuola italiana?*, Prefazione di Riccardo Chiaberge, Gruppo Editoriale Colonna, Milano 1997, pp. XX-252.
- 14) FABIO MINAZZI, *L'epistemologia come ermeneutica della ragione. Studi sul razionalismo critico da Antonio Banfi ad Evandro Agazzi*. Con contributi specifici di Fulvio Papi e Jean Petitot, Erga Edizioni, Genova 1998, pp. 290 (Collana del «Consiglio Nazionale delle Ricerche. Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea presso l'Università di Genova», vol. 64) [per la seconda edizione, in lingua francese, riveduta e ampliata cfr. Il n. 25, sez. A].
- 15) ROLANDO BELLINI - FABIO MINAZZI, *Mario Botta per Borromini: il San Carlino sul lago di Lugano*, Edizioni Agorà, Varese 2000, pp. 124 («Monografie di Agorà», n. 1).
- 16) FABIO MINAZZI, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefazione di Evandro Agazzi, Edizioni Thèlema-Accademia di architettura dell'Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001, pp. 415.
- 17) FABIO MINAZZI, *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 366.
- 18) FABIO MINAZZI, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 464.

- 19) FABIO MINAZZI, *Le saette dei tartari. Il problema epistemologico dell'oggettività*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 200.
- 20) FABIO MINAZZI, *Il cacodènone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 248.
- 21) FABIO MINAZZI, *Insegnare a filosofare. Una nuova didattica della filosofia per scuole e società democratiche*, Barbieri Editore, Manduria 2004, pp. 320.
- 22) FABIO MINAZZI - GIOVANNI PESCE, *Attualità dell'antifascismo*, Prefazione di Tiziano Tussi, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 204.
- 23) Fabio Minazzi, *Knowledge in making. Dialoghetto preliminare sul discorso filosofico nella pratica dell'insegnamento*, Edizioni Liceo Capece Maglie-Agorà Edizioni, Lecce 2005, pp. 37.
- 24) Fabio Minazzi, *Filosofia della shoah. Pensare Auschwitz: per un'analitica dell'annientamento nazista*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 364.
- 25) Fabio Minazzi, *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préface de Jean Petitot, La Città del Sole - Librairie Philosophique J. Vrin, Naples - Paris 2006, pp. 384 [seconda edizione, riveduta e integrata, del n. 14, sez. A].
- 26) Ludovico Geymonat y Fabio Minazzi, *Neopositivismo y marxismo*, traucción y edición a cargo de Raúl A. Rodríguez, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, Argentina 2006, pp. 128; nel testo di Minazzi sono presenti gli scritti:
 - 1 *Notas a la carta de Schlick*, pp. 27-52 [trad. spagnola parziale ed aggiornata del n. B.1.1.4];
 - 2 *Ludovico Geymonat: del neopositivismo al materialismo dialéctico*, pp. 107-126 [nuova versione spagnola, rivista ed aggiornata, del n. 34 della sezione D].

B) Cura di volumi

- 1) Aa.Vv., *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea. Atti dei Seminari Varesini 1980-1984*, introduzione, note e cura di Michele Massafra e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 864; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
 - 1.1. *Nota informativa*, pp. 17-24;
 - 1.2. *Introduzione. Il problema delle scienze nella realtà contemporanea. Considerazioni introduttive*, il paragrafo n. 2, pp. 33-41, il paragrafo n. 3, pp. 41-47 e il paragrafo n. 5, pp. 54-59, nonché le note relative a tutti e tre i paragrafi indicati (note nn. 10-35, pp. 61-63 e note nn. 44-52, pp. 64-65);
 - 1.3. *Note di commento alla relazione di G. Giorello*, pp. 86-94;
 - 1.4. *Traduzione e commento della lettera inedita di Moritz Schlick a Ludovico Geymonat*, pp. 298-318 (pp. 300-1 traduzione e pp. 302-18 commento);
 - 1.5. *Postilla dei curatori* di F. Minazzi, p. 328;
 - 1.6. *Note di commento al saggio di M. Dal Pra*, pp. 341-59 [successivamente ripubblicato alle pp. 13-53 del n. 22 della sez. D];
 - 1.7. *Intervento* alle pp. 366-7;
 - 1.8. *Note di commento alla sintesi del dibattito seguito alla relazione di M. Dal Pra*, pp. 372-86;
 - 1.9. *Resoconto della relazione «Sulla logica della matematica» di Gian Carlo Meloni*, pp. 433-39;
 - 1.10. *Note al resoconto della relazione di G. C. Meloni*, pp. 440-3;

-
- 1.11. *Nota bibliografica [sul meccanicismo e la sua crisi]*, pp. 612-16;
 1.12. *Note alla relazione del G. P. I. A.*, p. 739;
 1.13. *Nota bibliografica [sul G. P. I. A.]*, pp. 750-57.
- 2) LUDOVICO GEYMONAT, *Scienza e storia. Contributi per uno storicismo scientifico*, a cura di Fabio Minazzi, Bertani Editore, Verona 1985, pp. 196; Minazzi, oltre ad aver curato le note di commento del volume, è autore del saggio introduttivo:
 2.1. *Lo storicismo scientifico di Ludovico Geymonat*, pp. 75-132 e curatore dell'intervista a Geymonat;
 2.2. *Significato e valore attuale della filosofia*, pp. 189-96.
- 3) Aa.Vv., *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento. Atti del Congresso Internazionale (Varese, 24-25-26 ottobre 1985)*, a cura di Fabio Minazzi e Luigi Zanzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1987, pp. 725; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
 3.1. *Note di cronaca* [firmato congiuntamente dai due curatori], pp. XIV-XVI;
 3.2. *Per una visione filosofica unitaria del sapere*, pp. 47-92 [poi ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 241-95];
 3.3. *[Interventi]* nella sezione quinta, *Invito alla filosofia della scienza*, rispettivamente alla p. 713 e alle pp. 717-19;
 3.4. *Contributo per un bilancio del Congresso*, pp. 723-25.
- 4) Aa.Vv., *Tra scienza e filosofia*, a cura di Fabio Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1988, pp. 140; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
 4.1. *Nota introduttiva*, pp. 15-19;
 4.2. *L'insegnamento storico-critico della filosofia nelle scuole*, pp. 101-36 [poi ripubblicato nel n. 13 della sez. A, alle pp. 173-206].
- 5) Ludovico Geymonat, *La società come milizia*, a cura di Fabio Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1989, pp. 150; di Minazzi nel volume, oltre alle note di commento, sono contenuti i seguenti scritti:
 5.1. *Introduzione. Geymonat filosofo civile*, pp. 7-25 [per la traduzione spagnola parziale cfr. il n. 53 della sezione D];
 5.2. *Postfazione. Elementi di filosofia civile*, pp. 109-44;
 5.3 tutto l'apparato delle note al testo, *passim* [seconda edizione, col titolo rettificato, nel volume di Ludovico Geymonat, *La civiltà come milizia. Seconda edizione riveduta e accresciuta*, a cura di Fabio Minazzi, La Città del Sole, Napoli 2008, pp. 144; di Minazzi figurano i seguenti scritti:
 5bis. 1 *Prefazione alla nuova edizione*, pp. 7-23;
 5bis. 2 *Introduzione. Geymonat filosofo civile*, pp. 25-42;
 5bis. 3 *Nota al testo*, pp. 43-44;
 5bis. 4 *Postfazione. Elementi di filosofia civile*, pp. 107-130;
 5bis. 5 *Nota bibliografica su Geymonat e la Resistenza*, pp. 131-134;
 5bis. 6 l'apparato, rivisto e aggiornato, delle note del testo, *passim*].
- 6) Giulio Preti, *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 170; di Minazzi nel volume, oltre all'aggiornamento critico-bibliografico di tutte le note, sono contenuti i seguenti scritti:
 6.1. *Introduzione. Preti e il problema della scienza*, pp. 7-47 [poi ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 62-105];
 6.2. *Nota al testo*, pp. 49-52.

