



Il ritorno della soggettività
Trasformazioni dell'individuo nella cultura filosofica
Ciclo di lezioni 2008/09

AUGUSTO ILLUMINATI
Università di Urbino

Individui sociali*
L'intelletto comune da Averroè a Marx

7 novembre 2008

Creedere che il pensiero sia una proprietà personale, e in genere che l'io sia così importante, è abbastanza recente nella storia della filosofia. Fa il paio con l'idea altrettanto bizzarra che l'io sia dotato di ineffabili *qualia* e risieda in un luogo specializzato, un *central meander* (significante centrale), come giustamente polemizza Daniel C. Dennett¹ che invece ritiene che l'apparato della razionalità, a differenza del *cogito* cartesiano, sia insieme vertice e parte dell'apparato di regolazione biologica, proprietà emergente di un congiunto di sistemi parziali secondo una logica di rete. Torniamo al primo punto. Nella tradizione antica si imputa certo il pensiero a una persona, come nelle due parallele metafore aristoteliche della visione e della digestione per spiegare il processo di sensazione e intellesione: nel primo caso un agente (la luce), i colori in potenza e l'organo in potenza, nel secondo un attore soggettivo assorbente, una materia adatta da ingerire per il nutrimento, una trasformazione, grazie al calore esterno e interno, che lo rende assimilabile per l'apparato digerente (*De anima*, II 4-5; III 4); un processo che passa per un soggetto e un oggetto e si conclude con una qualche forma di identificazione, che significa crescita fisica, sensoriale o intellettuale, uscita in atto della

*  **Attribution Non-Commercial No Derivatives**

Il presente testo è reso disponibile gratuitamente dalla Fondazione Collegio San Carlo di Modena utilizzando la licenza «Creative Commons» (www.creativecommons.it) chiamata *free advertising* che consente di scaricare e diffondere l'originale solo alla condizione che sia sempre chiaramente indicata l'attribuzione dell'autore e della fonte e, nel caso di citazione in pagine web, sia possibile il link al sito da cui è stato scaricato. Non è consentito in nessun modo modificare il testo originale o utilizzarlo per crearne un altro. Questa opera non può essere commercializzata o utilizzata per fini di lucro.

¹ Cfr. D.C. Dennett, *Kinds of Minds*, Basic Book, New York 1996; trad. it. *La mente e le menti*, Sansoni, Milano 1997, pp. 84-92 e 98-100.

facoltà interessata. L'appercezione o autocoscienza è un sottoprodotto della conoscenza della realtà esterna, il benessere di una riuscita digestione. Aristotele loda inoltre (*Metafisica*, I 1, 980a26-27) il senso della vista perché ci fa acquisire conoscenza presentandoci con immediatezza una molteplicità di differenze. Ultima e decisiva metafora è il paragone del potere astrattivo intellettuale con la versatilità della mano. Dice esattamente Aristotele (*De anima* III 8; 432 a1-3): «di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili». La mano, oltre a essere percettrice di differenze, è lo strumento con cui usiamo gli altri strumenti, così come il senso maneggia i sensibili e l'intelletto gli intelligibili. Il paragone con la mano, ripreso dai commentatori Alessandro e Averroè, indica allora equivocamente tanto la contiguità del fisico e del mentale, quanto il loro essere un "super-strumento" grazie alla versatile indeterminazione: la mano della scimmia che, attivata dal monolito kubrickiano, impugna il bastone. Perfino Platone idealizza la verità in ipostasi senza dotarsi necessariamente di una coscienza solipsistica; è piuttosto il neoplatonismo a introdurre una dialettica esplicita di degradazione e salvezza, emanazione e risalita, in cui interiorità e derelizione vanno a braccetto. Solo con una robusta iniezione di creazionismo (la processione del molteplice dall'Uno evidentemente non bastava) è possibile fare del mondo e della storia l'allegoria del sacro e così inaugurare una diversa tradizione in cui anche l'Io può recitare la sua parte. Il Logos, che ancora in Eraclito era il momento diurno comune dell'intelletto umano contrapposto al privato del sogno, nel Vangelo platonizzante di Giovanni diventa un principio trascendente di individuazione e redenzione, laddove anteriormente era semplice capacità astrattiva e risultato di un'individuazione materiale conseguita grazie all'elaborazione dei dati immaginativi personali in episteme corretta. Ovviamente congiunto e identificato alla legalità della Natura.

