

IMMANENZA ASSOLUTA

Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon

Rocco Ronchi

Ciò che chiamo materialismo speculativo è un empirismo assoluto che si pone al di qua dell'idealismo e del realismo. A rendere assoluto l'empirismo è l'emancipazione dell'esperienza dal suo rapporto con la coscienza e con il reale, vale a dire dai termini che la costituiscono come *relazione*. Al di qua dell'idealismo significa al di qua dell'uomo. L'esperienza non necessita cioè di un riferimento preliminare all'uomo, quale che sia il modo di pensare questa trascendenza fondante. Il materialismo non è, insomma, un'antropologia. Ad essere in questione in un empirismo assoluto è, quindi, la tesi dell'eccezione umana, cioè il primato ontico-ontologico del *Dasein* quanto alla comprensione del senso dell'essere. Al di qua del realismo significa al di qua del positivismo del fatto. L'esperienza non necessita di un riferimento preliminare al reale, all'oggetto dell'esperienza. L'esperienza non è derivata dall'oggetto reale.

A descrivere una siffatta esperienza perfettamente «consistente» («pura») è il *processo* (*próodos*, *processio*). Il processo è processo di individuazione, cioè ontogenesi. Esso coincide con l'atto stesso del vivente, con l'«organismo» secondo Whitehead. La filosofia del processo è una filosofia dell'organismo. Whitehead ci ricorda che nella descrizione dell'ontogenesi bisogna sempre tenere presente le due metà del processo e la loro implicazione necessaria nella differenza di natura: 1) il soggetto del processo che coincide con il processo stesso, con il suo atto in atto (*energheia*); 2) il superoggetto del processo che coincide con l'*entelecheia* del processo, con il suo culminare in un fatto completamente determinato (la «soddisfazione»)¹. La struttura dell'esperienza pura è perciò la struttura soggetto-superoggetto o accadere-accaduto. Il processo è *unitas multiplex*, vale a dire la risoluzione del rapporto uno-molteplice nella identità infinita e immediata dell'uno con il molteplice tra loro differenti per natura (tesi dell'immanenza assoluta).

Alla luce di queste due premesse, la tesi che voglio enunciare a proposito di Gilbert Simondon è la seguente. La domanda metafisica, che fa da sfondo alla sua riflessione (e alla fondazione di un materialismo speculativo), è la questione sollevata nel nono libro della *Metafisica* di Aristotele². L'*energheia* – si chiede Aristotele – è solo *kata kinesis* oppure c'è un senso dell'*energheia* che «va oltre» (*epi pleion*) i significati relativi al movimento? I significati relativi al movimento sono potenza-atto, contingenza, riferimento al mobile, mancanza, desiderio, finitezza. Se fosse dato, come Aristotele ritiene, un senso «ulteriore» dell'*energheia*, l'attività si libererebbe dal dominio di questi significati. «Attività», va ricordato, è la traduzione più fedele del celebre lemma aristotelico³. Una rinnovata comprensione del processo di individuazione, quale è quella tentata da Simondon, in grado di liberarla dallo schema ileomorfo⁴, implicherebbe

¹ A. N. Whitehead, *Il Processo e la realtà*, trad. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano, pp. 87 – 88.

² *Met.* IX, 1, 1046a 1-2 e *Met.* IX, 3, 1047 a 30 – 32.

³ A. Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2013, pp. X-XI.

⁴ Mi riferisco, ovviamente, al celebre saggio del 1989 di Gilbert Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di P. Virno, DeriveApprodi, 2001.

allora, sul piano metafisico, una emancipazione dell'*energheia* dalla struttura della *kinesis* (movimento).

Ora, Aristotele individua un atto che non è *energheia kata kinesis* e ne fa il senso proprio dell'essere in atto (*energheia*) e delle sue proprietà (*poion*)⁵. Esso viene denominato dal filosofo *praxis*, attività immanente, ed è rigorosamente distinto dalla *poiesis*, che, invece, potremmo tradurre con produzione o lavoro. Il primo è autotelico, mentre il secondo è rivolto a un termine trascendente raggiunto il quale l'attività cesserebbe. La *praxis* è *energheia teleia*, attività perfetta, mentre la *poiesis* è *energheia ateleis*, attività imperfetta. La tesi aristotelica non fa affatto scandalo presso gli storici della filosofia quando la si riferisce al primo motore immobile. Il dio dei filosofi, il dio del libro *Lambda* della *Metafisica*, è atto purissimo scevro di ogni potenzialità, dunque straniero per natura al movimento-*kinesis*. Aristotele, però, nel libro *Theta* della *Metafisica* estende questa tesi ad ogni azione che avrebbe la caratteristica di contenere in se stessa il proprio *telos*, vale a dire all'azione immanente (*praxis*)⁶. Tale azione non può essere confinata nel solo ambito umano. Il pratico denota piuttosto il modo stesso di essere della natura nel suo aspetto naturante, dunque anche dell'uomo, nella misura in cui è un ente naturale⁷.

