

INTRODUZIONE AL TRANSINDIVIDUALE¹

Etienne Balibar, Vittorio Morfino

1. Esiste una tradizione del transindividuale?

Se volessimo cercare nella storia del pensiero novecentesco una sorta di tradizione della transindividualità, resteremmo probabilmente delusi. Non solamente la frequenza del termine è estremamente rara, ma anche nei pochi casi in cui è stato usato non è possibile identificare, da un autore all'altro, uno statuto teorico chiaramente definito, né una univocità e continuità d'uso. Per non fare che dei brevi esempi, in Kojève il termine appare in alcune pagine della sua celebre *Introduction à la lecture de Hegel*², nell'analisi della «coscienza infelice» per indicare il divenire sociale dell'azione dell'uomo, l'universalità dell'individuo sociale contrapposto all'individuo isolato; in Lacan appare di passaggio in *Funzione e campo della parola e del linguaggio* riferito all'ordine simbolico³; infine, con una frequenza molto maggiore, negli ultimi scritti di Lucien Goldmann, al servizio di una sociologia marxista della letteratura che identifica il vero soggetto della creazione letteraria⁴ non nell'individuo singolo, ma nel soggetto transindividuale appunto, inteso nel senso di soggetto collettivo, di classe sociale. Tra i due l'uso che ne ha fatto Gilbert Simondon in una tesi di dottorato sostenuta negli anni Cinquanta, la cui ultima parte ha visto la luce postuma nel 1989 con il titolo di *L'individuation psychique et collective*. Come ha scritto Etienne Balibar,

[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, di conoscenza *a priori* e *a posteriori*, di «psicologismo» e di «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)⁵.

¹ Il testo che qui presentiamo riproduce l'Introduzione al volume miscelaneo *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, a cura di E. Balibar e V. Morfino, Mimesis, Milano 2014 (pp. 9-48). Si ringrazia l'Editore per avere acconsentito alla sua ripubblicazione in questa sede.

² A. Kojève, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, pp. 69-72 (trad. it. a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 87-92).

³ J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 257-258 (trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 251-252).

⁴ Cfr. L. Goldmann, *Pensée dialectique et sujet transindividuel*, in Id., *Théorie de la création littéraire*, Denoël/Gonthier, Paris 1971, pp. 121-154.

⁵ E. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Eburon, Delft 1997, trad. it. a cura di L. Di Martino - L. Pinzolo in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 112-113.

‘Transindividuale’ in Simondon è precisamente il nome del darsi ad un tempo dell’individuazione psichica e di quella collettiva. Né preesistenza dell’individuo rispetto alla società, né preesistenza della società rispetto all’individuo. È da questo significato del termine ‘transindividuale’ che siamo partiti ed è a partire da esso che si è tentato, da una parte, di costruire una sorta di genealogia filosofica del transindividuale da Averroè a Spinoza sino a Marx e ai suoi interpreti novecenteschi (i testi di Illuminati⁶, Gainza⁷, Montag⁸, Balibar⁹, Morfino¹⁰, Read¹¹), la cui impossibile linearità apre su un gran numero di questioni che non possono essere evitate e su cui tuttavia si può solo cominciare a formulare qui una risposta, e dall’altra di mostrare come «il transindividuale», inteso non come categoria prescrittiva, ma come tema o, meglio, come sintomo di un problema, emerga tanto nelle scienze della vita (Cavazzini¹²) quanto nelle cosiddette scienze umane, dalla psicologia evolutiva (Cimatti¹³) all’antropologia (Karsenti¹⁴) e alla sociologia (Lordon¹⁵), dalla linguistica (Sibertin-Blanc¹⁶) alla filosofia della mente (Maniglier¹⁷), fino alla teoria della storia (Naishtat¹⁸), sintomo ogni volta dell’impossibilità sia di isolare una singola disciplina, di ritagliare il tutto sociale separando astrattamente alcuni elementi, sia di porre alla sua base degli atomi, a qualsiasi livello siano essi pensati.

2. Individuazione e transindividualità in Simondon

Ritorniamo tuttavia brevemente a Simondon per ricostruire il contesto d’uso del termine ‘transindividuale’. Per riassumere in estrema sintesi il percorso teorico attraverso cui Simondon giunge a definirne la specificità, lo si può ridurre all’enunciazione di due tesi filosofiche di estrema importanza attraverso cui si propone di tracciare una netta linea di demarcazione rispetto alla tradizione metafisica occidentale: la tesi del primato del processo di individuazione sull’individuo e quella del primato della relazione sui termini della relazione.

Nell’*Individuazione psichica e collettiva* 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

⁶ Cfr. AA.VV., *Il transindividuale*, cit., pp. 79-88.

⁷ Ivi, pp. 89-105.

⁸ Ivi, pp. 107-119.

⁹ Ivi, pp. 147-177. Il testo di Etienne Balibar, *Dall’antropologia filosofica all’ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*, è riprodotto nel presente numero di «Nóema», sezione «Materiali», pp. 35-59.

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Il transindividuale*, cit., pp. 179-205.

¹¹ Ivi, pp. 207-230.

¹² Ivi, pp. 231-251.

¹³ Ivi, pp. 253-271.

¹⁴ Ivi, pp. 347-375.

¹⁵ Ivi, pp. 121-145.

¹⁶ Ivi, pp. 305-323.

¹⁷ Ivi, pp. 273-303.

¹⁸ Ivi, pp. 325-346.

bell'è fatto [*constitué et donné*], sforzandosi di risalire alle condizioni della sua esistenza¹⁹.

La stessa nozione di principio non è altro che una duplicazione concettuale dell'individualità dell'individuo, un presupposto che serve a rendere 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 stato dell'essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio di individuazione²⁰.

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. Ora, 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, sovrasaturo, 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'esser 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 indivi-

¹⁹ G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva alla luce delle nozioni di Forma, Potenziale e Metastabilità*, Paris, Edition Aubier, 2007², p. 9, trad. it. a cura di P. Virno, Deriveapprodi, Roma 2001, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 12, trad. it. cit., p. 27.

duazione, 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 sfasa²¹.

Simondon presenta l'individuazione fisica e l'individuazione nell'ambito del vivente come casi di risoluzione di un sistema metastabile. Tuttavia, 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»²²: «l'individuo vivente – scrive – è un sistema d'individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua»²³.

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. Dunque, 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 psicosociale 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 metastabilità²⁴.

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

E 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 *Esistenzialismo e relazionismo*, senza peraltro che sia rilevabile una qualche influenza.

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

²¹ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, cit., pp. 13-14, trad. it. cit., p. 28.

²² Ivi, p. 16, trad. it. cit., p. 30.

²³ Ivi, p. 17, trad. it. cit., p. 31.

²⁴ Ivi, pp. 19-20, trad. it. cit., p. 32.

stenti, 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 individuazione²⁵.

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 isolato²⁶.

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

²⁵ Ivi, pp. 23-24, trad. it. cit., pp. 35-36.

²⁶ Ivi, p. 177, trad. it. cit., p. 144.

o la qualità temporale (lo *Zeitgeist*), ma come un sistema di relazioni esso stesso 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'alimenta. L'individuo entra in rapporto al sociale soltanto attraverso il sociale²⁷.