Il principio razionale attivante (il *nous poietikós*, il monolito di cui sopra) è esterno all'uomo, separato, incorruttibile, impassibile, dunque unico e variamente combinato con l'animo umano individuale in quanto connesso a una materia corporea: deve esistere, secondo lo schema ileomorfo, come principio formale per attivare la potenzialità di pensiero dell'intelletto, come il fuoco accende il materiale combustibile. Esso può essere, soprattutto in ambito neoplatonico, anche oggetto di una conoscenza estatica, fusionale, in evidente concorrenza con l'esperienza dei mistici nelle contemporanee religioni rivelate, che ormai si stanno affermando con pretese di primazia ed esclusività. Il tema diverrà importante proprio quando si sviluppano, dapprima nel mondo arabo poi in quello cristiano, operazioni di assimilazione fra tradizioni diverse, quella che viene chiamata la traduzione (in senso non meramente filologico, ma fecondamente sincretico) *Greek into Arabic* e poi *Arabic into Latin*: la scuola di Baghdad nel IX secolo, l'officina di traduzioni di Toledo nel XII con la sua appendice siciliano-fridericiana, infine la ricezione nella Scolastica dell'Aristotele traslato e commentato da Averroè nel XIII secolo.

La dottrina standard dell'Intelligenza Agente (unica e trascendente) fu definita nel X secolo da al-Fârâbî, il "secondo maestro" per gli Arabi dopo Aristotele, che getta le basi di tutto un complesso programma di sistemazione della filosofia nei suoi rapporti con la religione monoteistica. Nel quadro di un processo di armonizzazione fra Platone e Aristotele inteso a legittimare la filosofia come corpo unitario di fronte alle svalutazioni confessionali, al-Fârâbî fissa un duplice livello di lettura in cui salvaguarda la superiore coerenza del pensiero dimostrativo rispetto alla Legge civile-religiosa riservata alle masse. Si può pervenire alla salvezza seguendo ognuna delle tre religioni del Libro, ma ancor meglio e indipendentemente da esse seguendo la via di Platone-Aristotele. Un programma di dissimulato illuminismo, che sarà ripreso con accenti diversi da Maimonide e Averroè nei secoli successivi (come ha ben mostrato Leo Strauss). L'Intelligenza Agente agisce sulla

facoltà razionale, estraendo la verità oggettiva dalle immagini individuali ottenute dai sensi, ma anche direttamente sull'immaginazione, producendo la conoscenza profetica, fondamentale, insieme a razionalità e doti fisiche, per stabilire l'influenza di un capo carismatico su masse facilmente infiammabili. Limitandoci alle prestazioni razionali, l'Intelligenza Agente sovrintende alla corretta conoscenza e, a un certo grado di perfezionamento, si lascia attingere direttamente dal singolo intelletto del saggio, garantendogli in vita la completa felicità mentale, cui seguirà nell'aldilà la fusione in un'unica anima collettiva immortale e immemore. L'intelletto umano sale infatti la scala delle essenze perdendo sempre più in individualità e guadagnando in spiritualità, sino a sfiorare l'autointellezione del Primo Principio.