Questa concezione «ulteriore» dell'atto (*energheia = praxis teleia*) mi appare allora la più adeguata per comprendere la natura del processo⁸. *L'atto che caratterizza il processo non è spiegabile in termini di movimento*. Non è cioè predicato di una sostanza (divenire *di*). Non è caratterizzato dalla *stéresis* e dall'aspirazione a una forma mancante nella quale raggiungerebbe la propria compiutezza. Non è macchiato dalla potenza. Non è contingente. La *praxis teleia* ci introduce ad una comprensione non poetica, non artigianale, non umana del fare della natura, non mediata dal lavoro (dalla negazione determinata). Il processo (l'atto del vivente) non coinciderebbe più, in questo caso, con l'esercizio di una capacità (*hexis*), con l'attualizzazione di un possibile, non discenderebbe da una potenza anteriore (che deve essere anche potenza di una privazione), come avveniva quando l'*energheia* era colta sotto il profilo del divenire (*kata kinesis*), ma si risolverebbe ora senza residui nel suo atto in atto, nella *operazione tecnica* di auto costituzione (ciò che dagli epistemologi della complessità viene impropriamente chiamato autopoiesi, ma per il quale andrebbe utilizzato il termine gentiliano *autoctisis*)

Già in Aristotele l'*ontogenesi* faceva eccezione alla *kinesis*. La *kinesis*, secondo Aristotele, è coesistente all'ente. Non è un genere. Tuttavia non spiega dell'ente la *genesis* (generazione) e la *phthorà* (corruzione). Movimento, in senso

⁵ *Met.* IX, 6, 1048 b 35-36.

⁶ *Met.* IX, 6, 1048 b 18 – 36.

⁷ P.-M. Morel, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Flammarion, Paris 2003, pp. 178 – 181.

⁸ Nella lettura di Aristotele che qui viene proposta agisce come sfondo l'interpretazione plotiniana della *kinesis* (*Enneadi*, VI, 1 [42], 15 – 22 e 3 [44], 21 – 7). Non posso qui naturalmente discuterla, ma ricordo che, al di là delle evidenti differenze d'ordine terminologico (Plotino assegna infatti alla *kinesis*, che Aristotele giudicava imperfetta, ad es. il camminare, la natura compiuta che lo stagirita riservava alle sole *praxeis*), essa per prima si è mossa nella direzione di una emancipazione dell'attività dalla dimensione del movimento imperfetto. Si veda, a questo proposito, R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 156 sg.

proprio, è infatti solo quello che va *ek tinos... eis ti*, da qualcosa verso qualcosa. Il movimento suppone il sostrato, vale a dire proprio quello che l'ontogenesi dovrebbe invece spiegare. La generazione - corruzione presenta dei caratteri incompatibili con il movimento e, dunque, con il tempo che del movimento è la misura e con l'anima che del movimento è il misurante. Essa si dispone *nel* tempo ma *non è tempo*. Infatti è un atto semplice è indivisibile che ha il suo *pivot* in «un tempo impercettibile per la sua piccolezza»⁹. Si tratta del platonico *exaiφhnes* «da cui partono i cambiamenti nelle due opposte direzioni»¹⁰, di cui Aristotele propone la *lectio* insuperata, intendendolo come l'*improvvisamente* della trasformazione da non sostrato a sostrato e viceversa. Il *pivot* dell' *exaiφhnes* è, nella terminologia simondoniana, la soglia metastabile, è il differenziale di potenziale che produce un cambiamento di fase nella struttura. Essendo condizione di possibilità, l'improvviso è necessariamente fuori dalla continuità e dalla omogeneità del tempo cronico, il quale è piuttosto la normalizzazione della neutralità assoluta dell'*exaiφhnes*. Per cercare nel linguaggio della fisica contemporanea qualcosa che risponda alla descrizione aristotelica di questo strano movimento dovremmo considerare la cosiddetta «transizione di fase». Essa designa infatti il momento critico del passaggio, la rottura di simmetria del sistema che segna l'accadere del cambiamento, il suo evento. La transizione di fase non si lascia ridurre allo schema della *kinesis* e richiede un altro modello di intelligibilità, che non è «divenire». In conclusione: l'ontogenesi, già in Aristotele, non è una *poiesis*. Non può essere pensata a partire dal modello demiurgico (antropologico) come composizione di materia e forma, come realizzazione di possibilità preliminarmente date, infine come *produzione, poeticamente*.