Simondon conclude «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»²⁸.

Queste in estrema sintesi le coordinate concettuali dell'uso simondoniano del termine 'transindividuale', di cui il lettore potrà trovare un approfondimento nel testo di Muriel Combes²⁹ che apre la nostra raccolta: siamo molto felici di aver ottenuto il permesso di pubblicare questo testo, capitolo centrale del suo libro dedicato a Simondon³⁰, di gran lunga la migliore presentazione del pensiero di Simondon disponibile oggi a livello mondiale. Tuttavia, nella prospettiva di questo progetto, il concetto simondoniano di transindividuale non costituisce un'origine «semplice» e «pura», ma piuttosto la delineazione di un quadro generale tutto da definire nei dettagli, sia dal punto di vista della storia del pensiero che dal punto di vista delle singole discipline che il tema del transindividuale attraversa: biologia, psicologia evolutiva, psicoanalisi, antropologia, sociologia, linguistica, filosofia della mente etc.

3. Il transindividuale nella storia del pensiero: Averroé, Spinoza, Marx

Dal punto di vista della storia del pensiero ritrovare il problema del transindividuale nell'epoca dell'immagine del mondo, nell'epoca in cui si costituisce con Cartesio (ma assai più con Locke, nonostante la vulgata heideggeriana) e con Leibniz la metafisica del soggetto e dello spazio di interiorità a partire da cui sarà costruito il modello della intersoggettività (per esempio Husserl nel costruire l'intersoggettività trascendentale propone una prima fase cartesiana ed una seconda monadologica-leibniziana), significa riconoscere nel cuore stesso della modernità delle alternative radicali, ed in particolare quella costituita da Spinoza. In Spinoza infatti l'Io e la coscienza sono immaginari: il concetto di coscienza spinoziano funziona in termini precisamente opposti a quello lockiano che Heidegger attribuisce a Descartes, secondo cui «l'ego del *cogitare* trova [...] la sua essenza nella simultaneità autoassicurantesi dell'esser-rappresentato, nella

²⁷ Ivi, p. 179, trad. it. cit., p. 146.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. AA.VV., *Il transindividuale*, cit., pp. 49-77.

³⁰ M. Combes, *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, PUF, Paris 1999.

*con-scientia*³¹. In Spinoza la coscienza, lungi dall'essere il luogo in cui un *self* è presente a se stesso, è il nome, almeno in prima istanza, di una conoscenza inadeguata. Proprio questa inadeguatezza fa della coscienza il luogo d'origine di un'illusione necessaria, l'illusione finalistica, la cui genesi è mostrata nell'appendice alla prima parte dell'*Etica*:

[...] Gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, mentre tutti desiderano la ricerca del proprio utile, del che sono consci [*sunt conscii*]. Da questa condizione segue *in primo luogo* che gli uomini si ritengono liberi, perché sono consci [*sunt conscii*] delle proprie volizioni e del proprio desiderio, mentre delle cause, dalle quali sono indotti a desiderare e a volere, neppure si sognano, perché ne sono ignari. *In secondo luogo*, segue che gli uomini fanno tutto in vista di un fine, e cioè in vista dell'utile che desiderano; per cui avviene che aspirano sempre a conoscere soltanto le cause finali³².

La coscienza immediata può così immaginarsi come luogo della trasparenza e della libertà, centro di un universo preparato da Dio per l'utile umano, solo in quanto è strutturale esclusione della conoscenza delle cause sia della natura sia delle azioni umane: *consciens sui et ignarus causarum rerum*, ripete più volte Spinoza³³.

Se dunque si volesse proiettare il modello dell'intersoggettività sulla problematica spinoziana, lo si potrebbe fare a patto di spostarlo dal piano ontologico al piano dell'immaginario. La transindividualità non è semplicemente il nome spinoziano dell'intersoggettività, ma è qualcosa di radicalmente differente: la transindividualità precede e costituisce il tessuto immaginario al cui interno prende senso il concetto di intersoggettività. Se infatti prendiamo sul serio il concetto spinoziano di modo, scopriremo che il modo è precisamente ciò che è sempre *in alio*, che può sussistere solo in un tessuto di relazioni che lo attraversa e lo costituisce³⁴. L'individuo, che si immagina come *ego* e come *coscientia*, è sempre-già attraversato dall'*alter*, ma non in quanto *alter-ego*, anch'esso evidentemente tanto immaginario quanto l'*ego*, ma in quanto trama complessa di corpi, di passioni, di pratiche, di idee, di parole, trama complessa di temporalità non riducibile alla contemporaneità essenziale della comunità husserliana né al giorno spirituale della *presenza* che costituisce il destino del processo storico hegeliano.

³¹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 5 (*Holzwege*), Klostermann, Frankfurt 1977, p. 110, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 96, nota.

³² B. Spinoza, *Ethica* I, app., in Id., *Opera*, Bd. 2, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, p. 78, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 117.

³³ Da cui l'unica possibile via d'uscita verso un'altra forma di coscienza, come conoscenza adeguata della relazione tra il corpo e la natura (indicata nella parte quinta dell'*Etica*), può darsi nella conoscenza delle cose attraverso «nozioni comuni» (cfr. E. Balibar, «A note on "Consciousness/Conscience" in the *Ethics*», in *Studia Spinozana*, 8, 1994, pp. 37-53, trad. it. in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 149-167).

³⁴ Questa tesi fondamentale spiega come la ripresa apparente di una definizione scolastica del rapporto tra sostanza e modo, secondo cui il modo esiste sempre in un altro essere, la sostanza, abbia in realtà un significato assai più profondo: il fatto che la sostanza consiste nell'appartenenza reciproca dei modi. In questo senso Pierre Macherey può giungere ad affermare che «a parlare in termini propri non esistono che relazioni» (*Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, p. 218)

Lo stesso Marx nel paragrafo sul feticismo del *Capitale* fa del soggetto il risultato e non il presupposto della società intesa come «l'insieme delle attività di produzione, di scambio e di consumo»³⁵. In altre parole il feticismo non riguarda solo la costituzione delle merci e del denaro come un'oggettività di fronte a dei soggetti presupposti, pensabili secondo il modello tradizionale della coscienza, bensì la costituzione, nel campo transindividuale delle relazioni sociali, «di soggetti che sono parti dell'oggettività stessa»:

Questi soggetti, non costituenti ma costituiti, sono molto semplicemente i «soggetti economici», o, più esattamente, sono tutti gli individui che, nella società borghese, sono *prima* soggetti economici (venditori e compratori, dunque proprietari, non foss'altro che della propria forza-lavoro, cioè proprietari e venditori di se stessi in quanto forza-lavoro [...]). Il rovesciamento operato da Marx è dunque completo: la sua costituzione del mondo non è opera di un soggetto, ma è una genesi della soggettività (una forma di soggettività storica determinata) come parte e (contropartita) del mondo sociale dell'oggettività³⁶.