Il tema, passando attraverso l'elaborazione di Avicenna (ibn Sînâ) e Avempace (ibn Bâjja) riceve una formulazione originale in Averroè (ibn Rushd) che, con un percorso tortuoso e disomogeneo fra i suoi vari scritti in argomento, perviene infine a introdurre una nozione radicalmente innovativa, destinata poi a grande fortuna in ambito cristiano-latino: la nozione di intelletto potenziale unico per tutti gli uomini. Averroè prosegue il programma illuministico farabiano con maggiori cautele, istituzionalizzando la legittimità della via filosofica per i saggi in parallelo a quella religiosa per le masse, negando invece validità alla speculazione teologica e ai *mutakallimûn* che pretendono di emarginare i *falâsifa*, come avveniva ai suoi tempi nell'al-Andalus almohade. Averroè ripristina il corretto dettato aristotelico cercando di arginare le infiltrazioni neoplatoniche e gli eccessi di concordismo; mantiene il ruolo dell'Intelligenza Agente e l'obiettivo della congiunzione (*copulatio*, *continuatio*) con essa come arduo compito e premio del saggio, a testimonianza che in ogni generazione ci sarà almeno un filosofo (o – concessione eccezionale per l'epoca e la religione di appartenenza – una filosofa!) che realizzerà questa prestazione impersonale a nome di tutto il genere umano; stabilisce infine – e questo è il tratto appunto più innovativo – l'unicità, eternità e immaterialità dell'intelletto possibile o materiale (il termine arabo *hayûlânî* ricalca foneticamente il greco *hulikós*). Non è un gioco di parole: immateriale sta nel senso di incorporeo, non numerato da specificazione nella materia (dunque separato, impersonale, unico individuo nella sua specie, come c'è una sola anima per cielo), materiale nel senso che fa da quasi-materia o sostrato o potenza a quella forma o atto che è l'Intelligenza Agente. La congiunzione fra i due livelli o due facce della stessa medaglia è possibile proprio perché si tratta di entità entrambe separate e perfette: «L'intelletto facendo gli intelligibili si dice attivo, ricevendoli invece passivo. In se stesso è un'unica e medesima realtà», secondo il commento medio averroista al *De anima*. L'Intelligenza Agente funge così da forma e causa finale per le prestazioni dell'intelletto possibile unico. La congiunzione sta al vertice e insieme legittima, come virtualità occasionalmente attingibile, le ordinarie operazioni conoscitive individuali: ovviamente il suo compiersi in una specie di cortocircuito fra due entità impersonali brucia ogni molteplicità e immerge il fruitore privilegiato, ancora in vita, in un'anticipazione della fusione *post mortem* con il divino, qualcosa di analogo all'immemore estasi mistica o al "letargo" paradisiaco dell'averroista semi-pentito Dante.

Il testo in cui Averroè dispiega tutte le virtualità dell'assunzione strategica dell'intelletto materiale unico è il *Commentarium magnum in Aristotelis «De anima» libros*, conservato soltanto nella versione latina di Michele Scoto (CMDA, che riprendiamo nella classica edizione F.S. Crawford, Cambridge, 1953). Non stupisce affatto che Averroè, al pari della maggioranza dei *falâsifa*, neghi l'immortalità individuale dell'anima e ammetta al massimo la sopravvivenza selettiva e immemore in seno all'Intelligenza Agente. La svolta sta nel rilievo transindividuale conferito all'intelletto materiale, che viene sottratto alla corruttibilità attraverso l'oggettivazione di scienza e immortalità in un corpo collettivo sovraindividuale ma non trascendente. Nel *Commentarium* Averroè sostiene risolutamente contro Avempace la

natura infinita dell'intelletto materiale come dell'Intelligenza Agente, passivo il primo, attiva la seconda. In III/36 (Crawford, pp. 495-496) dichiara: *intellectus existens in nobis habet duas actiones [...] quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nihil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)*. Nel commento 17 a *Metafisica* lambda l'intelletto astratto è *quasi forma in intellectu materiali* e il composto che ne risulta *creat intellecta uno modo et recipit ea alio modo, agit* in quanto forma e *recipit* in quanto intelletto materiale. Viene così introdotto lo schema del doppio soggetto dell'intellezione (CMDA, III/5, pp. 387 ss.): le forme fantastiche sono il soggetto produttivo delle intelligibili, mentre l'intelletto materiale, ben distinto dalla facoltà immaginativa, è il soggetto che le riceve, una volta astratte dall'Intelligenza Agente. Le forme intelligibili sono individuali riguardo al soggetto produttivo (i fantasmi immaginativi), universali riguardo al soggetto ricevente: l'intelletto materiale, che ha le stesse caratteristiche di unicità e separatezza dell'Agente, di cui è il mero risolto ricettivo.