-
- 7) Aa.Vv., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 528; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 7.1. *Prefazione: ragioni di un Convegno* [in collaborazione con Mario Dal Pra], pp. 9-11;
 - 7.2. *L'ontologismo critico di Giulio Preti*, pp. 103-54 [poi ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 192-244];
 - 7.3. *Integrazioni bibliografiche di e su Giulio Preti (1944-1989)*, pp. 429-502 [alle pp. 459-502 si pubblica lo scritto n. 3 della sez. C].
- 8) Aa.Vv., *La filosofia della scienza oggi (Europa 1993)*, a cura di Fabio Minazzi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991, pp. 257; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 8.1. *Nota del curatore*, pp. 13-5;
 - 8.2. *Per un realismo critico e problematico*, pp. 205-220 [poi ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 157-68].
- 9) Aa.Vv., *Il cono d'ombra. La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di Fabio Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991, pp. 244; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 9.1. *Sulla cultura del Novecento*, pp. 1-14 [poi ripubblicato, con lievi modificazioni, nel n. 13 della sez. A, alle pp. 219-36];
 - 9.2. *Nota al testo*, pp. 15-7;
 - 9.3. *Scienza e filosofia in Italia negli anni Trenta: il contributo di Enrico Persico, Nicola Abbagnano e Ludovico Geymonat*, pp. 117-184.
- 10) Aa.Vv., *Il debito con la caducità. Rassegna degli articoli pubblicati dalla stampa quotidiana in occasione della scomparsa di Ludovico Geymonat e di Mario Dal Pra*, a cura di Fabio Minazzi, Archivio di Stato di Varese, Varese 1992, pp. 110; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 10.1. *Nota introduttiva e ringraziamenti*, pp. 9-11;
 - 10.2. *Ludovico Geymonat: un profilo biografico*, pp. 102-6;
 - 10.3. *Mario Dal Pra: un profilo biografico*, pp. 107-110.
- 11) Aa.Vv., *Dal giardino all'agorà. Annuario del Cinquantesimo (1942-1992)*, a cura di F. Minazzi e Roberto Pissavino, Associazione Amici del Liceo Scientifico «Galileo Ferraris», Varese 1993, pp. 432; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 11.1. *Gli «Annuari» come memoria storica delle scuole* [in collaborazione con R. Pissavino], pp. 5-12;
 - 11.2. *«Liberare l'Italia dall'Italia»: Giulio Preti critico neoilluminista della tradizione italiana*, pp. 127-47 [poi ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 350-66];
 - 11.3. *Il liceo come tempio della cultura? Una testimonianza sulla prima metà degli anni Settanta*, pp. 233-7;
 - 11.4. *Ludovico Geymonat ospite del Liceo scientifico di Varese: cronaca di una presenza*, pp. 255-60.
- 12) Aa.Vv., *Il sapere per la società civile. Le Università Popolari nella storia d'Italia*, a cura di F. Minazzi, Edizioni Università Popolare di Varese, Varese 1994, pp. XXII-486; di Minazzi nel volume sono contenuti i seguenti scritti:
- 12.1. *Introduzione*, pp. XIII-XXII;
 - 12.2. *Le ragioni del Convegno* [in collaborazione con Angelo Guerraggio], pp. 3-4;

-
- 12.3. *Note di cronaca e ringraziamenti*, pp. 11-28;
 12.4. *Politica, cultura e scienza nel dibattito di sinistra dell'immediato secondo dopoguerra: il contributo di Giulio Preti*, pp. 173-224; [poi ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 245-300];
 12.5. «*Ol frecc al sentan anca i sturni*»: *altre considerazioni inattuali sul problema della cultura a Varese*, pp. 455-60.
- 13) Joachim Köhler, *Nietzsche. Il segreto di Zarathustra*, traduzione dal tedesco di Paolo Fontana, *Prefazione* e cura dell'edizione italiana di F. Minazzi, Rusconi, Milano 1994, pp. 583; la *Prefazione* si trova alle pp. 5-44.
- 14) Aa.Vv., *Per il futuro della scuola italiana*, a cura di F. Minazzi, numero monografico della rivista «Natura», [giugno 1995, volume 86, fascicolo 1, pp. 104]; di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
 14.1. *Introduzione*, pp. 3-7;
 14.2. *Nota al testo*, p. 8;
 14.3. *L'insegnamento della filosofia dalla riforma-Gentile ad oggi*, pp. 70-76 [poi ripubblicato nel n. 13 della sez. A, alle pp. 207-18].
- 15) Aa.Vv., *L'oggettività della conoscenza scientifica*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 293 (Collana del «Consiglio Nazionale delle Ricerche. Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea presso l'Università di Genova», vol. 55); di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
 15.1. *Introduzione*, pp. 7-18;
 15.2. *Il problema epistemologico dell'oggettività*, pp. 143-197.
- 16) Aa.Vv., *La scuola italiana tra delusione e utopia*, a cura di Dario Generali e Fabio Minazzi, Edizioni Sapere, Padova 1996, pp. 210; di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
 16.1. *Prefazione* [in collaborazione con D. Generali], pp. 5-8;
 16.2. *L'ircocervo burocratico. La burocrazia come ostacolo primario della scuola italiana*, pp. 23-82 [poi ripubblicato nel n. 13 della sez. A, alle pp. 43-95];
 16.3. *Nota informativa* [in collaborazione con D. Generali], pp. 203-8.
- 17) Aa.Vv., *Lezioni sul Novecento*, a cura di Fabio Minazzi, il poligrafo, Padova 1997, pp. 206 («Saggi», n. 7); di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
 17.1. *Introduzione. Per un approccio problematico al Novecento*, pp. 7-12; [poi ripubblicato, con lievi modifiche, nel n. 13 della sez. A, alle pp. 219-36];
 17.2. *Nota informativa*, pp. 13-16;
 17.3. *Chiodiamo le scuole?*, pp. 49-81;
 17.4. *[Intervento conclusivo al dibattito con Mario Capanna]*, pp. 106-7;
 17.5. *[Intervento al dibattito con Franco Selleri]*, pp. 125-6;
 17.6. *Il confronto critico come antidoto anti-razzista*, pp. 181-2.
- 18) Aa.Vv., *Etica e medicina (Atti del Convegno di Varese del 10 febbraio 1997)*, a cura di Fabio Minazzi, Thèlema Edizioni, Milano 1997, pp. 270; di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
 18.1. *Introduzione*, pp. 7-32;
 18.2. *Note di cronaca e ringraziamenti*, pp. 33-7;
 18.3. *Tra etica, medicina e filosofia: per una libera civiltà delle scienze*, pp. 47-83 [saggio tradotto in spagnolo nel n. 220, sez. D].