Di questa modernità alternativa, Augusto Illuminati ci propone una genealogia che non è forse l'unica possibile³⁷. Nel suo saggio dedicato all'intelletto materiale nella tradizione aristotelica, ricostruisce la storia che ha condotto Averroè a formulare la teoria dell'unicità, impersonalità, eternità e immaterialità dell'intelletto potenziale e ne mostra sinteticamente le coordinate teoriche. La novità introdotta da Averroè non consiste tanto nel pensare come unico e impersonale il principio razionale attivante, cosa che, come egli sottolinea, «è pacific[a] in tutta la tradizione antica», quanto nel pensare lo stesso soggetto ricettivo delle forme intelleggibili come *non* individuale. In altre parole il pensiero è solo accidentalmente individuale, la sua natura è in realtà comune:

Il monopsichismo privilegia l'aspetto intenzionale dell'oggettività dei contenuti della conoscenza (garantiti rispetto al senso dall'esistenza di oggetti esterni, rispetto all'intelletto dalle immagini sensibili) 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 (che non può ingannare, come spiegherà Cartesio)³⁸.

Come ha scritto lo stesso Illuminati in una introduzione ad una bella antologia di scritti di Averroè,

³⁵ E. Balibar, *La filosofia di Marx*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1994, p. 72. Cfr. anche E. Balibar, «Le contrat social des marchandises: Marx et le sujet de l'échange», in Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011, pp. 315-342.

³⁶ E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 73.

³⁷ Per il tentativo di tracciare una differente genealogia che abbozza una tradizione Lucrezio, Machiavelli, Spinoza cfr. V. Morfino, «Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo», in F. Del Lucchese, V. Morfino, G. Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 35-60.

³⁸ A. Illuminati, *L'intelletto materiale unico*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 84.

la novità sta nel rilievo transindividuale conferito all'intelletto materiale, il solo specifico dell'uomo, dato che le sfere celesti o gli angeli sono totalmente in atto [...] e gli animali hanno anima sensitiva ma non intelletto. La mossa strategica consiste invero nel sottrarre l'intelletto materiale alla corruttibilità e nell'oggettivare scienza e immortalità in un corpo collettivo sovraindividuale ma non trascendente³⁹.

Siamo, secondo Illuminati, sulla soglia della definizione dell'intelletto unico come comunità linguistica. Tuttavia questo intelletto comune è del tutto indipendente dalle pratiche sociali e dalle modificazioni della natura, esso ha un'indole istantanea, non cumulativa, del tutto estranea a tecnica e lavoro.

Sullo sfondo della sua ricostruzione Illuminati lascia intravedere una storia sotterranea dell'intelletto materiale unico che si contrappone alla tradizione neoplatonica e cristiana della coscienza individuale, che fa dell'individuo un soggetto giuridico responsabile delle proprie azioni, «secolarizzazione del peccatore in materia segnata dalla legge». Averroè è dunque per Illuminati l'autore della prima formulazione del tema della transindividualità, all'origine di una tradizione differente rispetto a quella che ha portato «al pensiero unico liberale, nella sua duplice declinazione di soggetto prometeico e vittimario». Toccherà a Spinoza l'arduo compito di riformulare questa tradizione dell'intelletto spersonalizzato averroistico, liquidando però ogni elemento estraneo alla materia. In Spinoza infatti

scompare ogni comando diretto o superiorità gerarchica della mente sul corpo, come nel rapporto platonico pilota-nave o in quello aristotelico forma-materia organata o nell'assunto di una sostanza originaria e auto-evidente in quanto creata da Dio⁴⁰.

Proprio agli albori dell'epoca moderna, epoca dominata dalla figura teorica del soggetto, Spinoza afferma che il pensiero non è l'attributo essenziale di una sostanza individuale (il *cogito*), ma un reticolo di passioni e idee che attraversa e costituisce gli individui come grumi temporanei. La modernità filosofica è semplicemente rifiutata: la mente non è soggetto, l'idea non è rappresentazione, la coscienza, lungi dall'essere la luce interiore della verità, è il terreno opaco in cui si radica il pregiudizio finalistico. Leibniz aveva rifiutato in una nota agli *Opera posthuma* tracce di averroismo, intuizione che Illuminati rilancia, proponendo una vera e propria lettura avveroista di Spinoza e individuando il luogo teorico dell'intelletto comune: il modo infinito mediato dell'attributo pensiero, cui Spinoza non dà un nome a differenza del modo infinito mediato dell'estensione, la *prima facies totius universi*. L'intelletto comune è la *facies totarum mentium* che tuttavia non rimane, come in Averroé, separato dalla materia, ma è bensì incarnato in un corpo comune, non chiuso e identitario come il popolo hobbesiano, ma plurale e attraversato dal conflitto: la *multitudo*.

Mariana de Gainza insiste espressamente sul concetto di transindividuale in relazione al pensiero spinoziano attraverso la definizione della specificità del concetto di modo e della tracciabilità del confine tra interiorità ed esteriorità in una tale problematica. Sono presi in esame a questo scopo due luoghi

³⁹ Id., *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 58.

⁴⁰ Id., *Del comune. Cronache del General Intellect*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 69.

salienti della produzione teorica spinoziana: la lettera 12 sull'infinito e la lettera 32 sul tutto e la parte. Nell'analisi dell'esempio spinoziano dei due cerchi non concentrici della lettera 12 viene messo in luce come il concetto di limite messo in gioco non sia statico, non sia il limite stabilito «da una circoscrizione fissa di uno spazio», ma sia piuttosto costituito dalla «variazione senza fine di una infinità di passaggi o transizioni». In altre parole, l'esempio geometrico esibisce il modo in cui l'esistenza di una cosa limitata coincide con la sua essenza:

La materia, nell'esempio, continua indefinitamente il proprio movimento, attraversando gli infiniti stadi che la fanno essere ciò che è, in una esistenza infinitamente variabile che tuttavia si trova compresa entro certe soglie dell'estensione che definiscono la sua natura (un massimo e un minimo) associate a loro volta a ciò che questo spazio materiale è in virtù della determinazione esterna dei suoi limiti⁴¹.

Nell'analisi della lettera 32 viene messo in luce come la natura relazionale dell'esistenza modale faccia dei concetti di tutto e parte dei meri enti di ragione. Ogni modo è infatti tutto rispetto alle sue parti e parte di un tutto più ampio senza che un limite ultimo si possa trovare né alla scomposizione nei *corpora simplicissima* né alla composizione nella natura intesa come individuo totale: tanto gli uni quanto l'altra sono termini-limite o, per usare la terminologia spinoziana, *auxilia imaginationis*, a cui in realtà non corrisponde alcuna realtà ontologica. In altre parole, per Spinoza, non esistono infiniti livelli di esistenza di individui tra i corpi semplici e la natura intesa come individuo complessivo, ma esistono infiniti livelli di esistenza di individualità di complessità crescente *tout court*, e ciò che Spinoza chiama natura è precisamente l'esistenza stessa di questi infiniti livelli di complessità che non può essere ridotta né nell'infinitamente piccolo né nell'infinitamente grande.