La separatezza e unicità per tutti gli uomini dell'intelletto materiale *qua* comune sostanza mentale e patrimonio culturale della specie non significa che l'atto dell'intendere non sia individuale, poiché gli intelligibili non sono eterni e appresi per platonica reminiscenza, ma generati nel tempo e specificati per mediazione dei fantasmi immaginativi. Il nodo che si vuol sciogliere è quello della certezza, non la costituzione del soggetto in base a un'esperienza interiore irrefutabile. Di conseguenza il rischio sarà piuttosto quello della spersonalizzazione psicologica che non della frantumazione in linguaggi privati. Il monopsichismo (come lo chiamerà polemicamente Leibniz) privilegia l'aspetto intenzionale dell'oggettività dei contenuti della conoscenza nei confronti della struttura soggettiva della conoscenza, secondo un approccio affine alla cultura greca e musulmana più attenta all'unità della ragione, ma piuttosto ostico all'individualismo cristiano, per cui l'oggettività è autorevolmente garantita da un Dio-persona amoroso e provvidenziale. L'ascesa al trascendente attraverso la congiunzione in vita del saggio con l'Intelligenza Agente diventa allora il complemento necessario di questo congegno noetico e il punto di contrasto decisivo con le religioni rivelate. È il trionfo della specie umana eterna, che non resterà mai priva dei principi universali e dei concetti comuni a tutti. A quel punto culminante «l'uomo sarà simile a Dio», conclude trionfalmente il commento III/36 (*Commentarium*, p. 501) «poiché è ormai in qualche modo tutte le cose e tutte le cose in qualche modo conosce», dato che gli enti non sono altro che la sua scienza, né la causa degli enti è altro che la sua scienza. *Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!* La felicità mentale è conquistata dal saggio *in ista vita et non in alia*, come recitava una delle proposizioni condannate a Parigi nel 1277. Tommaso se la prenderà tanto con questa beatitudine autosufficiente quanto con le conseguenze devastanti dell'unicità dell'intelletto in merito al peccato e al reato – i due strumenti principali dell'individuazione giuridica e confessionale².

Se deve esserci in ogni tempo almeno un filosofo/a capace di *continuatio*, ciò implica che quanto più grande sarà la comunità degli uomini che si riuniscono per questo, tanto più presto arriverà tale perfezione. Il primo fra i Latini a raccogliere tale istanza anti-elitaria sarà Dante, che nella sua fase averroista-sigieriana estende l'unità dell'intelletto oltre ogni limitazione sapienziale e noetica. Leggiamo i passi del *De monarchia* I § 3-4:

² Per tutta la *falsafa* araba l'immortalità dell'anima andava intesa in senso impersonale; l'esplicita riduzione unitaria dell'intelletto possibile rendeva ancor più evidente e scandalosa (in ambito cristiano) tale conseguenza. Si noti tuttavia che detto rifiuto non ha carattere materialistico (epicureo-lucreziano) bensì paradossalmente spiritualistico. La personalità eterna dell'anima implicherebbe il permanere del troppo-umano della memoria e dell'immaginazione.

Poiché la potenza del pensiero umano non può essere integralmente e simultaneamente attualizzata da un solo uomo o da una sola comunità particolare, è necessario che vi sia nel genere umano una moltitudine attraverso la quale la potenza sia tutta attuata, come è necessario che vi sia una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia prima stia sempre sotto l'atto e non vi sia una potenza separata dall'atto, come afferma Averroè nel suo commento al *De anima* [...]. La potenza intellettuale di cui parlo non si indirizza solo alle forme universali e alle specie ma in una certa misura anche a quelle particolari: per questo suole dirsi che l'intelletto speculativo diventa per estensione pratico, il cui fine è agire e fare: trattare cioè prudentemente gli affari civili e fare con arte le cose meccaniche [...]. Il compito del genere umano, preso nella sua totalità, è quello di attuare incessantemente tutta la potenza dell'intelletto possibile, in primo luogo in vista della contemplazione e, conseguentemente, in vista dell'agire.

La *multitudo*, dunque, e il termine – va da sé – non cessa di essere suggestivo, è la depositaria dell'intelletto possibile unico (ovvero di un patrimonio storico-culturale unitario) e lo articola, grazie alla pace garantita dall'Impero, in processi di conoscenza, pratiche politiche ed esercizio delle arti industriali. Non a caso il militante delle lotte comunali ritrova qui la dimensione della *polis* aristotelica e la traduce nei nuovi termini post-pagani di *humana civilitas* come la tradizione farabiano-averroista aveva fatto in termini di mandato califfale. L'accento cade tutto sull'intelletto possibile, mentre quello agente tacitamente sparisce, che già per Tommaso di Wilton diventa un'ipotesi ingombrante e superflua.