-
- 19) Karl Raimund Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, a cura di Arne Friemuth Petersen con l'assistenza di Jorgen Mejer, Edizione italiana a cura e con una Prefazione di Fabio Minazzi, traduzione italiana di Fabio Minazzi, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 432; di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
19.1. *Il Parmenide razionalista di Popper. Prefazione all'edizione italiana*, pp. 5-14;
19.2. *Nota del curatore italiano*, pp. 17-8;
19.3. [molteplici note di integrazione storico-critica e bibliografica al testo di Popper].
- 20) Aa.Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia*, a cura di Fabio Minazzi, Ministero della Pubblica Istruzione, Roma-Ferrara 2000, pp. 322; di Minazzi nel volume figurano i seguenti scritti:
20.1. *Introduzione*, pp. 7-12;
20.2. *Le saette dei Tartari. Linguaggio e filosofia nella tradizione dell'empirismo logico*, pp. 53-96 [saggio poi riedito nel n. 19, sez. A, pp. 65-107].
- 21) Aa.Vv., *Il coraggio della memoria e la guerra civile spagnola (1936-1939)*, a cura di Franco Giannantoni e Fabio Minazzi, AICVAS-Edizioni Arterigere, Milano-Varese 2000, pp. 448; di F. Minazzi nel figurano i seguenti scritti:
21.1. *Introduzione* (in collaborazione con F. Giannantoni), pp. 17-25;
21.2. *La guerra civile spagnola, il coraggio della memoria e la scuola quale laboratorio storico*, pp. 31-70;
21.3. *Sul fronte della libertà. Considerazioni storico-critiche sul significato e l'importanza della guerra civile spagnola*, pp. 223-77;
21.4. *La battaglia di Guadalajara: la prima sconfitta del fascismo nella testimonianza di Achille Durigon*, a cura di F. Minazzi, pp. 347-54.
- 22) Carlo Cattaneo, *Scritti sulle trasversali alpine*, introduzione, note e cura di Fabio Minazzi, Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Mendrisio 2001, pp. LXVI-262; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
22.1. *Carlo Cattaneo e l'ampia tela della fattura umana. Territorio, città e vie di transito quali vincoli di crescente civiltà*, pp. VII-LVII;
22.2. *Nota al testo*, pp. LXIII-LXVI;
22.3. *l'apparato delle note di commento ai testi di Cattaneo, passim*.
- 23) Aa.Vv., *La cognizione del dolore e i suoi spazi. Cura, guarigione e architettura*, a cura di Fabio Minazzi e Lorenza Nosedà, Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Mendrisio 2002, pp. 126; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
23.1. *Premessa* (in collaborazione con L. Nosedà), pp. 7-8;
23.2. *La cognizione del dolore e i suoi spazi*, pp. 17-22 [traduzione inglese nel n. 175, sez. D].
- 24) Aa.Vv., *Per un'architettura vivente. Contributo per una nuova lettura del progetto*, a cura di Fabio Minazzi, Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Mendrisio 2002, pp. 100; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
24.1. *Premessa*, pp. 7-10;
24.2. *Per una nuova lettura del progetto architettonico*, pp. 77-89.

-
- 25) Aa.Vv., *Le storie estreme del Novecento. Il problema dei genocidi e il totalitarismo. Atti del seminario ministeriale residenziale per docenti di storia* (Varese, 14-19 maggio 2001), a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Varese-Roma 2002, pp. 336; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
25.1. *Le ragioni del seminario* (in collaborazione con A. Chiappano), pp. 13-20;
25.2. *Sterminio, genocidio, olocausto o Shoah? Dai nomi dello sterminio al suo concetto*, pp. 51-101 [poi riedito nel n. 24, sez. A, pp. 86-142];
25.3. «Agorà»: *una rivista-annuario per una scuola aperta, di studio e di ricerca intellettuale e didattico-culturale*, pp. 295-299.
- 26) Renato Dulbecco, *Scienza e società oggi. La tentazione della paura*, a cura di Fabio Minazzi e Lorenza Nosedà, Amici dell'Accademia di architettura di Mendrisio, Mendrisio 2002, pp. 160; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
26.1. *Avvertenza* (in collaborazione con L. Nosedà), pp. 7-9;
26.2. *La verità di oggi è il cammino verso il vero di domani. Scienza, architettura e filosofia*, pp. 15-36;
26.3. *Interventi al dibattito*: pp. 109-110; pp. 117-118; pp. 137-39 e p. 156;
26.4. l'apparato delle note [in collaborazione con L. Nosedà], *passim* (testo successivamente riedito da Bompiani nel volume Renato Dulbecco, *Scienza e società oggi. La tentazione della paura*, a cura di Fabio Minazzi e Lorenza Nosedà. Con una nota di Riccardo Chiaberge, Bompiani, Milano 2004; in questa edizione di Minazzi figurano nuovamente i seguenti testi:)
26bis.1. *Avvertenza* [in collaborazione con L. Nosedà], alle pp. 9-11;
26bis.2. *La verità di oggi è il cammino verso il vero di domani. Scienza, architettura e filosofia*, alle pp. 13-37;
26bis.3. *Interventi al dibattito*: pp. 121-122; 129-130; pp.151-153 e p. 175;
26bis.4. l'apparato delle note [in collaborazione con L. Nosedà], *passim*).
- 27) Aa.Vv., *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica. L'impegno critico della filosofia nel mondo contemporaneo, Atti dei Seminari di filosofia di Copertino*, a cura di Fabio Minazzi e Luca Nolasco, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 221; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
27.1. *Introduzione. Le ragioni dei Seminari di filosofia di Copertino* (in collaborazione con L. Nolasco), pp. 11-19;
27.2. *Note al testo e ringraziamenti* (in collaborazione con L. Nolasco), pp. 21-3;
27.3. *Attualità e valore del neoilluminismo*, pp. 99-152 [poi riedito nel n. 17, sez. A, pp. 23-109].
- 28) Aa.Vv., *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat. Atti del convegno di Milano del 29 novembre 2001, Saluto inaugurale del Presidente del Senato on. Marcello Pera, con una Testimonianza di Norberto Bobbio e due testi inediti di Ludovico Geymonat*, a cura di Fabio Minazzi, La Città del Sole, Napoli 2003, pp. 370; di F. Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
28.1. *Le ragioni di un convegno*, pp. 7-22;
28.2. *Nota di cronaca e ringraziamenti*, pp. 23-26;
28.3. *Le aporie della ragione nell'epistemologia di Geymonat*, pp. 69-167 [poi riedito nel n. 18, sez. A, pp. 129-226];
28.4. *Premessa*, p. 279;
28.5. *Avvertenza del curatore*, pp. 293-303;
28.6. *Ludovico Geymonat studente a Torino*, pp. 329-57 [poi riedito nel n. 18, sez. A, pp. 303-331].

- 29) Giulio Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabio Minazzi, Piero Manni Editore, San Cesario di Lecce 2003, pp. 128; di F. Minazzi figurano i seguenti scritti:
 29.1. *Giulio Preti e la sua battaglia neoilluminista contro il fascismo*, pp. 7-82 [poi riedito nel n. 20, sez. A, pp. 137-167];
 29.2. *Nota al testo e ringraziamenti*, pp. 83-5.
- 30) Aa.Vv., *Il presente ha un cuore antico. Atti del seminario residenziale sulla didattica della Shoah (Bagnacavallo; 16-8 gennaio 2003)*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, con una *Prolusione inaugurale* del Presidente Oscar Luigi Scalfaro e nove testimonianze inedite sulla *Shoah*, Edizioni Thèlema, Milano 2003, pp. 272 (seconda edizione ivi, gennaio 2005); di F. Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
 30.1. *La Shoah come problema aperto* (in collaborazione con A. Chiappano);
 30.2. *Nota di cronaca e ringraziamenti* (in collaborazione con A. Chiappano);
 30.3. *Per un'ermeneutica del male: la Shoah e il razzismo nazista* [poi riedito sia nel n. 17, sez. A, pp. 283-353, sia nel n. 24, sez. A, pp. 143-198];
 30.4. *Le testimonianze inedite italiane presenti allo Yad Vashem di Gerusalemme* (in collaborazione con A. Chiappano).
- 31) Aa.Vv., *Realismo, illuminismo ed ermeneutica. Percorsi della ricerca filosofica attuale. Atti del primo seminario salentino di filosofia Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Fabio Minazzi e Demetrio Ria, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 244; di F. Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
 31.1. *Introduzione. Le ragioni dei Seminari salentini di filosofia "Problemi aperti del pensiero contemporaneo"*, pp. 7-21;
 31.2. *Nota al testo e ringraziamenti* (in collaborazione con D. Ria), pp. 22-5;
 31.3. *Sulla criticità illuminista e il suo valore*, pp. 41-87 [poi riedito nel n. 17, sez. A, pp. 111-185].
- 32) Aa.Vv., *L'immaginazione che voleva il potere. Studi e testimonianze sul '68 e le sue ragioni*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Piero Manni Editore, San Cesario di Lecce 2004, pp. 320 [numero monografico della rivista «Il Protagora»]; di Minazzi sono i seguenti scritti:
 32.1. *La stagione dei movimenti e l'attualità delle sue ragioni*, alle pp. 9-31;
 32.2. *Nota informativa e ringraziamenti* [in collaborazione con A. Chiappano], pp. 33-4;
 32.3. *Il problema della critica della scienza nella stagione dei movimenti*, pp. 171-210.
- 33) Aa.Vv., *Anno Domini 1968. L'immaginazione che voleva il potere*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 136; di F. Minazzi, nel testo figurano i seguenti scritti:
 33.1. *Avvertenza* [in collaborazione con A. Chiappano], p. 6;
 33.2. *Sul Sessantotto e il suo significato storico*, pp. 7-33;
 33.3. *le note del saggio di Mario Capanna*, alle pp. 102-3.
- 34) Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di Fabio Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice e una *Postfazione* di Alessandra Chiappano, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 126; di Minazzi sono:
 34.1. *Introduzione. Il cacodèmon e il grillo: Daria Menicanti e Giulio Preti nello spazio banfiano-milanese delle immagini, del tempo e della memoria*, pp. 7-59;