L'individuo in termini spinoziani non è dunque pensabile come una monade chiusa ma come un composto di individui che a sua volta entra nella composizione di individui di livello superiore: qualunque livello si scelga di considerare, si troverà sempre l'individuo come momento doppiamente provvisorio fra due livelli di individualità, si troverà cioè, per usare la terminologia di Simondon, che l'individuo è in realtà secondo rispetto al processo di individuazione che lo costituisce come tale. Un breve confronto con Leibniz riguardo al tema delle relazioni può essere qui chiarificatore: la teoria dell'armonia prestabilita impone che ogni determinazione estrinseca sia in realtà fondata in una determinazione intrinseca, ossia che ogni relazione esteriore sia fondata in una proprietà della monade, sia uno stato interno della monade (ed ogni stato è infinitamente complesso perché deve esprimere tutto l'interindividuale a livello intraindividuale), mentre in Spinoza ogni determinazione intrinseca è in realtà fondata su un complesso gioco di determinazioni estrinseche (senza peraltro che le determinazioni estrinseche possano contenere in anticipo la determinazione intrinseca), ossia ogni proprietà di un individuo è prodotta dal complesso gioco di relazioni che ha costituito la sua individualità.

Data questa lettura del limite e della parte è possibile infine prendere le distanze da una interpretazione essenzialistica del *conatus* spinoziano. Questo

⁴¹ M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 98.

non è un'interiorità data una volta per tutte, un interno reso trasparente se non dalla coscienza di sé, quantomeno da una essenza intima, una delle tante metamorfosi – cioè – del soggetto moderno, ma un intreccio di relazioni di cui interno ed esterno non sono che l'effetto permanentemente variabile:

L'essenza permanentemente variabile di ogni uomo è costituita, dunque, da questi sforzi, impeti, appetiti, volizioni, in generale «a tal punto opposti gli uni agli altri», che diviene impossibile associarla con una limpida e calma identità continuamente affermata. L'essenza dell'uomo è il *desiderio* e questo fa di ogni essenza umana singolare qualcosa di definito necessariamente dalla sua *apertura* agli altri uomini e al resto delle cose che costituiscono il mondo. E per questo un filosofo come Leibniz non smise di ribadire – di fronte a coloro che lo accusavano di spinozismo –, che in alcun modo è possibile confondere le monadi (senza porte né finestre) con gli individui così come sono concepiti da Spinoza, individui che non conservano *dentro di loro* il principio della propria azione e che dipendono necessariamente da altri individui con i quali sono in relazioni che sono, per ciascuno di essi, costitutive⁴².

Ad una precisa demarcazione tra la problematica spinoziana del transindividuale ed il modello individualistico proposto da Adam Smith è dedicato il saggio di Warren Montag. Mossa preliminare ad una precisa demarcazione del modello spinoziano è quella di smascherare il pregiudizio secondo cui Smith fonderebbe la socievolezza umana sul sentimento di «simpatia». In realtà,

l'apertura della *Theory of Moral Sentiments*, Parte I, Capitolo 1, è costituita da un doppio movimento che conserva l'idea di «simpatia», o forse semplicemente la parola, solo nella misura in cui la svuota di ogni contenuto o significato che eccederebbe il confine che delimita l'individuo⁴³.

L'operazione messa in atto da Smith consiste nel tradurre la simpatia, fenomeno di trasmissione e comunicazione di affetti da un individuo ad un altro, quindi fenomeno intrinsecamente transindividuale, in termini intraindividuali: in questo senso la simpatia non solo non dipende dagli altri, ma, a rigor di termini, non ne richiede nemmeno l'esistenza. Partendo dal presupposto che gli altri ci sono del tutto inaccessibili, Smith pensa la simpatia come proiezione immaginativa della nostra interiorità su quella altrui, proiezione che non implica in alcun modo un contatto reale con l'interiorità dell'altro:

Le passioni che «in alcune occasioni possono sembrare trasfuse da un uomo a un altro istantaneamente, e prima di qualsiasi conoscenza di ciò che le ha suscitate nella persona principalmente interessata», non possono, in realtà, mai passare dall'uno all'altro e nemmeno oltrepassare il limite della persona stessa.

⁴² Ivi, p. 105.

⁴³ W. Montag, «Combinazioni tumultuose». *Transindividualità in Adam Smith e Spinoza*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 108.

Proprio a partire dalla precisa determinazione del modello smithiano della simpatia come fondamento della socialità Montag si mette in condizione di impedire la sua proiezione a ritroso sulla *affectuum imitatio* spinoziana, leggendo cioè la proposizione 27 della terza parte dell'*Etica* secondo il modello di individui originariamente dissociati che rimangono dissociati anche nella loro imitazione degli affetti degli altri. In questo senso, come scrive Montag in un saggio dedicato al concetto spinoziano di *multitudo*,

L'imitazione degli affetti non sarebbe altro che un atto di proiezione che richiede solo che io immagini che l'altro senta piacere o dolore affinché io imiti ciò che immagino sia il sentimento altrui. Questa è precisamente la definizione di simpatia data da Adam Smith nella prima parte della *Teoria dei sentimenti morali*, al capitolo I. Per Smith non vi è attraversamento del confine che separa me dagli altri; io non posso mai sapere cosa prova un altro uomo o se prova qualcosa. La simpatia rimane interna a ciò che Smith chiama lo «spettatore»: costui immagina ciò che egli stesso proverebbe o ha provato in circostanze simili all'altro. La simpatia per Smith non richiede, a rigore, nemmeno l'esistenza dell'altro. È possibile per me provare pietà per il morto, dato che non vi è comunicazione o trasferimento di sentimento o affetto attraverso l'infinita distanza che mi separa dagli altri, ma solamente una proiezione di me stesso⁴⁴.

L'*imitatio affectum* invece non è la proiezione immaginativa del sé sull'altro, precisamente perché l'immaginazione spinoziana non è un atto della volontà, né qualcosa di circoscrivibile entro i confini della persona. Come scrive Montag nello stesso saggio,

L'immaginazione, che in certo modo media tra l'interno e l'esterno, tra sé e l'altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito ad una imitazione immediata che non è tanto una duplicazione dell'affetto di una persona nell'altra, quanto [...] una perpetuazione o persistenza di affetto senza la mediazione della persona. L'affetto non risulta pertanto contenuto in me o negli altri, ma tra noi⁴⁵.

Proprio la teoria spinoziana dell'imitazione degli affetti è il punto di partenza del saggio di Frédéric Lordon, che propone un'analisi del funzionamento delle istituzioni attraverso una euristica della crisi da una prospettiva regolazionista: si tratta in altre parole di «cogliere in modo paradossale i meccanismi dell'ordine attraverso i momenti privilegiati della sua decomposizione». In questa prospettiva il *Trattato politico* è utilizzato non solo come un'opera esclusivamente politica, ma come la matrice a partire da cui è possibile formulare una teoria generale delle istituzioni. Intesa in questo senso ampio la potenza della moltitudine diviene il principio di esplicazione delle istituzioni tanto nei loro periodi di funzionamento normale quanto nei periodi di crisi. Lordon precisa

⁴⁴ W. Montag, «Chi ha paura della moltitudine?», in *Quaderni materialisti*, 2, 2003, p. 76.