Che la domanda metafisica sottesa alla riflessione sull'individuazione sia la questione posta nel nono libro della *Metafisica* di Aristotele lo si può verificare prendendo in considerazione un autore ben noto agli studiosi di Simondon. Mi riferisco a Georges Canguilhem e alla sua celebre tesi *Il normale e il patologico*, pubblicata nel 1943¹¹. La questione che sottende la critica del cosiddetto «luminoso principio di Broussais», secondo il quale la differenza dello stato normale da quello patologico sarebbe solo una differenza di grado, concerne la natura cinetica del processo di individuazione. Contro il «luminoso principio», Canguilhem afferma infatti che l'atto del vivente non è *kinesis*. Il vivente è piuttosto *processo*, è l'unità di una molteplicità, *unitas multiplex*, ma non è una unità di sorvolo, non è genere, non è idea trascendente: l'uno non è dato, non è soggetto-sostrato, ma *si fa* uno differenziandosi e autocostruendosi grazie ad una differenza senza concetto. Il vivente è cioè soggetto/supergetto, per usare la formula whiteheadiana, superficie assoluta, per usare quella ruyeriana. Esso non è semplice *fieri* (divenire) ma, per usare, questa volta, la revisione gentiliana del celebre detto vichiano, è un *factum quatenus fit*, vale a dire un atto *in atto* che è nella misura in cui accade. Ovviamente Canguilhem non si esprime affatto così e nemmeno ha in mente Gentile o Whitehead quando

⁹ Aristotele, *Fis.* IV 13, 222 b 15-16.

¹⁰ Platone, *Parm.* 156 d 3-4.

¹¹ Trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.

revisiona criticamente il principio del positivismo (egli pensa piuttosto a Bergson e a Nietzsche), così come probabilmente ignora di star confutando la fisica aristotelica, ma in questo consiste di fatto il senso della «normatività» del vivente da lui rivendicata e identificata con la nozione stessa di «salute». Il vivente, nel suo «atto», non è nient'altro che *autoctisi*, nient'altro che incessante creazione (e decreazione) di sé, alle spalle della quale non è possibile risalire (la «creativity») come fatto ultimo, di cui parla Whitehead).

Tutta la riflessione sull'individuazione appare dunque viziata da un'anticipata comprensione metafisica del processo in termini di *kinesis*. Processo e movimento sono considerati sinonimi (dunque, presuppongono un discorso definitorio comune) mentre il loro rapporto è in realtà di omonimia. A monte della critica del modello ileomorfo, alla quale si è soliti ricondurre la novità dell'approccio simondoniano, c'è questo equivoco metafisico. Ecco perché l'ipotesi avanzata dal fenomenologo ceco Jan Patočka di una «radicalizzazione» della *kinesis* al fine di comprendere la specificità del vivente è insufficiente¹². Essa non è infatti abbastanza radicale. L'ontogenesi porta *fuori* dal movimento-*kinesis*, *fuori* dal tempo e *fuori* anche dall'anima misuratrice del movimento secondo il prima e il poi. Non si vuole qui negare l'implicazione di questo atto con il movimento o, per meglio dire, con una pluralità di movimenti imperfetti, ma ci si vuole interrogare sulla differenza di natura (nell'implicazione necessaria) che esiste tra questo atto perfetto e il movimento fisico¹³. Piuttosto che a una radicalizzazione del divenire, il materialismo speculativo deve procedere allora a una sorta di *teologizzazione del divenire*. Non basta, insomma, porre il divenire in luogo dell'essere. Bisogna porlo proprio come assoluto. Bisogna attribuirgli quanto Aristotele nel libro *Lambda* della *Metafisica* riservava solo a Dio, come «pensiero di pensiero». Si deve assegnargli scandalosamente il carattere di atto puro, trasformandolo così in *processo*. *L'azione del vivente* (la natura *naturans*) è la sua *individuazione*. Questo è il suo atto *primo*, in quanto sempre presupposto, sempre fungente al fondo di tutti i «movimenti» che comunque caratterizzano il vivente. Prima di essere movimento e per poter poi essere scomposto analiticamente dal sapere in una pluralità di movimenti, il vivente è un individuo, ma tale individualità, alla luce di *Metafisica Theta 6*, non è più da intendersi come soggetto-sostrato, come materia, bensì come attualità del processo (come *actual entity*). L'individuo non è, dunque, un prodotto di sintesi (*poiesis*), l'individuo è un processo in atto, un soggetto-supergetto (*praxis*).