Facciamo un bel salto e arriviamo ai secoli XVI-XVII, in cui l'averroismo agonizza nella sua veste dogmatica e nel rivestimento cosmologico aristotelico, mentre filtra in contesti formalmente eterogenei, come il panteismo bruniano e il precoce quanto radicale illuminismo spinoziano. L'alternativa metafisica è Descartes, che pure proviene dalla lezione galileiana, ma tiene ferma la coppia formata dal Dio garante e dalla coscienza. L'alternativa politica è l'assolutismo delle Chiese e dei regimi monarchici. La comunità dell'intelletto si oppone al monopolio ecclesiale e statale della Ragione integrata al Potere, alla delega della *veritas* all'*auctoritas* interpretativa del sovrano laico o religioso (il calvinismo e l'anglicanesimo non sono meglio del cattolicesimo papista): libera interpretazione della Bibbia dei *mechanical preachers* inglesi, *esclar* di Margherita Porete, luce interiore dei mistici renani e dei Quaccheri, ricerca indipendente nella conoscenza di secondo genere opposta agli inevitabili inganni dell'immaginazione in Spinoza, Gloria terrena (non più il *lumen gloriae* graziosamente concesso da Dio ai beati dopo la morte, come in Tommaso) come rivoluzione sociale e riappropriazione dei *commons* nel *digger* Winstanley, coronamento della conoscenza intuitiva di terzo genere in *Ethica* V di Spinoza.

Afferma Spinoza: *Homo cogitat* (*Ethica* II, ax. 2). Tutto qui. Non «io penso». Ogni corpo vivente, modo dell'attributo Estensione, produce idee, modi dell'attributo Pensiero, che formano una Mente. Nell'uomo tale processo è piuttosto sviluppato, senza dar luogo a privilegi nell'ambito della Natura e senza derive solipsistiche. Le idee sono adeguate, cioè coerenti, o inadeguate, cioè parziali nel singolo, ma nell'intelletto infinito divino, che è il modo infinito immediato dell'attributo Pensiero, tutte le idee raggiungono pienezza. Dunque lo scambio dei corpi e delle menti arricchisce l'esperienza e accresce la conoscenza scientifica, preparando – nella socializzazione, nell'autogoverno della moltitudine sempre più razionalizzata, nell'uso creativo dell'immaginazione – la conoscenza di terzo genere e l'*amor Dei intellectualis*, un'altra formulazione della mistica razionale parallela alla democrazia assoluta (*imperium omnino absolutum*) degli *iura communia* di cui al *Tractatus politicus*. Infine: *hic amor seu beatitudo in sacris codicibus Gloria appellatur* (*Ethica*, V 36, scolio). È l'intelletto comune perfezionato che ci consente di metterci dal punto di vista del Dio-Sostanza e in cui si traduce compiutamente l'impulso per cui *sentimus experimurque nos aeternos esse* (*Ethica*, V 23, scolio). In parallelo Winstanley dichiara che Gloria è non avere

più poveri e che la morte non è altro che la fusione panteistica nei quattro elementi che sono nel contempo i *commons* inespropriabili e di cui si chiede il possesso contro ogni recinzione e privatizzazione: la terra, l'acqua. Illuminismo radicale e rivoluzione radicale sono inseparabili e insieme furono rigettati nell'oscurità dalla tradizione vincente per due secoli.