⁴⁵ Ivi, p. 77.

che il ricorso alla teoria della *imitatio affectuum* non deve essere pensata in termini di genesi storica reale, ma piuttosto come un esperimento capace di isolare nel laboratorio mentale dello scienziato sociale i meccanismi elementari delle istituzioni storicamente esistenti. L'*imitatio* spiega il costituirsi di un affetto comune che ha la caratteristica di produrre comunità: «il corpo sociale – scrive – produce comunità quando si autoaffetta di un affetto comune»⁴⁶. Si tratta, in altre parole, della produzione immanente di un effetto di trascendenza, situazione in cui le potenze degli individui si compongono in una potenza che si eleva al di sopra di loro e ricade su di essi in forma di affetto comune. Quando questa potenza, che proviene dagli uomini, si concentra su un intermediario, prima di ricadere su di essi, si genera il potere: «il potere è la cattura, attraverso un intermediario, uomo o istituzione, della potenza della moltitudine»⁴⁷. Da ciò si trae la tesi fondamentale che nasce dall'applicazione del modello spinozista alle scienze sociali: l'istituzione funziona perché essa si è trovata ad essere investita dell'affetto comune della moltitudine e per conseguenza l'imperio dell'istituzione, cioè il comando ed il controllo esercitato dall'istituzione, deriva dalla moltitudine stessa. L'istituzione dunque permane sovrana proprio in virtù dell'affetto comune dell'*obsequium*, «letteralmente parlando, l'inclinazione a seguire [...] le direttive di condotta della norma»⁴⁸. Questo affetto non è solo all'origine dell'istituzione, ma di fatto produce l'istituzione ad ogni istante:

Potremmo essere quasi tentati di dire che l'istituzione non ha alcun momento di inerzia, nel senso particolare in cui il suo destino si gioca sempre in una contemporaneità assoluta. Se in effetti ad un istante dato l'affetto istituzionale cade al di sotto della soglia critica, allora costitutivamente, ne segue che il bilancio affettivo netto determini ora gli individui a muoversi al di fuori di questi rapporti specifici⁴⁹.

Il ricorso al modello teologico della creazione continuata e alla finzione scenica della contemporaneità assoluta, permette a Lordon, dentro il laboratorio mentale dello scienziato sociale, di immergere la realtà dell'istituzione nella contingenza dei rapporti di forza: il cadere dell'affetto istituzionale al di sotto della soglia critica è ciò che viene icasticamente definito «sindrome Potëmkin», con riferimento alla scena dell'ammutinamento dei marinai russi nel celebre film di Ejzenštejn. Quando l'*indignatio* ha la meglio sull'*obsequium* l'istituzione entra in crisi per l'incapacità di convogliare la potenza della moltitudine secondo i canoni precedenti:

l'unione dei sudditi nell'indignazione segna la formazione di un affetto comune concorrente all'affetto comune istituzionale – la nascita di un affetto comune sedizioso. Si forma dunque una concentrazione di potenza istituzionale in cui, per dirla in modo diverso, una parte della potenza della moltitudine che sosteneva l'istituzione si ritira per ritorcersi contro di lei⁵⁰.

⁴⁶ F. Lordon, *L'imperio delle istituzioni*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 130.

⁴⁷ Ivi, p. 132.

⁴⁸ Ivi, p. 138.

⁴⁹ Ivi, p. 139.

⁵⁰ Ivi, p. 144.

Etienne Balibar ritorna nel suo saggio ad una interpretazione della VI tesi su Feuerbach di Marx, con una analisi ravvicinata di terminologia e stile, della complessità del suo tessuto di rinvii alla tradizione, ma anche della sua discontinuità rispetto ad essa.

Come è noto la tesi marxiana recita: «[...] l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»⁵¹.

Balibar lascia emergere da un'analisi dei termini fondamentali delle due proposizioni (*Wesen, Abstraktum, innohnen, Wirklichkeit, ensemble, gesellschaftlich Verhältnis*) la straordinaria portata teorica della tesi marxiana (e l'*enjeux* delle piccole ma sintomatiche correzioni introdotte da Engels), il suo debito fondamentale rispetto ad Hegel nell'uso della coppia oppositiva astrazione-realtà, ed allo stesso tempo la presa di distanza contenuta nell'uso di un *Fremdwort*, la parola francese *ensemble*. Se infatti nella coppia oppositiva astrazione-realtà è possibile cogliere la ripetizione di una mossa hegeliana, quella con cui nella *Fenomenologia dello spirito* il *Geist* viene innalzato a realtà effettuale di ogni figura individuale e di conseguenza viene affermata l'astrattezza di ogni considerazione dell'individuo isolato al di fuori di una dinamica intersoggettiva, istituzionale, storica, nell'uso della parola francese *ensemble* vi è una netta presa di distanza da Hegel:

Ensemble – scrive Balibar – ha senso se lo vediamo come un'alternativa a nozioni speculative, che sono centrali nella dialettica hegeliana (ma anche nel discorso «sociologico» emergente, con la sua ossessione di «organicità»), come *das Ganze, die Ganzheit* (o *Totalität*), o *die gesamten (gesellschaftlichen) Verhältnisse* cioè il tutto, la totalità (organica delle relazioni sociali). Ciò che Marx sta qui evitando con cura è una categoria che indichi *completezza*, proprio nel momento in cui sembra seguire esattamente il movimento hegeliano che privilegia la «concreta universalità» contro la «astrazione» (dato che il *concreto* e il *completo* in Hegel sono sinonimi). Dunque si sta *allontanando da* Hegel nel momento in cui gli si *avvicina di più*. Per mettere la cosa in modo più provocatorio, è come se Marx stesse capovolgendo la scelta hegeliana per il «buon (o reale) infinito» (che significa un infinito che è integrato nella forma di una totalità) in favore del «cattivo infinito» (un infinito che è solo «indefinito», identico con una mera addizione o successione di termini, che rimane aperto)⁵².

L'uso del termine *ensemble* ha dunque in prima istanza un effetto negativo di de-totalizzazione; tuttavia contiene in sé anche delle connotazioni positive: in primo luogo, l'orizzontalità delle relazioni, ossia il divieto di individuare una relazione come più essenziale di altre; in secondo luogo, l'indefinitezza o serialità, cioè il pensare le relazioni come una rete aperta, senza chiusura né storica né concettuale; infine, in terzo luogo, la molteplicità e l'eterogeneità, ossia la tesi secondo cui le relazioni che costituiscono l'umano sarebbero un *multiversum*. Dunque, conclude Balibar:

⁵¹ [Marx über Feuerbach], in Marx/Engels *Gesamtausgabe*, erste Abteilung, Band 5, hrsg. von V. Adoratskij, Verlag Detlev Auvermann, Glashütten im Taunus 1970, p. 534.

⁵² E. Balibar, *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 165 (cfr. nel corrente numero di «Nóema», sezione «Materiali», p. 50).

Scrivere che «nella sua realtà (*Wirklichkeit*) l'essere/essenza umana (*Wesen*) non è un'astrazione che *abita* l'individuo singolo/singolare/isolato, ma l'*ensemble* (aperto, indeterminato) delle relazioni sociali» è un atto performativo che simultaneamente trasforma il significato di tutti i termini chiave che usa. Nella misura in cui il termine 'essenza' viene applicato in un modo «materialista» al problema antropologico acquista anche un paradossale significato (anti)ontologico per mezzo di cui i suoi effetti riconosciuti sono capovolti: invece di «unificare» e «totalizzare» una molteplicità di attributi, apre ora una indefinita gamma di metamorfosi (o trasformazioni) nella misura in cui gli individui sono essenzialmente «modi» (come direbbe Spinoza) delle relazioni sociali che essi producono attivamente, o attraverso cui interagiscono collettivamente con altri e con le «condizioni» naturali. Questa critica rivela che può esservi una singola alternativa alle apparentemente antitetiche nozioni di individualità e soggettività ereditate dalla metafisica Occidentale – una alternativa che, per quanto provvisoria, evita di creare una nuova figura dell'«essere supremo»⁵³.