-
- 34.2. *Nota al testo e ringraziamenti*, pp. 60-2;
34.3. *Il fertile dubbio del grillo. Colloquio con Daria Menicanti*, a cura di Fabio Minazzi, pp. 109-21.
- 35) Av.Vv., *Pagine di storia della shoah. Nazifascismo e collaborazionismo in Europa*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Kaos Edizioni, Milano 2005, pp. 348; di Minazzi figurano i seguenti scritti:
35.1. *Introduzione* [in collaborazione con A. Chiappano], pp. 5-9;
35.2. *La cultura fascista e il razzismo: dalla voce Fascismo sull'Enciclopedia italiana alle leggi razziali*, pp. 13-49 [poi riedito nel n. 24, sez. A, pp. 199-255, sia, in versione parziale, nel n. 210 della sez. D];
- 36) Aa. Vv., *Sapere aude! Discutendo si impara a pensare*. Gli studenti del Liceo «Capece» di Maglie discutono di *Amore, Morte, Felicità e Libertà* con i filosofi Evandro Agazzi, Domenico Conci, Fabio Minazzi, Carlo Vinti, *Atti del Festival dei Giovani Pensatori* (17 maggio 2004, Corigliano d'Otranto), a cura di Ada Fiore e Fabio Minazzi, Barbieri Editore, Manduria 2005, pp. 396; di Minazzi nel testo figurano i seguenti contributi:
36.1. *Insegnare a filosofare nella scuola contemporanea*, pp. 15-19;
36.2. *Nota di cronaca*, pp. 21-2;
36.3. *Insegnare a pensare*, pp. 33-6;
36.4. *Sulla libertà*, pp. 179-88;
36.5. *Dibattito sulla libertà*, pp. 189-208.
- 37) Vincenzo Tonelli, *Un comunista, combattente dell'antifascismo europeo*, a cura di Fabio Minazzi, La Città del Sole, Napoli 2005, pp. 128; di Minazzi nel volume figurano i seguenti contributi:
37.1. *Prefazione*, pp. 7-8, pp. 9-12, pp. 53-4 e pp. 103-4;
37.2. vari interventi nel corso del dialogo: *passim*.
- 38) Aa.Vv., *La lotta antifascista dei comunisti in Europa. Dalla guerra di Spagna alla Resistenza: testimonianze orali*, a cura di Fabio Minazzi, La Città del Sole, Napoli 2005, pp. 198; di Minazzi nel testo figurano i seguenti contributi:
38.1. *Prefazione*, pp. 7-13;
38.2. *Il coraggio della memoria e la storia europea dell'antifascismo*, pp. 17-50.
- 39) Aa.Vv., *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 182; di Minazzi nel volume figurano i seguenti contributi:
39.1. *Introduzione* (in collaborazione con D. Chiffi), pp. 7-16;
39.2. *Nota di cronaca* (in collaborazione con D. Chiffi), pp. 17-9;
39.3. *Popper neopositivista deteriore?*, pp. 43-81.
- 40) Aa.Vv., *Il paradigma nazista dell'annientamento*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Giuntina, Firenze 2006, pp. 248; di Minazzi nel volume figurano i seguenti contributi:
40.1. *Introduzione* (scritta con Alessandra Chiappano), pp. 7-10;
40.2. *Auschwitz e la riflessione filosofica. Relazione inaugurale*, pp. 17-58 [poi riedito nel n. 24, sez. A, pp. 23-85].
- 41) Aa.Vv., *Giovanni Vailati intellettuale europeo. Atti del Convegno di Sponga (Lecce), 12 aprile 2003*, a cura di Fabio Minazzi, in Appendice il carteggio inedito di Giovanni Vailati con Vito Volterra, Edizioni Thélema, Milano 2006, pp. 192; di Minazzi nel volume figurano i seguenti contributi:

-
- 41.1. *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 7-11;
41.2. *Ringraziamenti e nota al testo*, pp. 19-20;
41.3. *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, pp. 22-56.
- 42) Aa.Vv., *Matematica e filosofia: il problema dei fondamenti oggi. Atti del Convegno di Mendrisio, 16 novembre 2001*, a cura di Sergio Albeverio e Fabio Minazzi, Università Commerciale Luigi Bocconi-Eleusi, Centro per l'Elaborazione Logica e l'Utilizzazione Sistematica dell'Informazione, Pristem/Storia, 14-15, Milano 2006, pp. X-214; di Minazzi nel volume figurano i seguenti contributi:
42.1 *Prefazione*, pp. VII-X (scritta in collaborazione con gli organizzatori del simposio);
42.2. *Introduzione. Le ragioni di un Convegno sul problema dei fondamenti oggi*, pp. 1-16 (scritta in collaborazione con Sergio Albeverio e Paolo Giordano);
42.3. *Geymonat e il pensiero matematico*, pp. 145-203 [versione rivista del terzo capitolo del volume n. 18 sezione A e del n. 197 della sezione D].
- 43) Aurelio Muttoni, *L'arte delle strutture. Introduzione al funzionamento delle strutture in architettura*, cura del volume di Fabio Minazzi, Mendrisio Academy Press, Mendrisio 2006, pp. 260.
- 44) Aa. Vv., *Andrea Vasa, uomo e filosofo. Atti del convegno di Aggus (domenica, 15 maggio 2005)*, a cura di Fabio Minazzi e Maria Grazia Sandrini, «Il Protagora», anno XXXIV, luglio-dicembre 2006, quinta serie, n. 8, pp. 253-380; di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
44.1. *Presentazione* [in collaborazione con M. G. Sandrini], pp. 253-55;
44.2. *La strada per Megara e l'irriducibilità della libertà umana. Il problema della ragione nel trascendentalismo della prassi di Vasa*, pp. 297-337;
44.3. *Scritti e testi inediti di Andrea Vasa*, a cura di Maria Grazia Sandrini e Fabio Minazzi, pp. 369-380, Minazzi, in particolare, ha curato il testo *La logica come teoria dell'astrazione in una lettera inedita a Mario Dal Pra*, pp. 379-80) [testo poi riedito come volume autonomo, presso Barbieri Editore, Manduria 2008, pp. 160, nel quale i contributi di Minazzi figurano alle seguenti pagine:
44bis.1. *Presentazione* [in collaborazione con M. G. Sandrini], pp. 7-9;
44bis.2. *La strada per Megara e l'irriducibilità della libertà umana. Il problema della ragione nel trascendentalismo della prassi di Vasa*, pp. 61-107;
44bis.3. *Scritti e testi inediti di Andrea Vasa*, a cura di Maria Grazia Sandrini e Fabio Minazzi, pp. 369-380, Minazzi, in particolare, ha curato il testo *La logica come teoria dell'astrazione in una lettera inedita a Mario Dal Pra*, pp. 154-6].
- 45) Aa.Vv., *Albert Einstein filosofo e metodologo. Atti del convegno di Cesena (25-26 novembre 2005)*, a cura di Vincenzo Fano, Fabio Minazzi e Isabella Tassani, «Il Protagora», anno XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9, pp. 1-210; di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
45.1. *Presentazione* [in collaborazione con V. Fano ed I. Tassani], pp. 5-12;
45.2. *Albert Einstein epistemologo*, pp. 115-151.
- 46) Aa.Vv., *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, a cura di Fabio Minazzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, pp. 1408; di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:

- 46.1. *Prefazione. Filosofia, scienza e bioetica nel dibattito contemporaneo internazionale: le ragioni di un volume*, pp. 15-23;
- 46.2. *Ludovico Geymonat ed Evandro Agazzi: il problema epistemologico del realismo*, pp. 235-67;
- 46.3. *Bio-bibliografia di Evandro Agazzi*, a cura di F. Minazzi, pp. 1351-1402.
- 47) *Aa.Vv., Il ritorno alla vita e il problema della testimonianza. Studi e riflessioni sulla Shoah*, a cura di Alessandra Chiappano e Fabio Minazzi, Giuntina, Firenze 2007, pp. 212; di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
- 47.1. *Prefazione*, pp. 7-12;
- 47.2. *Nota al testo (in collaborazione con A. Chiappano)*, p. 23;
- 47.3. *Fenomenologia epistemica del testimone della Shoah*, pp. 53-71 [versione rivista del capitolo quinto del n. 24 della sezione A; cfr. anche il n. 222, sez. D].
- 48) *Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi*. Atti del secondo e terzo ciclo dei Seminari Salentini di Filosofia *Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 320; di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
- 48.1. *Introduzione. I Seminari Salentini di Filosofia e la funzione attuale della riflessione filosofica* [in collaborazione con Brigida Bonghi], pp. 7-24;
- 48.2. *Note al testo e ringraziamenti* [in collaborazione con Brigida Bonghi], pp. 25-9;
- 48.3. *Giulio Preti neorealista logico: cronaca di un percorso di ricerca*, pp. 103-48;
- 48.4. *Dalla serie storica de «Il Protagora» alle ragioni della sua rinascita*, pp. 255-65.
- 49) *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli, III. 2. L'Età contemporanea*, a cura di Fabio Minazzi, Antonio Quarta, Daniela Ruge e Gabriella Sava, Congedo Editore, Galatina 2008, pp. 484; di Minazzi nel testo figura il seguente scritto:
- 49.1. *Il problema del materialismo dialettico nella transizione in Urss da Lenin a Stalin*, pp. 81-100.
- 50) *Aa.Vv., Science and Ethics. The Axiological Contexts of Science*, Evandro Agazzi & Fabio Minazzi editors, P. I. E. Peter Lang, Bruxelles-Bern-Berlin-Frankfurt am Main-New Yoirk-Oxford-Wien 2008, pp. 298 («Philosophy & Politics», No. 14); di Minazzi nel testo figurano i seguenti scritti:
- 50.1. *Introduction. Les contextes axiologiques de la science* (in collaborazione con E. Agazzi), pp. 9-31;
- 50.2. *The Axiological Dimension of Science*, pp. 83-100.

C) Relazioni scientifiche

[Nei punti nn. 1-3 si segnalano i testi di tre relazioni svolte per il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano al termine di diverse missioni esplorative, indagini e altri lavori aventi come scopo: a) uno studio analitico del Fondo «Giulio Preti» di Firenze; b) il riordino scientifico del Fondo «Giulio Preti» di Firenze; c) la costituzione del Fondo «Giulio Preti» dell'Università degli Studi di Milano presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia].

- 1) *Prima descrizione dei manoscritti del Fondo «Giulio Preti» di Firenze*, Firenze-Varese, marzo-aprile 1983, dattiloscritto di pp.142 [poi rielaborato e pubblicato nel n. 1, sez. A, pp. 291-411].
- 2) *Materiali per una nuova schedatura dei manoscritti del Fondo «Giulio Preti» di Firenze*, Milano-Varese, giugno 1983, dattiloscritto di pp. 38 [poi rielaborato e pubblicato nel n. 1, sez. A, pp. 273-411].
- 3) *Il Fondo «Giulio Preti» dell'Università degli Studi di Milano*, Milano-Varese 1984, dattiloscritto di pp. 101 [successivamente pubblicato alle pp. 459-502 nel n. 7, sez. B].
- 4) *Galileo «filosofo geometria»*. Saggio su Galileo, la «new philosophy of science» e il problema del realismo, tesi di dottorato in Filosofia (Filosofia della scienza) - IV Ciclo, Università degli Studi di Genova, Anno Accademico 1991-92, pp. VIII-780 [pubblicata in due volumi, rispettivamente nei numeri 9 e 11, sez. A].

D) Saggi e studi

- 1) *Per una storia della Biblioteca Civica di Varese (1868-1951)*, «Lombardia nord/ovest», novembre-dicembre 1980, anno LII, numero 6, pp. 39-54.
- 2) *Appunti per una storia del neopositivismo in Italia. Ludovico Geymonat e Giulio Preti*, «Bollettino del Centro Internazionale A. Beltrame dello Spazio e del Tempo», n. 3-4, settembre 1984, pp. 119-27 [poi ripubblicato nel n. 14 della sez. A, alle pp. 185-205].
- 3) *Il Fondo «Giulio Preti» dell'Università degli Studi di Milano*, «ACME» (Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano), vol. XXXVIII, fasc. III, settembre-dicembre 1985, pp. 97-103.
- 4) *Due critici del neoidealismo negli anni trenta: Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat* [in collaborazione con Enrico I. Rambaldi] in Aa. Vv., *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, a cura di Corrado Mangione, Garzanti, Milano 1985, pp.110-26.
- 5) *Filosofia della scienza: una bibliografia ragionata* in Ludovico Geymonat, *Lineamenti di filosofia della scienza*, Est-Mondadori, Milano 1985, pp. 145-68 [traduzione spagnola: *Filosofia de la ciencia: bibliografia comentada* in L. Geymonat, *Limites actuales de la filosofia de la ciencia*, Gedisa Editorial, Barcelona 1987, pp. 145-73; traduzione portoghese: *Filosofia da ciencia: una bibliografia comentada* in L. Geymonat, *Elementos de Filosofia da Ciencia*, Gradiva, Lisboa 1987, pp. 145-72].
- 6) *L'insegnamento di L. Geymonat tra razionalismo e materialismo*, «Lineamenti», n. 9, 1985, pp. 122-8 [traduzione inglese nel successivo n. 20].
- 7) *Il problema della ragione in Antonio Banfi*, «Dimensioni», anno X, settembre-dicembre 1985, n. 36-37, pp. 120-30.
- 8) *Ragione, prassi e marxismo. Un contributo allo studio del rapporto tra Antonio Banfi e Giulio Preti*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», aprile 1986, anno II, n. 3, pp. 171-95 [pubblicato nel n. 10 della sez. A, pp. 106-33].
- 9) *Per la creazione di un archivio nazionale dei manoscritti filosofici italiani del Novecento*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», aprile 1986, anno II, n. 3, pp. 343-52.