Il senso ultimo della solitaria ricerca di Gilbert Simondon non è forse consistito proprio nel liberare l'ontogenesi dal pregiudizio antropologico della *poiesis*, per restituirle il valore di azione perfetta immanente? A descrivere il

¹² Cfr. R.Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Vrin, Paris 2003, pp. 81 – 129.

¹³ Per questo la teoria plotinica della «doppia attività» (della *energeia tes ousias* e dell'*energeia ek ousias*) risulta perfettamente adeguata a spiegare la natura del processo. Secondo Plotino la *kinesis* è in prima istanza *energeia tes ousias* e, derivatavimamente, secondo una logica della implicazione, movimento imperfetto, mirante ad una realizzazione trascendente la *kinesis* stessa (*energeia ek ousias*). La differenza tra atto primo e atto secondo è una differenza di natura. Cfr. oltre al già citato Chiaradonna, E.K. Emilsson, *Plotinus on intellect*, Clarendon Press, Oxford 2007.

modus operandi della natura non è più per Simondon il lavoro, non è la composizione laboriosa e sempre imperfetta di materia e forma, non è l'attualizzazione di una «potenza di non». A descrivere l'azione del vivente è ora la «tecnica», una tecnica evidentemente liberata dalla sua antropomorfa assimilazione alla *poiesis* e alla *kinesis*, al lavoro, appunto, una tecnica immanente alla natura, che coincide con la natura e con la sua azione perfetta (*praxis*). Ricordiamo, a questo proposito una frase sibillina del 1938 di Georges Canguilhem: «la tecnica – scriveva l'allora giovane filosofo – è l'esperienza irriflessa inconsciamente orientata verso la creazione»¹⁴. Ricordiamola perché in questa stupefacente e controintuitiva affermazione si incrociano tutte le linee guida del programma di ricerca che si va a proporre: 1) l'esperienza come assoluto e 2) come campo trascendentale impersonale o prepersonale (transindividuale), 3) la sua natura processuale e 4) vivente, 5) il suo carattere di individuazione in atto e 6) di causa di quanto prima di attualizzarsi non era nemmeno possibile. «Tecnica» – la parola più invisibile all'«antropologia» dei moderni – dice il naturante della natura, il suo atto perfetto.

La tecnica si dice infatti in due sensi che sono tra di loro omonimi. Da un lato essa si presenta sotto la mediazione del lavoro. Dell'uomo è una protesi, lo prolunga inserendolo efficacemente nella natura, dotandolo, secondo il mito protagoreo, dei mezzi che compensano la sua insufficienza ontologica. Dall'altro si emancipa, invece, dal suo classico riferimento alla mancanza-desiderio per farsi processo di individuazione in atto. Come tale essa appare coestesa alla natura nel suo aspetto naturante, è *fieri* e non *factum*. Piuttosto che protesi di un corpo-supporto, che dovremmo supporre già interamente costituito, essa è di ogni corpo vivente il principio della sua incessante auto-organizzazione. La tecnica, insomma, è «organismo», è l'atto stesso del vivente che vive. Tramite l'operazione tecnica è così dato al pensiero il modo di risalire genealogicamente al fondamento non umano dell'uomo, a quanto funge sempre al fondo dell'umano modo d'essere come retaggio della sua incancellabile continuità con la natura: il transindividuale. Nella sua magistrale opera *Sul modo d'esistenza degli oggetti tecnici* (1958), Gilbert Simondon coglie l'origine dell'alienazione proprio nell'elevazione dello schema del lavoro a «paradigma universale della genesi degli esseri»¹⁵. Se il centro attivo dell'operazione tecnica resta velato ai nostri occhi, scrive Simondon, è perché essa è compresa nell'orizzonte della *poiesis*, come *produzione*. Basta questa assunzione preliminare perché la macchina diventi una delle zone oscure della nostra civiltà iper-tecnologica. Nella misura in cui il lavoro diventa l'orizzonte della comprensione del senso dell'operazione tecnica, gli oggetti tecnici cessano infatti di essere intellegibili come cose naturali e assumono il volto dell'*Arbeiter* jungeriano, al quale vengono comunemente ricondotti dai filosofi moderni. Da Jünger e Heidegger all'antropologia filosofica tedesca, le cose sostanzialmente non cambiano: la tecnica resta il fatto umano per eccellenza.