Le potenzialità della VI tesi vengono ridotte dalla concezione materialistica della storia, nella misura in cui il lavoro viene individuato da Marx come la relazione fondamentale costitutiva dell'umano (riduzione che ovviamente non deve essere pensata nei termini di tradimento, ma come prosecuzione, in una congiuntura data, di quella rivoluzione teorica), «al fine di non “aprire” lo “ensemble” delle relazioni sociali nella direzione di una illimitata variazione di modi *eterogenei* di socializzazione (dunque anche modi di soggettivazione), ma di reinstaurare una *quasi-trascendentale* equivalenza del “sociale” (e del “pratico”) con l'attributo *specificamente* (essenzialmente) umano del “lavoro” (e opera)»⁵⁴.

Morfino prende invece in esame il tema del transindividuale in Marx attraverso due letture antitetiche della sua filosofia. Da una parte la lettura di Lucien Goldmann che ha fatto un esplicito uso del termine 'transindividuale' in funzione anti-individualistica, dall'altra l'interpretazione di Louis Althusser nella cui produzione teorica il tema non è presente *apertis verbis*, ma può essere facilmente rintracciato da una parte nella tesi del primato della relazione sugli elementi e dall'altro nel rifiuto dei modelli di causalità meccanica ed espressiva a vantaggio di un modello di causalità strutturale. È significativo a questo riguardo che tanto nell'una quanto nell'altra interpretazione la questione del transindividuale in Marx richieda una precisa definizione della relazione teorica con la posizione di Freud.

Goldmann individua nella VI tesi su Feuerbach il fulcro della definizione marxiana di soggetto transindividuale, proponendo a partire da essa uno strutturalismo genetico che per ogni ricerca nel campo delle scienze umane trova il proprio principio di esplicazione non nella tradizione del soggetto individuale, che da Descartes e Locke giunge sino a Sartre, ma in un soggetto collettivo, che si incarna, nelle opere successive di Marx, nella classe sociale. «Transindividualità» e «intrasoggettività» sono i concetti attraverso cui Gold-

⁵³ Ivi, p. 167 (cfr. nel corrente numero di «Nóema», sezione «Materiali», p. 52).

⁵⁴ Ivi, p. 177 (cfr. nel corrente numero di «Nóema», sezione «Materiali», p. 59).

mann definisce questa sociologia dialettica di contro alla tradizione dell'«intersoggettività»,

concetti strettamente legati che permettono di pensare la struttura reale della coscienza non come un'entità *supra*-individuale, ma come ciò che esiste negli individui presi come parte di un tutto. La coscienza è dunque un fenomeno transindividuale, coscienza di soggetti collettivi, gruppi umani, gruppi sociali specifici [...]. Questi gruppi sociali, [queste] classi sociali, sviluppano delle categorie comuni che costituiscono la strutturazione mentale della coscienza transindividuale del gruppo⁵⁵.

Goldmann ritiene che la caratteristica fondamentale della strutturazione delle categorie mentali di un gruppo sociale sia la tendenza ad una significazione coerente, coerenza che tuttavia non è mai completamente realizzata se non nel capolavoro letterario che riuscirebbe a fornirla su un piano immaginario, rivelandosi così non come la coscienza reale del gruppo sociale, ma piuttosto come la sua coscienza possibile. La psicoanalisi di contro farebbe riferimento come principio esplicativo al soggetto individuale e, più in specifico, a ciò che Freud chiama *libido*. Tuttavia, anche a livello dei concetti fondamentali della psicoanalisi, non è possibile mettere del tutto tra parentesi il soggetto transindividuale poiché, pur ammettendo il carattere puramente individuale dell'*Es*, il Super-io risulta essere l'effetto di un complesso intreccio di strutturazioni storico-sociali. Ciò conduce Goldmann ad affermare che è possibile produrre una conoscenza scientifica del soggetto individuale solo su un piano pulsionale, sul piano dell'*Es*, perché il piano dell'*Io* e del Super Io appartengono invece alla conoscenza scientifica del soggetto transindividuale.

Prendendo in esame alcuni testi inediti di Althusser degli anni Sessanta è possibile far emergere una differente concezione del transindividuale. Accusato da Goldmann di propugnare uno strutturalismo statico in cui genesi, tempo e soggetto sarebbero annichiliti, è possibile rintracciare in Althusser non tanto il semplice annullamento di questi concetti, quanto una critica del legame d'essenza che Goldmann stabilisce tra di essi, critica in cui consisterebbe la specificità del transindividuale althusseriano, articolabile secondo tre luoghi teorici fondamentali: in primo luogo, la critica del concetto di genesi in quanto concetto ideologico che impedisce di pensare l'emergenza del nuovo proiettando sull'origine l'individuo (la struttura) che troviamo alla fine del processo; in secondo luogo, la critica del concetto di tempo storico hegeliano fondato sulla contemporaneità essenziale dell'epoca da cui emerge una teoria della temporalità sociale strutturalmente plurale e non-contemporanea; infine una teoria dei discorsi che mette in luce la complessa articolazione del discorso dell'ideologico e del discorso dell'inconscio, articolazione secondo cui l'interpellazione come soggetti degli individui umani produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio che permette agli individui di assumere la funzione di soggetti ideologici:

Althusser insiste sul fatto che non si deve pensare in termini di genesi, di filiazione dell'inconscio dall'ideologico, ma in termini di articolazione

⁵⁵ V. Morfino, *L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 186.

differenziale. Si tratta: 1) di constatare l'esistenza di un effetto inconscio che costituisce una struttura autonoma, 2) di pensare l'articolazione di questa struttura sulla struttura ideologica, evitando sia sociologismo che psicologismo, i quali ricercano appunto la «genesì»⁵⁶.

Ben lungi dal contrapporre la sfera del soggetto individuale a quella del soggetto collettivo Althusser costruisce nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi* una teoria del transindividuale pensato precisamente come trama di relazioni costitutive tanto del soggetto individuale quanto di quello collettivo, o meglio dell'effetto di soggettività che risulta dall'articolazioni dei differenti livelli del discorso.

Prendendo avvio sempre da Marx, ma esplorando un altro percorso della sua tradizione interpretativa, quello che conduce dall'operaismo italiano alle riflessioni di Virno sul transindividuale, Jason Read propone di fissare l'attenzione sulla questione della «produzione della soggettività», scansando preliminarmente il pregiudizio secondo cui parlare di soggettivazione significherebbe affermare che «tutto è effetto di potere e che l'agire e l'azione non possono esistere». In realtà,

solo esaminando il modo in cui la soggettivazione è prodotta possiamo comprendere come essa potrebbe essere prodotta altrimenti, trasformando se stessi, invertendo una condizione passiva in un processo attivo. La connessione tra produzione e politica che sostiene il progetto marxista resta sempre valida, ma la produzione necessita di essere compresa nel senso più ampio, non solo in quanto lavoro, in quanto fatica spesa nella fabbrica, ma come miriade di modi in cui le azioni, le abitudini, e il linguaggio producono effetti, compresi gli effetti sulla soggettività, sui modi di percepire, comprendere e rapportarsi al mondo⁵⁷.