-
- 10) *Juvalta interprete delle dottrine morali di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», anno XLI, fasc.III, 1986, pp. 619-27.
 - 11) *La filosofia della scienza in Italia nel Novecento*, «Lineamenti», n. 13, 1986, pp. 87-106.
 - 12) *Un'occasione di "lotta" per la razionalità scientifica*, «Il Protagora», anno XXVI, IV serie, nn. 9/10, 1986, pp. 197-202.
 - 13) *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, a cura di F. Minazzi, «Rivista di storia della filosofia», anno XLII, 1987, fasc. I, pp. 75-81 (*Introduzione del curatore*) e pp. 82-88 (testi con note di commento del curatore).
 - 14) *Giulio Preti: un profilo biografico* in Aa.Vv., *Il cuore della ragione. Omaggio a Giulio Preti*, a cura di Alberto Peruzzi, Gabinetto G.P. Vieusseux, [«Quaderni della ANTOLOGIA Vieusseux», n. 5], Firenze 1987, pp. 33-39 [ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 23-30].
 - 15) *Dalla "critica della metafisica" alla "metafisica critica"* in Aa.Vv., *Il cuore della ragione. Omaggio a Giulio Preti*, a cura di Alberto Peruzzi, *op. cit.*, pp. 51-78 [ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 31-61].
 - 16) *Dialogo di un metafisico con la sua anima* in Franco Maccagnini, *Forme, Forum*, Quinta Generazione, Forlì 1988, pp. 39-43.
 - 17) *Per una nuova immagine del mondo. Cronaca del Convegno internazionale di Jablonna (16-23 agosto 1987)*, «Rivista di storia della filosofia», anno XLIII, 1988, fasc. II, pp. 389-95.
 - 18) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», anno XLIII, 1988, fasc. III, pp. 571-83.
 - 19) *Sviluppi del razionalismo critico italiano*, «50 rue de Varenne», marzo 1988, numero monografico dedicato a *Simplicité et complexité*, sous la direction de Mauro Ceruti et Edgar Morin, pp. 32-5.
 - 20) *Ludovico Geymonat's teaching between rationalism and materialism* in «Young Philosophers International Review», *For a new Image of the World*, Published by the International Union of Students, [Varsavia] 1988, pp. 121-27 [traduzione inglese del n. 6 di questa sezione].
 - 21) *Ludovico Geymonat: vom Neopositivismus zum dialektischen Materialismus*, «Dialektik», n. 16, *Enzyklopedie und Emanzipation: das Ganze wissen*, Pahl-Rugenstein, Köln 1988, pp. 225-38 [cfr. le successive traduzioni in francese, spagnolo, italiano e portoghese di questo testo rispettivamente nei numeri 26, 34, 47 e 82 di questa sezione].
 - 22) *Note di commento* in Mario Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 13-53 [ripubblicazione del n. 1.6 della sez. B].
 - 23) *Dall'inferno della metafisica all'onesto mestiere del filosofare: momenti e aspetti del dibattito filosofico italiano degli anni Trenta* in Aa.Vv., *ITALIA ANNI TRENTA. Opere dalle Collezioni d'Arte del Comune di Milano*, Vangelista Editori, Milano 1989, pp. 13-22.
 - 24) *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, «Il Protagora», anno XXVIII-XXIX, IV serie, nn. 13-16, 1988-1989, pp. 245-74.

-
- 25) *Manoscritto inedito di Giulio Preti sul problema dell'immanenza*, presentazione, cura e note di commento di F. Minazzi, «Il Protagora», anno XXVIII-XXIX, IV serie, nn. 13-16, 1988-1989, pp. 275-91.
- 26) *Ludovico Geymonat: du néo-positivisme au matérialisme dialectique*, «Fundamenta Scientiae», vol. 10, 1989, n. 1, pp. 7-16 [traduzione francese di Gisèle Geymonat del n. 21 di questa sezione; cfr. anche i numeri 34, 47 e 82 di questa sezione].
- 27) *Clio "sedotta e abbandonata" ovvero La storia negata*, «Marx centouno», anno VI, nuova serie, n. 1, gennaio 1990, pp. 138-47.
- 28) *Realismo senza dogmi* in Aa.Vv., *Dove va la fisica*, a cura di Franco Selleri e Valerio Tonini, Dedalo, Bari 1990, pp. 9-49 [ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 49-81].
- 29) *Il realismo scientifico e la storicità della scienza*, «Rivista di storia della filosofia», anno XLV, fasc. II, 1990, pp. 293-301 [ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 129-38].
- 30) *Costituzione e democrazia progressiva*, «Marx centouno», anno VI, nuova serie, n. 3, ottobre 1990, pp. 198-9 [in collaborazione con L. Geymonat].
- 31) *I modelli scientifici della realtà fisica*, «Rivista di storia della filosofia», XLV, 1990, n. 3, pp. 595-605 [ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 297-309].
- 32) *Riflessioni critiche sulla filosofia di Popper*, «Epistemologia», XIII, 1990, pp. 221-36;
- 33) *Irlanda. La libertà dell'allodola*, «Il Ponte», anno XLVI, dicembre 1990, n. 12, pp. 107-12.
- 34) *Ludovico Geymonat: Del neopositivismo al materialismo dialéctico*, «realitat», n. 24, ano 1991, pp. 14-19 [traduzione spagnola del n. 21 di questa sezione, ma cfr. anche i numeri 26, 47 e 82 di questa sezione e il n. 26 della sezione A].
- 35) *Sulla genesi del neoidealismo italiano. A proposito del carteggio Gentile-Maturi*, «Scienza e storia», n. 8, 1991, pp. 45-9.
- 36) *Oggettività scientifica e ontologismo critico*, «Rivista di storia della filosofia», XLVI, 1991, n. 3, pp. 511-24 [ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 139-55 e apparso anche in traduzione inglese nel n. 105 della presente sezione].
- 37) *Il problema della ragione nel neoilluminismo italiano. (Il contributo di N. Abbagnano, L. Geymonat e M. Dal Pra)*, «Critica marxista», anno 29, maggio-giugno 1991, n. 3, pp. 171-81.
- 38) *L'école dans le monde. L'ITALIE*, «Les cahiers rationalistes», Janvier 1991, n. 455, pp. 83-108.
- 39) *Filosofia e cosmologia: alcune considerazioni sul problema del realismo, La cosmologia nella cultura del '900*, «Giornale di Astronomia», vol. 17, 1991, fasc. 1-2-3-4, pp. 41-8 [ripubblicato nel n. 8 della sez. A, alle pp. 193-210].
- 40) *Il Saggiatore e il nuovo programma epistemologico di Galileo* in Valerio Tonini, *I colloqui di Urbano VIII e Galileo Galilei*, Editrice Magenta, Varese 1992, pp. 129-71.

-
- 41) *Conventionnalisme et historicité* in Aa. Vv., *Aspects et problèmes du conventionnalisme*, Edit par Giovanni Sommaruga-Rosolemos, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1992, pp. 57-68; [traduzione italiana modificata nel n. 111 della presente sezione].
- 42) *La signification et l'importance de l'oeuvre de Gonseth á la lumière d'une considération critique de la tradition néopositiviste* in Aa. Vv., *Espace et horizon de réalité. Philosophie mathématique de Ferdinand Gonseth*, sous la direction de Marco Panza et Jean-Claude Pont, Masson Paris 1992, pp. 137-46.
- 43) Ludovico Geymonat in *Universalis* 1992. *La Politique, les connaissances, la culture en 1991*, Encyclopedia Universalis, Editeur a Paris 1992, p. 545, cc. 1-3 [successivamente ripubblicato nel n. 106 della presente sezione alle pp. 603-5].
- 44) *Vita e materia. Filosofia e biologia nel Settecento*, in Fabio Cioffi, Giorgio Luppi, Amedeo Vigorelli, Emilio Zanette, *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, volume secondo *L'età moderna*, Milano 1992, pp. 1045-72.
- 45) *A proposito di un dizionario inospitale*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 1992, n. 1, pp. 167-81.
- 46) *L'insegnamento della religione e il drago del confessionarismo*, «Il Ponte», anno XLVIII, febbraio 1992, n. 2, pp. 69-92 [versione italiana ridotta del n. 38 della presente sezione].
- 47) Ludovico Geymonat: *dal neopositivismo al materialismo dialettico*, «Questioni del socialismo», anno I, 1992, n. 1, pp. 81-94 [traduzione italiana del numero 21; ma cfr. anche i numeri 26, 34 e 82 di questa sezione].
- 48) Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra, «Il Ponte», anno XLVIII, novembre 1992, n. 11, pp. 144-53.
- 49) L'«Institut Luovico Geymonat pour la philosophie de la science, la logique et l'histoire de la science et de la technique», «Revue Histoire Scientiarum», XLV, 1992, n. 2-3, pp. 361-5.
- 50) *Prete-Renaissance? Su alcuni recenti studi*, «Il Pensiero», nuova serie, vol. XXXII, 1992, pp. 163-201 [ripubblicato nel n. 10 della sez. A, alle pp. 301-42].
- 51) *Matteotti e la questione dell'istruzione*, «Italia contemporanea», settembre 1992, n. 188, pp. 479-91 [versione ridotta del n. 55 della presente sezione].
- 52) *Le Università popolari in Italia*, «Italia contemporanea», dicembre 1992, n. 189, pp. 758-61.
- 53) Geymonat, *filòsof civil*, «Realitat», n. 31, ano 1992, pp. 39-44 [traduzione spagnola parziale dell'Introduzione intitolata *Geymonat filosofo civile* che figura in apertura del volume n. 5 della sezione B].
- 54) Mario Dal Pra, «Belfagor», anno XLVIII, 31 marzo 1993, fasc. II, pp. 153-69.
- 55) *Il problema della scuola in G. Matteotti* in Aa. Vv., *Giacomo Matteotti. La vita per la democrazia*, a cura di Mario Quaranta, Minelliana, Rovigo 1993, pp. 87-109 [ripubblicato nel n. 13 della sez. A alle pp. 96-133].