¹⁴ G. Canguilhem, *Activité technique et création*, in *Oeuvres Complètes*, vol. 1, *Écrits philosophiques et politiques*, Vrin, Paris 2011, p. 502.

¹⁵ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1989, p. 243.

Gli «oggetti tecnici» saranno allora semplici applicazioni protocollari di una scienza preliminarmente istituita, una concezione che, come ha osservato Georges Canguilhem, esclude ogni creatività e autonomia dell'*atto* tecnico stesso¹⁶. L'invenzione tecnica non sarebbe affatto una invenzione, ma la messa in opera, secondo il metodo della trascendenza, di una verità presupposta d'ordine teorico, proprio come avveniva nello schema demiurgico. Abbiamo però visto come Canguilhem avesse invece mostrato che le cose nell'ambito della medicina non andassero affatto in tal modo, anche se è così che vengono generalmente raccontate. Per l'epistemologo francese la scienza è una teoria della tecnica nel senso *soggettivo* del genitivo. Essa si ottiene per astrazione retrospettiva (movimento retrogrado del vero) a partire dall'operazione tecnica, la quale godrebbe di un'antiorità cronologica e logica: di quella verità «oggettiva» di cui la scienza sarà il sapere, l'operazione tecnica costituisce l'*evento*. Ne consegue una revisione della concezione tradizionale dell'errore (patologia), il quale da semplice rovescio del vero diventa il luogo cruciale nel quale il vivente si apre alla possibilità della sua conoscenza teorica: Il vivente e la conoscenza della vita emergono sempre in occasione della loro *crisi*.

Il grande merito filosofico di Simondon è proprio quello di introdurci a una ontologia che sia all'altezza dell'operazione tecnica. Simondon comprende infatti gli oggetti tecnici nell'orizzonte dello schema generale della *praxis* e non più in quello della *poiesis*. Dunque, per lui, la tecnica è dalla parte della vita che vive, dalla parte della natura *naturans*, quando invece il *mainstream* filosofico novecentesco la collocava dalla parte del morto, dell'inerte che sequestra il vivo «reificandolo». Quello che fa Simondon è così chiarissimo: egli sposta gli oggetti tecnici dal piano dell'artificio prodotto a scopi utilitari dall'intelligenza al piano del vivente, egli intende il *bios* come *praxis* e non come *poiesis*. Gli oggetti tecnici sono infatti ora processi di individuazione in atto, sono soggetti-supergetti, *come qualsiasi organismo*. Non si tratta di identificare semplicemente o soltanto tecnica e organismo, ma di rimandarli alla stessa ontologia della *praxis*: *come l'azione umana e come l'azione naturale, anche l'operazione tecnica dipende da un modello comune dell'attività immanente*. «L'oggetto tecnico individuale – scrive Simondon – non è questa o quella cosa, data *hic et nunc*, ma ciò di cui c'è genesi. L'unità dell'oggetto tecnico, la sua individualità, la sua specificità, sono i caratteri di consistenza e di convergenza della sua genesi. La genesi dell'oggetto tecnico fa parte del suo essere. L'oggetto tecnico è ciò che non è anteriore al suo divenire, ma presente a ogni tappa del suo divenire; l'oggetto tecnico uno (*sic*) è unità di divenire»¹⁷. La lunghezza della citazione è giustificata dal suo valore programmatico. Il senso complessivo del passo citato risulta abbastanza chiaro: per Simondon l'essere dell'oggetto tecnico è il suo stesso processo di autocostituzione. L'oggetto tecnico è *factum quatenus fit*. Come l'*actual entity* whiteheadiana esso è al contempo, e in un'unità indissolubile, 1) il soggetto che sovraintende alla propria immediatezza e 2) il supergetto che emerge dal processo.

¹⁶ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. cit., pp. 72 – 74.

¹⁷ G. Simondon, *op. cit.*, p. 20.