Read propone di pensare la produzione di soggettività in primo luogo lungo i due assi che essa taglia trasversalmente, l'asse base/sovrastruttura e quello struttura/soggetto. In questo senso è proposta una lettura dell'opera marxiana attraverso «l'intersezione di un modo di produzione e di un modo di assoggettamento»⁵⁸, lettura che «trova un supporto testuale nei molteplici luoghi in cui Marx fa riferimento alla preistoria del capitalismo, al crollo del feudalesimo e ai modi precedenti di produzione»⁵⁹, dato che «non è sufficiente per il capitalismo costituirsi economicamente, sfruttare i flussi di ricchezza e di lavoro, ma deve costituirsi anche soggettivamente, sviluppare i desideri e gli *habitus* necessari per la sua auto-perpetuazione»⁶⁰. Dunque la produzione di soggettività è allo stesso tempo produzione di cose e costituzione di idee e desideri, non mero assoggettamento alla struttura economica, ma produzione di effetti che possono porsi anche in un rapporto antagonistico rispetto alle sue istanze:

⁵⁶ Ivi, p. 201.

⁵⁷ J. Read, *La produzione della soggettività. Dal transindividuale al comune*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 208.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

Il soggetto è in un certo senso un effetto della struttura, ma non è mai *solo* un effetto della struttura. Questo può essere correlato alla logica dell'antagonismo nel *Capitale* di Marx, dalla discussione del processo lavorativo fino alla lotta sull'orario giornaliero di lavoro: ad ogni passo i soggetti che il capitale produce, tramite addestramento, educazione e *habitus*, producono un surplus di soggettività, di desideri e bisogni, in lotta contro il sito stesso della loro costituzione⁶¹.

Read mostra come in questa prospettiva siano intrinsecamente intrecciati due problemi apparentemente distinti, quello di un'ontologia sociale e quello politico, «uniti dalla difficoltà di immaginare forme differenti di collettività, un compito che richiede la creazione di nuovi modi di pensiero e la distruzione di un'ontologia individualistica»⁶²:

Muovere dalla produzione di soggettività significa che il soggetto, l'individuo, dev'esser visto come prodotto, come un effetto, e che quindi esso non può avere il privilegio della datità, della base irriducibile dell'ontologia, dell'epistemologia e della politica. Inoltre, tener fermo ad entrambi i sensi del genitivo, cioè alla simultanea non-identità del modo in cui la soggettività è produttiva e prodotta, significa che il soggetto può essere visto non solo come un semplice effetto della società. Così, le due vie alla comprensione della relazione tra l'individuo e la società, iniziare dagli individui come un dato e comprendendo la società come null'altro che la somma totale degli individui, o invece iniziare dalla società e vedere gli individui come semplici effetti di una struttura più ampia, sono esclusi dall'inizio. [...] Così, il problema politico e il problema ontologico si rivelano, se non identici, almeno assai simili; in ciascun caso si tratta di pensare al di là dell'opposizione tra individuo e società, di spostarsi al di là di questi punti di partenza per cogliere il nesso produttivo da cui gli individui come le collettività emergono⁶³.

Il pensiero di Marx tenta di rompere tanto con l'opzione olistica quanto con quella individualistica: «nucleo della critica dell'economia politica di Marx – secondo Read – dai primi testi sull'alienazione fino al *Capitale*, è l'idea che il capitale non sfrutta solo gli individui, ma le stesse condizioni collettive della soggettività, a cui Marx si riferisce con il termine 'essenza generica' (*Gattungswesen*)»⁶⁴. Questa essenza generica era considerata da Marx come fondamentalmente costituita dal lavoro. Ora, il lavoro, inteso come produzione materiale, ha una natura transindividuale:

Il lavoro è inevitabilmente collettivo, in parte perché ingloba le basi biologiche della soggettività; esso è correlato alla nostra condizione comune di necessità biologica. Il lavoro non è solo una costante antropologica che definisce la relazione metabolica dell'uomo con la natura: esso comporta abilità, strumenti e conoscenze, tutti prodotti dalla storia e dalle relazioni sociali. Il lavoro è l'inevitabile relazione dell'umanità

⁶¹ Ivi, p. 209.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 210.

con la natura, e la costituzione di una seconda natura inorganica. Il lavoro è costituito da, e costituisce, *habitus*, pratiche e schemi operativi che attraversano gli individui, creando una relazione sociale ed un patrimonio condiviso di conoscenze. Il lavoro non è solo una condizione passivamente condivisa, quella del bisogno, ma ci pone attivamente in una relazione di reciprocità: lavorare è sempre lavorare in relazione ad altri. Le affermazioni più chiare di Marx a proposito dello sfruttamento capitalistico delle condizioni collettive della soggettività si trovano nel capitolo del *Capitale* dedicato alla cooperazione. Come Marx osserva, quando un gran numero di persone sono riunite in un luogo come un'officina, la somma totale della loro attività produttiva eccede quella dei lavori singoli dello stesso numero di individui, ma isolati. [...] Lo sfruttamento non riguarda l'individuo, l'alienazione di ciò che è unico e proprio all'individuo, ma piuttosto ciò che è im-proprio all'individuo, e che esiste solo in relazione⁶⁵.

Tuttavia, benché Marx collochi al centro del *Capitale* lo sfruttamento delle condizioni collettive del lavoro, secondo Read non analizza queste teoricamente. In questo senso è di grande importanza il prolungamento della teoria marxiana presente nella teoria del transindividuale proposta da Virno usando Simondon, in cui è posto l'accento sul fatto che sensazione, linguaggio e relazioni produttive⁶⁶ non sono proprietà del singolo individuo, ma devono essere pensati come elementi preindividuali, come precondizioni della soggettività, che tuttavia non si esauriscono mai una volta per tutte nei soggetti, ma costituiscono una trama transindividuale metastabile (cioè un sistema di relazioni in continua trasformazione). Data questa articolazione di preindividuale e transindividuale proposta da Virno, Read definisce la sussunzione reale come «uno sfruttamento accresciuto del transindividuale e una mercificazione del preindividuale»⁶⁷:

La sussunzione reale della soggettività al capitale è articolata da due differenti produzioni di soggettività, ciascuna definita da settori economici differenti: in termini di produzione, c'è un movimento di allontanamento dal lavoro come impresa solitaria, dal lavoro dell'artigiano il cui sforzo individuale organizza il processo di lavoro, e di avvicinamento ad un lavoro che impegna la conoscenza e il desiderio dell'umanità in generale, mentre, simultaneamente, dal lato del consumo, si assiste ad una riduzione del mondo intero a ciò che può essere posseduto, goduto nel *comfort* della vita privata – una privatizzazione massiccia del desiderio. [...] Questa divisione tra produzione e consumo definisce in una certa misura il paradosso dell'esistenza sociale sotto il regime capitalistico contemporaneo: mai gli esseri umani sono stati più sociali nella loro esistenza, né più individualizzati, privatizzati, nel modo di comprendere attivamente la loro esistenza. Da un lato, la più semplice delle azioni, dal cucinare un pasto allo scrivere un saggio, impegna il lavoro di individui distribuiti su tutto il globo terrestre, materializzato in merci, *habi-*

⁶⁵ Ivi, p. 211.