Un altro salto e arriviamo alla teoria marxiana del *general intellect* e alla sua concezione di individui sociali. Nella versione classica dei *Grundrisse* il *general intellect* è il sapere sociale generale diventato forza produttiva immediata grazie all'incorporazione della scienza nel capitale, in pratica nelle macchine, e che quindi prende il controllo delle condizioni del processo vitale stesso della società; il singolo è produttivo soltanto se inserito nel collettivo subordinato alla macchina e la creazione del valore non dipende più dal tempo e dalla quantità di lavoro impiegato bensì dalla potenza degli agenti messi in moto, dalla loro *powerful effectiveness*, in pratica dallo stato della scienza applicata nella tecnica³. Con il pieno dispiegamento dell'astrazione reale il lavoro *sans phrase* meccanizzato è il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza e il valore di scambio cessa di essere la misura del valore d'uso prefigurando le condizioni per il comunismo. L'individuo può allora sviluppare insieme le capacità atte a produrre e a godere, il talento individuale e la produttività, usare il tempo libero per l'ozio e per attività superiori ed è proprio attraverso questo passaggio che rientra nel processo di produzione immediato come un soggetto diverso, *als dies andere Subjekt*, disciplinato e sperimentale, scientifico-universale e relazionale, regolatore delle forze naturali. Gli individui si riproducono come singoli, ma singoli sociali (*als gesellschaftliche Einzelne*), sia sotto padrone che quando le macchine, continuando a essere agenti della produzione sociale, diventeranno proprietà degli operai associati⁴. Questi passi hanno rivestito un ruolo assai importante nell'elaborazione del primo operaiismo italiano e del cosiddetto secondo operaiismo o post-operaiismo. Nell'ultima accezione la tendenza è stata quella di rifiutare l'identificazione del *general intellect* con il capitale fisso, piuttosto di farla risiedere in una forza-lavoro onnilaterale, di cui vengono sfruttate le risorse intellettuali, affettive e comunicative: il corpo, per così dire, del *general intellect* diventa allora il precariato, soprattutto cognitivo, in cui si incarna il flusso semiotico e la relazionalità virtuale si fa effettiva consistenza multitudinaria. *Beatitudo* e *multitudo*, come in Spinoza. Il lavoratore intellettuale collettivo (cognitario o manuale in un sistema governato dall'alta tecnologia o che sfrutta le attitudini emozionali, ingegnere o pubblicitario o badante o metalmeccanico), portatore dell'intelletto comune si fa equidistante dallo stereotipo della prestazione immateriale e dall'imbarazzante cristallizzazione della conoscenza nel sistema delle macchine, una specie di *Gestell* socialista in cui il lavoro morto finirebbe per rappresentare la qualità emergente del lavoro vivo.

Una soluzione insolita e interessante è proposta da Gilbert Simondon⁵, forse sulla scia di Merleau-Ponty. Egli vuol conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'inverso. Questi risulta allora una fase dell'essere che presuppone un fondo e non esiste in totale isolamento. L'individuazione psichica non esaurisce di colpo i potenziali di un sistema sovrasaturo e metastabile, che produce tanto l'individuo quanto la coppia individuo-ambiente,

³ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970, v. II, pp. 400 ss.

⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 409-411 e 575-577.

⁵ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di F. Laruelle, Aubier, Paris 1989; trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

lasciando nel primo una quota ineliminabile di realtà preindividuale. L'individuazione non è un fatto istantaneo bensì un'attività permanente e il vivente, al contrario di un minerale, non è un prodotto immutabile ma il teatro di vicende che lasciano aperte ulteriori possibilità di futuri stati. L'uomo è un animale ancora non stabilizzato (per ripetere Nietzsche), la cui spinta all'oltrepassamento si compie mediante un'estensione fuori di sé. Più che l'identità interessa il dispositivo di identificazione, che si genera da un campo in tensione e precipita in una configurazione determinata, come una rivoluzione scaturisce da una turbolenta situazione prerivoluzionaria generando un assetto più avanzato.

Lo spostamento d'accento dalla morfologia all'energetica spiega le modificazioni in condizioni di metastabilità, cioè il cambiamento sociale e insieme l'evoluzione dal bambino all'uomo – fenomeni che implicano entrambi un disadattamento e il passaggio a un altro stadio. La non coincidenza della coscienza con le sue determinazioni non ripiega su un'ontologia della libertà alla Sartre, ma produce fenomeni materiali. La transizione implica una temporanea de-differenziazione, il ritorno a uno stato paragonabile a quello della nascita, a una potenzialità ancora indeterminata che permette una ridefinizione della personalità. L'equilibrio dinamico del vivente si regge su una serie di ristrutturazioni successive, senza le quali non potrebbe conservarsi come stato metastabile e di cui l'individuo concreto è traccia, cioè possibilità di riprodurlo riflessivamente integrando e correggendo la condotta passata con quella attuale e con l'anticipazione del futuro. Non si tratta di una situazione meramente biologica, perché la controtendenza all'entropia si compie in una dimensione culturale transindividuale, che non si aggiunge a individui insulari presupposti (né tanto meno coincide con i loro requisiti comuni), ma li percorre comunicativamente dall'interno, dal fondo comune previtale che li precede. Simondon, al contrario di Nietzsche che ne è atterrito, non svaluta il collettivo, anzi vi vede l'occasione di un'individuazione rinnovata, di un rilancio differenziale del gradiente energetico grazie proprio alle figure del *tra* e del *plurale*. Il significato non è *dell'essere* ma *fra* gli esseri, funziona come gli oggetti transizionali di Winnicott, che garantiscono la distinzione e il legame fra il bambino e la madre. La relazione ha il primato sulla costituzione dei soggetti. Si è davvero singolari solo quando si è in molti. L'individuo, di per sé incompiuto, si ridefinisce infatti in relazione alla moltitudine, attingendo alla falda preindividuale, sovrabbondante rispetto a quanto già erogato dai dispositivi di individuazione. Un passo indietro nella propria potenza fa recuperare elementi finora inutilizzati e uscire a un atto più complesso. L'ossimoro simondoniano *individuazione collettiva* corrisponde al marxiano *individuo sociale* ed è l'esatto inverso della parimenti ossimorica *individualizzazione di massa* auspicata dal neoliberismo a caccia di consumatori trasgressivi e addomesticati, tragicamente indebitati come si è visto di recente.