Per chiarire l'irriducibilità di questo atto allo schema della *poiesis*, Simondon usa la nozione di «invenzione». Gli oggetti tecnici, scrive, sono *inventati*. Con tale nozione, che in prima battuta appare solo come una ovvietà, egli vuole sottolineare che gli oggetti tecnici *non sono costruiti progressivamente per composizione di parti*. L'apparentemente ovvio diventa allora realmente paradossale, perché l'invenzione designa qui una modalità del fare altra da quello della costruzione-produzione-lavoro. La storia degli oggetti tecnici non sarà più una storia umana ma una storia naturale, o meglio è una storia umana perché naturale, perché il soggetto dell'invenzione è l'uomo *in quanto essere naturale*. In quanto inventati, gli oggetti tecnici non sono opera del lavoro, anche se lo richiedono come loro momento interno. Era ciò che aveva intravisto Samuel Butler nel suo frammento sulle macchine in *Erewhon* quando presentava il lavoro umano come funzione della riproduzione della macchina-organismo, come apparato genitale di una tecnica assoluta¹⁸. L'invenzione è certamente un processo, essa segna un passaggio, ma è irriducibile alla forma classica del divenire. Per poter essere compresa nella sua possibilità trascendentale, l'invenzione presuppone infatti un divenire altro da quello che dà luogo all'aporia eleatica. L'argomento zenoniano funziona infatti sul fondamento di una continuità del divenire scomponibile illimitatamente in elementi astratti: tra *a* e *b* devo supporre il medio *c*, tra *a* e *c* il medio *d* e così via all'infinito. Come insegnano molte parabole kafkiane, se le cose stanno così, nessuna genesi reale è veramente possibile. Non potrò mai raggiungere veramente il Castello e le porte della Legge resteranno per me indefinitamente chiuse. Così come non è possibile, per Kafka, nessuna *phthorà*, nessuna corruzione: morire, ha scritto Maurice Blanchot commentando la vicenda di Gracco, è l'impossibile per l'eroe kafkiano¹⁹.

L'invenzione ha invece la forma della goccia o della pulsazione, alla quale si riferiva, invece William James, nella sua confutazione del paradosso zenoniano²⁰. A differenza del divenire astratto, il divenire reale scorre a gocce cioè per interi, la continuità è continuità di elementi discreti. Nello schema aristotelico il corrispettivo di questo divenire pulsante è l'ontogenesi, la quale, lo abbiamo visto, fa eccezione al divenire come «divenire di». L'invenzione è l'irruzione *improvvisa* di qualcosa nell'essere: un movimento a goccia e non grado per grado. Non si può, quindi, parlare propriamente di divenire per la genesi assoluta di un'essenza, ma di processo, vale a dire di un divenire *assoluto*, di un essere che è l'atto stesso del suo individuarsi come supergetto di sé (è, dunque, un divenire che contraddice la nozione metafisica di divenire che concerne sempre un divenire *relativo*, intenzionalmente rivolto a un termine trascendente il processo). Avendo il suo *telos* nel suo stesso essere, un tale processo risulta allora, se stiamo alla distinzione aristotelica, una *praxis*.

Ma come ha luogo concretamente una tale ontogenesi dell'oggetto tecnico? Essa, si diceva, sembra infatti palesemente controintuitiva.

¹⁸ S. Butler, *Erewhon*, trad. it di L. Drudi Demby, Adelphi, Milano 2004, pp. 172 sg.

¹⁹ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, trad. it. di Guido Neri, Einaudi, Torino 1967 pp. 72 sg.

²⁰ «(Tutte le nostre esperienze sensibili) come to us in drops. Time itself comes in drops» (*A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1977. p. 104).

L'invenzione tecnica richiede infatti tempo, lavoro, sistemazione progressiva delle parti. L'ontogenesi che abbiamo descritto sembra invece escludere queste dimensioni. Simondon risolve la questione proponendo per l'ontogenesi degli oggetti tecnici il modello del processo come differenziazione-attualizzazione di un virtuale. Secondo il modello metafisico classico, che continua a essere agente nella filosofia della tecnica *mainstream*, l'individuazione è composizione e la composizione la è *partecipazione (methexis)* della materia alla forma. L'ontogenesi è cioè ricalcata sul modello del lavoro, con l'inevitabile conseguenza di proiettare sulla natura lo schema antropologico della *poiesis*. Ma come può spiegarsi la genesi assoluta di un'essenza con la partecipazione? L'ontogenesi è infatti *creazione* di una forma, essa ne segna *l'emergenza*, quindi non può spiegarsi sulla base della partecipazione (a una forma), pena la regressione indefinita del presupposto. Occorrerà, infatti, una seconda forma che spieghi la partecipazione della materia alla forma, ma allora non ci sarà più invenzione! La forma dovrà infatti essere presupposta e se si vorrà arrestare questa replicazione virale del presupposto bisognerà porre, come attualmente dato «da qualche parte», la totalità delle forme, il cosmo noetico dal quale proviene l'anima razionale dell'uomo, «congenere» al vero. Di nuovo sarà la possibilità della genesi a essere così compromessa e, con essa, la possibilità della corruzione.