-
- 56) *La connaissance objective comme valeur historique: le néo-illuminisme italien* [in collaborazione con Jean Petitot], «Archives de Philosophie», ottobre-décembre 1993, tome 56, cahier 4, pp. 621-60 [la traduzione italiana di questo testo è stata successivamente pubblicata nel volume n. 14 della sezione A, alle pp. 35-105, mentre una prima versione *pre-print* di questo studio è apparsa in una dispensa dal medesimo titolo del «Centre d'Analyse et de Mathématique Sociales (Paris-Sorbonne, EHESS-CNRS)», Paris-Marseille 1993, di 46 pagine complessive].
- 57) *Ludovico Geymonat filosofo della libertà* in L. Geymonat, *La libertà*, Rusconi Libri, Milano 1993, pp. 133-73.
- 58) *Nicola Abbagnano filosofo del possibile* in N. Abbagnano, *La saggezza della filosofia*, Rusconi Libri, Milano 1993, pp. 203-24.
- 59) *Nicola Abbagnano e la filosofia come saggezza* in N. Abbagnano, *La saggezza della vita*, Rusconi Libri, Milano 1994, pp. 297-327.
- 60) *Galileo «filosofo geometra»: lo studio dell'architettura militare e la rivalutazione del ruolo della tecnologia*, «La nuova città», gennaio-aprile 1994, n. 4, pp. 75-83.
- 61) *La ragione e il «carcere mentale»*. *Ludovico Geymonat critico di Karl Popper*, «La contraddizione», numero n. 45, novembre-dicembre 1994, pp. 72-6.
- 62) *Alcune osservazioni sul problema del realismo in Putnam* in Aa. Vv., *Il realismo pragmatico di Hilary Putnam. Saggi critici*, a cura di Marcello Ostinelli e Virginio Pedroni, Liguori Editore, Napoli 1994, pp. 91-120 [ripubblicazione del cap. IX del volume n. 8 della sez. A, pp. 211-39].
- 63) *Galileo, il problema del platonismo e l'interpretazione di Koyré* in Aa. Vv., *Alexander Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994 [in realtà: gennaio 1995], pp. 519-47.
- 64) «*Semi di positivismo*» in *Italia nel XIX secolo. La corrispondenza inedita di Benedetto Profumo, Emanuele Rossi e Fabrizio Fabiani con Auguste Comte* in Aa. Vv., *Emigrazione e territorio: tra bisogno e ideale. Convegno Internazionale - Varese 18-20 maggio 1994*, a cura di Carlo Brusa e Robertino Ghiringhelli, Edizioni Lativa, Varese 1995, 2 voll., vol. I, pp. 97-116.
- 65) *Scienza e metafisica. Prefazione* al volume di Evandro Agazzi, *Filosofia della natura, scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. V-XXII.
- 66) *Razionalismo critico* [in collaborazione con Fulvio Papi] in Aa. Vv., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, Utet, Torino 1995, 4 voll., vol. IV, pp. 445-83 (di Minazzi sono i §§ 1, 8, 9, 10 alle pp. 445-51 e pp. 468-80) [questo testo è stato poi ripubblicato nel volume n. 14 della sezione A alle pp. 106-152].
- 67) *Per la Critica della Ragion pratica: il contributo di Valerio Tonini alla filosofia della tecnica*, «La Nuova Critica», 1995 nuova serie, n. 25-26, fasc. I-II, *Saggi in onore di Valerio Tonini*, pp. 101-27.
- 68) *Friedrich Engels e il problema di una conoscenza materialistica della natura*, «Questioni del socialismo», anno IV, settembre 1995, n. 7, pp. 105-29.
- 69) *Prefazione* al volume di Vincenzo Castaldi, *Percorsi a sinistra. In appendice nuovi documenti dagli Archivi Usa sul 1943-45 in Italia*, Macchione Editore, Azzate 1995, pp. 5-6.

- 70) *I Dialoghi di Lefortovo: compendio carcerario delle lezioni su Hegel di Anpilov*, «La contraddizione», novembre-dicembre 1995, n. 51, pp. 78-85.
- 71) *Considerazioni storico-critiche sull'idea federalista dell'unificazione europea*, «Autografo», volume XI, numero 32, marzo 1996, pp. 23-40.
- 72) Giulio Preti, *Dio ignora gli uomini. Considerazioni filosofiche sul problema della conoscenza storica [agosto-settembre 1958]*, [scritti inediti] a cura di Fabio Minazzi, «Autografo», volume XI, numero 32, marzo 1996, pp. 75-90 [Nota introduttiva del curatore alle pp. 75-81, testo inedito di Preti alle pp. 81-89, con note storico-critiche di commento, del curatore, alle pp. 89-90].
- 73) *La pensée d'Evandro Agazzi dans le cadre de la philosophie des sciences contemporaines* in Aa.Vv., *Penser l'homme et la science/ Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft. Mélanges offerts à Evandro Agazzi à l'occasion de ses soixante ans*, édité par Bernard Schumacher et Edgardo Castro, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1996, pp. 53-67 [la traduzione italiana di questo testo è stata successivamente pubblicata nel n. 14 della sez. A, alle pp. 227-42].
- 74) *Dialogo sulla pace* [con L. Geymonat] in Aa.Vv., 1945: *Hiroshima in Italia. Testimonianze di scienziati e intellettuali*, a cura di Luigi Cortesi, Cuen, Napoli 1995, pp. 52-58 [ripubblicazione parziale e ridotta del *Dialogo sulla pace* con L. Geymonat apparso originariamente alle pp. 95-132 nel volume n. 6 della sezione A].
- 75) *Un centro di studio per la filosofia della scienza: l'«Istituto Ludovico Geymonat per la filosofia della scienza, la logica e la storia della scienza e della tecnica»* in Aa.Vv., *Gli archivi per la storia della scienza e della tecnica, Atti del convegno internazionale di Desenzano del Garda, 4-8 giugno 1991*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1995 («Pubblicazione degli Archivi di Stato. Saggi n. 36»), 2 voll., vol. II, pp. 1153-8.
- 76) *Piano annuale dell'attività didattico-educativa*, Liceo Scientifico Statale «Galileo Ferraris» di Varese, Varese [1996], anno scolastico 1995-96, pp. 43 [redazione attuata in collaborazione con Sandra Artigiani].
- 77) [Contributi vari all'opuscolo di] Aa. Vv., *Progetto educativo d'Istituto*, Liceo Scientifico Statale «Galileo Ferraris» di Varese, Varese 1996, pp. 51; di Minazzi sono i seguenti paragrafi: § 1 (pp. 7-8); § 6.1 (p. 19); § 6.3 (p. 19); § 7.1 (p. 21), § 12 (pp. 40-1) e § 8 (pp. 24-33 [quest'ultimo paragrafo costituisce una ripubblicazione del n. 76 della presente sezione] unitamente alle «finestrelle» di p. 23, p. 34, p. 36 e p. 38.
- 78) [Sine titolo, in realtà: *Coincidenze*] in Aa. Vv., *Periferie* 1996, a cura di Elio Grazioli, Hestia Edizioni, Cernusco Lombardo (LC) 1996, pp. 19-23.
- 79) *La scienza come "narrazione"*, «itinerari», anno XXXV, 1996, n. 1, pp. 57-66.
- 80) *Antonia Pozzi e l'ambiente banfiano*, «Autografo», volume XII, ottobre 1996, n. 33, pp. 15-21.
- 81) *Quale etica per la medicina?*, «tracce», anno XVI, marzo 1996, n. 2, pp. 59-61.
- 82) *Ludovico Geymonat: do neopositivismo ao materialismo dialético*, Principos, fevereurio-março-abril 1996, n. 40, pp. 73-77 [traduzione portoghese del n. 21 di questa sezione, ma cfr. anche i numeri 26, 34 e 47 di questa sezione].