Torniamo da ultimo, anche alla luce dei contributi delle neuroscienze, alle tre immagini in apparenza incoerenti della conoscenza. L'attività mentale registra e rielabora differenze ambientali, percepite secondo un tessuto continuo che va dalla mano alle protesi agli oggetti e viceversa. Tale attività, a sua volta, è una forma più complessa dei processi di informazione, scambio e assimilazione che si verificano nel corpo e in cui la digestione rappresenta un livello intermedio fra i messaggi neuronali e le sintesi proteiche. Il confronto delle differenze pone la distanza fra soggetto e oggetto e consente l'appercezione (sensibile e intelligibile) del primo simultaneamente alla percezione del secondo. Conoscersi conoscendo: immanenza assoluta, nel rigetto di ogni segregazione essenzialistica e nell'apertura obbligata al mondo. Simbolico e manuale si rimandano e incrementano reciprocamente nella misura in cui si interfacciano con un esterno e lo elaborano scansionandone le differenze. Su questa

premessa è lecito sostenere che «si percepisce in me e non che io percepisco»⁶, che l'intelligibile è pensato dall'esterno (*De intellectu* pseudo-alessandrino), che *on me pense* è più corretto di *je pense* (Rimbaud). È la base scientifica di una teoria dell'intelletto comune.

La stessa intenzionalità autoriflessiva delle menti, strettamente associata al linguaggio che le rende reciprocamente riconoscibili, è il prodotto di un processo evolutivo che parte da livelli molto più primitivi, per esempio macromolecolari (come nei sistemi metabolico e immunitario), cui non è richiesta la consapevolezza. L'anima, principio organizzativo vitale, è appunto forma di un corpo che ha la vita in potenza. In tutto il campo della produzione di emozioni, memoria e di altre abilità si richiede una pluralità di attori interattivi. L'identità è affare di memoria, anche falsa, mediata necessariamente dal linguaggio, dunque interna a una comunità linguistica e a un pubblico riconoscimento dei significati e del soggetto collocato spazialmente e temporalmente. Come non esiste un linguaggio privato, così non esiste una memoria privata significativa. La continuità psicologica non scaturisce soltanto da un confronto dell'io presente con i suoi stadi anteriori, ma passa soprattutto attraverso il riconoscimento esterno. Perfino il percepirsi e il raccontarsi differisce dal semplice automonitoraggio (*self-scanning*) con cui, a ogni riavvio, una sezione del computer verifica lo stato delle componenti interne. In una mente sociale individualizzata la narrazione autobiografica costruisce personalità e relazioni, comunicando contenuti ed emozioni altrimenti inaccessibili a sé e agli altri. Il carattere pubblico del *chi* è non concerne solo il soggetto dell'azione nel senso ancora elitario o eroico così efficacemente ribadito in epoca fordista da Hannah Arendt, ma la massa degli ordinari soggetti postfordisti. Non solo Pericle esiste nell'*agora* e nelle pagine di Tucidide, ma qualsiasi lavoratore intermittente deve battersi per una visibilità che fa biografia, reddito e consistenza vitale. La grande storia, con il *general intellect*, si cala nella quotidianità, la permanenza del magnanimo nel ricordo dei posteri diventa un minimo vitale, il qualsiasi della sopravvivenza per un precario o un migrante.

⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Paris 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 292.