Se c'è effettiva ontogenesi questa deve allora spiegarsi come emergenza dalla forma dalla *non forma*. Si ha cioè generazione di una nuova forma-essenza – si ha morfogenesi - non per partecipazione a delle forme, ma per una sorta di singolare «frequentazione» dello sfondo senza forma. E lo stesso dovrà dirsi della corruzione: morire è contraddittorio se essere è partecipare a una forma eterna – perciò si potrà morire, e di fatto si muore, solo per frequentazione istantanea dello sfondo senza forma. Insomma, senza rimettere in gioco l'infinito (*l'apeiron*), niente invenzione, niente nascita e niente morte! Il linguaggio della psicologia della *Gestalt* può aiutarci a comprendere le modalità di tale frequentazione del senza forma senza la quale non c'è né genesi né corruzione. La psicologia della *Gestalt* insegna infatti che mai può esserci figura in assenza di sfondo. Questa è la sua legge più elementare o onnipervasiva. «(Lo sfondo) - scrive Simondon - è ciò che fa esistere il sistema delle forme; le forme partecipano non a delle forme, ma allo sfondo, che è il sistema di tutte le forme o piuttosto la riserva comune delle tendenze delle forme, prima che esse esistano a titolo separato e siano costituite in sistema esplicito»²¹. Ma la spiegazione gestaltica del rapporto informe – forma da sola non basta. Essa è infatti ancora statica. Mostra il debito che ogni figura ha con lo sfondo, ma non *l'originarsi* della figura dallo sfondo, non ne spiega la genesi. Inoltre essa reintroduce l'equivoca dimensione del potenziale (lo sfondo come «riserva comune delle tendenze delle forme»). Ora, è proprio la genesi assoluta dell'essenza dall'informe che invece va spiegata.

Come può il senza forma, che Simondon avvicina giustamente all'inconscio freudiano, fungere da causa? A tale scopo la spiegazione statica va integrata con quella dinamica dello «sforzio intellettuale» di Bergson (è la teoria

²¹ G. Simondon, *op. cit.*, p. 58.

simondoniana della trasduzione). Ricordiamo che lo sforzo di invenzione è proprio uno dei casi che vengono scelti da Bergson per illustrare il meccanismo della creazione (e della durata creatrice)²². Nell'invenzione ciò che si compie è una attualizzazione progressiva in figure determinate di un virtuale nel quale sempre retrocediamo quando ha luogo uno sforzo intellettuale. Ad esempio, se il problema è ricordare un nome dimenticato, che abbiamo «sulla punta della lingua», il primo passo da compiere è un salto indietro in un passato in generale, un passato senza immagine, e da lì si deve poi procedere ad una attualizzazione progressiva del nome dimenticato²³. Sostenuti da un criterio puramente negativo («non è questo») andiamo alla ricerca di quanto attualmente non conosciamo. L'ignoto ci guida insomma verso il riconoscimento di qualcosa sulla base di un criterio puramente negativo. Trasferito allo schema dell'ontogenesi, questo significa che non c'è genesi assoluta di una essenza senza un preliminare bagno nel virtuale. Da lì il processo trae tutta l'energia che gli serve per giungere alla sua determinazione (alla «soddisfazione» di cui parla Whitehead come compimento del processo di autocostituzione della *actual entity*). Lo sfondo funziona come causa dinamica: «si potrebbe dire – scrive Simondon - che lo sfondo è l'assiomatica implicita: in esso si elaborano dei nuovi sistemi di forme»²⁴. Lo si può certo dire, a patto però di apportare una correzione ed una integrazione al proprio detto. Infatti lo sfondo non è una riserva di figure date, ma dimenticate: non è del possibile che attende il battesimo della sua realizzazione. Le figure, infatti, *saranno date* sul suo fondamento, e, una volte prodottesi, getteranno una sorta di luce retrospettiva sul loro passato, creando l'illusione di essere sempre state presenti «da qualche parte» sotto forma di possibili. In realtà le figure differiscono per natura dallo sfondo. Se la figura è individuata, lo sfondo è del pre-individuale. Non c'è somiglianza tra sfondo e tema, non c'è somiglianza tra il virtuale e l'attualmente dato. Giustamente Simondon osserva che il possibile è una «nozione astratta» che deriva in certa misura dallo schema ileomorfo²⁵. Essa è generata da un'analisi retrospettiva che rilegge il processo a giochi fatti, a individuazione avvenuta, come composizione di termini e «applicazione» di un sapere presupposto.