-
- 83) *“Felicità” e “depressione” nella scuola italiana contemporanea. Prefazione* al volume di Elena Campiotti, *Studio e depressione al Liceo Scientifico di Varese. Una ricerca empirica*, Edizioni Arterigere-Amici del Liceo Scientifico di Varese, Varese 1997, pp. 7-16 [poi ripubblicato nel n. 13 della sez. A alle pp. 237-46].
- 84) *Premessa* [in collaborazione con Roberta Bossi, Giuliano Broggin, Anna Lanza e Daniela Rella], *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 5-9.
- 85) *Razionalismo e cultura scientifica da Antonio Banfi a Giulio Preti*, *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 163-18 [poi ripubblicato nel n. 14 della sez. A alle pp. 13-34].
- 86) *Dall’agorà alla conoscenza dianoetica*, *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 263-9.
- 87) *Sulla Biblioteca del Liceo*, *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 334-7.
- 88) *L’attività del Comitato per la messa a dimora delle piante*, *«Agorà»*, anni I, 1997, pp. 347-9.
- 89) *Un convegno nazionale su Galileo Ferraris*, *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 355-8.
- 90) *Maria Grazia o l’ortopedia del camminare eretti*, *«Agorà»*, anno I, 1997, pp. 373-6.
- 91) *Eugenio Curiel e Giulio Preti: due intellettuali antifascisti della nuova generazione* in Aa.Vv., *Eugenio Curiel nella cultura e nella storia d’Italia*, a cura di Lino Scalco, Editoriale Programma, Padova 1997, pp. 145-208.
- 92) *The Presence of Phenomenology in Milan between the Two World Wars. The Contribution of Antonio Banfi and Giulio Preti*, in Aa.Vv., *In Itinere. European Cities and the Birth of Modern Scientific Philosophy*, edited by Roberto Poli, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1997, pp. 213-32 [per la traduzione italiana cfr. il n. 104 di questa sezione].
- 93) *Morale e metamorale nella riflessione di Giulio Preti*, *«Quaderni del “Cairolì”*», n. 11, [1997], pp. 82-9.
- 94) *Il vento della «resistenza» e il socialismo emancipatore di Luigi Alesini. Introduzione storico-critica* al volume di Pierluigi Piano, *Luigi Alesini: una vita per l’emancipazione operaia. Varese nella seconda metà del XIX secolo e gli scioperi del 1888-89*, *Prefazione* di Franco Della Peruta, Edizioni Università Popolare di Varese-Archivio Storico della CGIL-Privincia di Varese, Varese 1998, pp. XVII-XLVIII.
- 95) *Fulvio Papi interprete del contrasto tra «Geist» e «Leben» nell’ambiente banfiano*, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 115-22.
- 96) *Cultura umanistica e cultura scientifica nella prassi didattica quotidiana*, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 165-70.
- 97) *Premessa* a Valerio Tonini, *L’enigma della storia umana*, a cura di F. Minazzi, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 247-58 (la *Premessa* si trova alle pp. 247-8).
- 98) *La multimedialità al Ferraris: II. Il multilab Macintosh e il progetto di una biblioteca digitale*, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 335-8.
- 99) *A proposito di alberi taciti ed attenti*, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 358-9.
- 100) *«Zitto tu, che credi ancora nell’Arca di Noé!»*, *«Agorà»*, anno II, 1998, pp. 373-4.

-
- 101) *La mosca nella bottiglia. Filosofia analitica e classici del pensiero in Aa.Vv., I filosofi antichi nel pensiero del Novecento. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia, Ferrara, 17-22 novembre 1997*, a cura di Emidio Spinelli, Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione Classica, Scientifica e Magistrale, Roma 1998 («Quaderni» n. 12/2, «La “Città” dei filosofi»), pp. 25-39.
- 102) *Filosofia e geometria: temi teorici e storici. A proposito di un contributo di Lorenzo Magnani*, «Correnti», anno I, 1998, pp. 63-6 [poi ripubblicato nel successivo n. 103 della presente sezione].
- 103) *Filosofia e geometria*, «Architettura & Arte», aprile-giugno 1998, n. 2, pp. 77-9 [ripubblicazione del n. 102 della presente sezione].
- 104) *La presenza della fenomenologia a Milano tra le due guerre. Il contributo di Antonio Banfi e Giulio Preti*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», anno LXXVII (LXXIX), gennaio-aprile 1998, fasc. I, pp. 53-72 [traduzione italiana del n. 92 della presente sezione].
- 105) *On Scientific Objectivity and Critical Ontologism*, «Archeologia Africana. Saggi occasionali», 1998, n. 4, pp. 55-66 [traduzione inglese del n. 36 della presente sezione].
- 106) Geymonat, Ludovico in Aa.Vv., *Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis-Albin Michel, Paris 1998, pp. 603-5 [ripubblicazione del n. 43 della presente sezione].
- 107) *L'epistemologia fra teoria e storia in Aa.Vv., Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La Filosofia della seconda metà del Novecento*, II Edizione interamente riscritta e ampliata a cura di Gianni Paganini, Piccin Nuova Libreria-Casa Editrice Dr. Francesco Valardi, Società Editrice Libreria, Padova 1998, 2 voll., tomo I, cap. XII, pp. 439-532.
- 108) *La filosofia in Belgio in Aa.Vv., Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La Filosofia della seconda metà del Novecento*, op. cit., tomo II, cap. XXVI, pp. 1133-85.
- 109) *La filosofia in Svizzera in Aa.Vv., Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La Filosofia della seconda metà del Novecento*, op. cit., tomo II, cap. XXVII, pp. 1187-258.
- 110) *La filosofia in Africa. Bibliografia*, a cura di F. Minazzi, in Aa.Vv., *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La Filosofia della seconda metà del Novecento*, tomo II, pp. 1729-32.
- 111) *Convenzionalismo e storicità* (Memoria presentata dal socio effettivo Ezio Riondato nell'adunanza del 20 giugno 1998), «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», volume CX (1997-98), Parte III: Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti, pp. 357-68; [versione italiana modificata del n. 41 della sez. D].
- 112) *L'impegno del “Ferraris” per lo studio della storia del Novecento*, «Agorà», anno III, 1999, pp. 9-11.
- 113) *Attualità dell'antifascismo. La nascita della repubblica italiana tra continuità e discontinuità*, «Agorà», anno III, 1999, pp. 123-180.