Il solo modo di rendere allora intuitivo la peculiare *potenza* dello sfondo – una *dynamis* irriducibile alla «potenza di non» che è preordinata alla *poiesis* – è quello di ricorrere alla nozione di soglia, mettendone in luce tutta la sua «metastabilità». Una soglia non è qualcosa. Una soglia non «sta» da nessuna parte. Anche la più scrupolosa osservazione non sarà in grado di reperirla nel piano dell'esperienza data. Nell'esperienza data ci sono delle cose, degli oggetti, dei fatti, mentre la soglia si ritrae pudicamente all'indiscrezione dello sguardo analitico. Insiste nell'esperienza senza essere presente nell'esperienza, proprio come l'*exaiphnes* posto da Platone al cuore del passaggio del presente. Dello

²² H. Bergson, *L'effort intellectuel* (1911) in id., *L'Énergie spirituelle*, in *Oeuvres*, Puf, Paris 1959, pp. 930 sg.

²³ Mi permetto di rinviare al mio saggio *Come ricordare una parola dimenticata? Filosofia e oblio* in R. Ronchi, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 90 sg.

²⁴ G. Simondon, *op. cit.*, p. 60.

²⁵ *Ivi*, p. 168.

stare di qualcosa la soglia è piuttosto l'origine trascendentale, un'origine da pensarsi energeticamente e dinamicamente (secondo l'indicazione di Salomon Maimon: differenzialmente). Una soglia è allora l'evento del processo, il suo atto in atto (la *dynamis* dell'*on*). È quanto non cessa mai di risolversi in qualcosa (per questo è detta "metastabile") finché la cosa è, e che resta sempre in eccesso rispetto ad ogni individuazione costituita (differenza di natura nella implicazione necessaria). L'ontogenesi, scrive Simondon, è allora una «risoluzione [della metastabilità della soglia; nota mia] che si rinnova sempre di nuovo, una risoluzione includente, che procede per crisi, il cui senso sta sempre nel suo centro, non nella sua origine o nella sua fine»²⁶. È, questa, una mirabile definizione materialistica del processo, che ci porta direttamente al cuore pulsante della «materia».

Tramite il senza forma, tramite il virtuale che non è il possibile, tramite la «disparation» della soglia metastabile, si presenta ai nostri occhi una natura *mostruosa* perché non ha somiglianza alcuna con la forma umana. Da questa *physis*, che Simondon descrive con accenti presocratici, provengono gli oggetti tecnici. «Si potrebbe dire – scrive – che c'è della natura umana nell'essere tecnico, nel senso in cui la parola natura potrebbe essere impiegata per designare ciò che resta di originario, di anteriore anche all'umanità costituita in uomo: l'uomo inventa mettendo in opera il suo supporto naturale, questo *apeiron* che resta attaccato all'essere individuale. Nessuna antropologia che partisse dall'uomo come essere individuale può rendere conto della relazione tecnica transindividuale»²⁷.

Per rendere conto dell'invenzione tecnica il punto di partenza non è, dunque, l'uomo, ma il campo trascendentale impersonale o pre-personale: la *mostruosa spontaneità* della coscienza assoluta, di cui parlava il giovane Sartre. Per rendere conto dell'invenzione tecnica il punto di partenza è l'infinito, l'*apeiron*, che, come fango, resta sempre appiccicato sotto ai piedi della nostra finitezza. Ogni concezione umanistica e antropologica della tecnica come reificazione e alienazione dell'essenza umana è così messa preventivamente fuori gioco: all'origine (trascendentale) dell'oggetto tecnico non c'è il lavoratore che si aliena nella macchina, all'origine c'è la *praxis teleia* della natura. *La perdurante origine è l'infinito in atto*. L'uomo è un essere tecnico non perché, grazie alla mancanza, fa eccezione alla natura, ma perché porta con sé, come la sua ombra, «un certo carico di natura, di essere non individuato». L'uomo è un essere tecnico perché, come qualsiasi essere vivente, appartiene alla natura, perché, come ha scritto una volta Jean-Paul Sartre (venendo meno al suo umanesimo), è *già da sempre* una «macchina».

²⁶ *Ivi*, p. 177.

²⁷ *Ivi*, p. 248.