⁶⁶ Cfr. P. Virno, Postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 231-241.

⁶⁷ J. Read, *La produzione della soggettività*, cit., p. 216.

tus e macchine; mentre, dall'altro lato, c'è una tendenza a trasformare ogni cosa, ogni relazione sociale, in qualcosa che può essere scambiato come merce⁶⁸.

Dato questo quadro di analisi della contemporaneità, Read propone una politica della produzione della soggettività capace di far emergere il comune:

La politica tocca direttamente le condizioni preindividuali e transindividuali della soggettività, essa riguarda la distribuzione, presentazione e articolazione di queste. Tali condizioni costituiscono ciò che chiameremo il *comune* [*the commons*]. [...] Il compito politico presente deve essere in qualche modo legato all'attualizzazione o alla manifestazione del comune. Il problema è come fare del comune, cioè delle condizioni transindividuali e preindividuali della soggettività, qualcosa d'altro che non lo sfondo incoativo dell'esperienza, qualcosa che possiamo afferrare attivamente, in modo che i soggetti possano trasformare le proprie condizioni invece di esserne semplicemente costituiti. Per plagiare Hegel, è necessario pensare il transindividuale come soggetto piuttosto che come sostanza. Si tratta di portare lo sfondo, la pluralità che sostiene il linguaggio, la sensazione e la conoscenza in primo piano: trasformando una condizione passiva in una produzione attuale⁶⁹.

Questa teoria del divenir soggetto della sostanza passa per la lettura operistica del celebre *Frammento sulle macchine* marxiano al cui centro sta il concetto di *general intellect*. Che sia possibile una tale politicizzazione del transindividuale in termini di comune, è la scommessa teorica proposta da Read.

4. Dalla biologia alle scienze umane

Una seconda sezione del libro è dedicata alla questione del transindividuale nelle scienze biologiche e umane. In particolare in queste ultime il tema emerge come un sintomo dell'insufficienza e delle aporie prodotte dal modello dell'intersoggettività in esse dominante. Il primo saggio, quello di Andrea Cavazzini, riprende la questione dell'individuazione e del transindividuale nella biologia contemporanea con un approccio che allo stesso tempo ci fornisce la profondità del campo storico e una presa di posizione nel dibattito contemporaneo. Cavazzini mostra come il concetto di transindividuale, che emerge nelle scienze biologiche a partire dalla problematizzazione dell'individuazione, dipenda da un'ineliminabile problematicità del concetto di individuo:

Quali sono infatti gli individui con cui ha a che fare la biologia? I suoi elementi primi, i suoi «atomi» costituenti? Come è noto, ne sono stati proposti diversi – per citarne solo tre: specie, organismi, geni –, nessuno dei quali si è poi rivelato così «elementare»; anzi, tutte le entità proposte per occupare questo ruolo si sono scoperte poi caratterizzate da una coerenza interna quantomeno problematica, risultato di combinazioni aleatorie, processi di formazione dall'andamento contingente – o

⁶⁸ Ivi, p. 218.

⁶⁹ *Ibidem*.

più semplicemente ci si è accorti che né la struttura né la funzione delle entità in questione erano compiutamente individuabili e determinabili senza ricorrere ad un contesto più ampio, a relazioni e processi più globali⁷⁰.

A partire dal Darwin dell'*Origine delle specie* l'individuo come costituente ultimo della realtà dotato di un'essenza specifica si rivela essere una mera variazione selezionata da una complessa rete di relazioni, o «un prodotto [di cui] si impegna a disseppellire il dispositivo nascosto di produzione»⁷¹. Il sistema delle forme, sia esso pensato in chiave aristotelica o linneana, prevede un concetto di ordine che Darwin scioglie nel temporaneo bilanciarsi delle forze, in una trama di rapporti complessi, non riconducibili ad una legge di natura trascendente o immanente sotto la cui tutela l'individuo agisce e si riproduce senza variazioni. Si tratta di una trama complessa di bilanciamenti di cui l'individuo è parte e che può venir meno con il variare di uno qualsiasi dei fattori che entrano a costituire questa struttura complessa:

[...] Nel corso del tempo – scrive Darwin – le forze finiscono col bilanciarsi così perfettamente che il volto della natura si mantiene inalterato per lunghi periodi, benché sia indubitabile che la causa più insignificante potrebbe assicurare la vittoria di un essere organizzato su di un altro. La nostra ignoranza, però, è così profonda, e così grande è la nostra presunzione che ci meravigliamo quando sentiamo parlare della estinzione di una specie e, non ravvisandone le cause, pensiamo a cataclismi distruttori del mondo e inventiamo leggi sulla durata delle forme viventi⁷².

L'ordine naturale, nella sua necessità (il suo perpetrarsi) e nella sua contingenza (i cataclismi distruttori delle specie), non è che un'immaginaria semplificazione di una complessità che ci sfugge, ulteriore metamorfosi della volontà di Dio come *asylum ignorantiae*.

Ma, se la specie o il tipo non possono essere considerati come costituenti ultimi della realtà, nemmeno l'organismo, le cellule o i geni possono essere individuati come atomi originari. L'organismo infatti si rivela essere un processo di unificazione, esso

[...] si individua tramite [un] lavoro di unificazione operato dall'ambiente interno, [ma] la sua individuazione è anche – e simultaneamente – dipendente dal modo in cui tale ambiente reagisce alle fluttuazioni dell'ambiente esterno⁷³.

Più che una totalità autoregolantesi, l'organismo è dunque «un lavoro indefinito di traduzioni e aggiustamenti tra componenti, processi, azioni, stimo-

⁷⁰ A. Cavazzini, *Cellule, organismi, comunità. Il transindividuale nelle scienze della vita contemporanee*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 231.

⁷¹ Ivi, p. 232.

⁷² Ch. Darwin, *The origin of species by means of natural selection*, in *The Works of Charles Darwin*, vol. 16, William Pickering, London 1988, p. 59, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 141.

⁷³ A. Cavazzini, *Cellule, organismi, comunità*, cit., p. 236.

li, all'interno dell'organismo e tra esso e il suo esterno»⁷⁴, ragion per cui «il risultato non può mai essere un vero rispecchiamento della coerenza del mondo nell'unità dell'organismo»⁷⁵.

Per quanto riguarda la cellula, Cavazzini mostra come il tentativo di pensarla in termini di individuo ultimo e non come processo di individuazione faccia problema tanto nel modello ultradarwiniano di Kupiec e Sonigo, quanto in quello semiologico di Ameisen:

se infatti la nozione di segnale rimanda ad un codice convenzionale stabilito tra parlanti preesistenti alla loro interazione comunicativa, secondo un modello classico di comunicazione intersoggettiva (e *non* transindividuale), la nozione di *risorsa*, e ancor più quella di *competizione*, rinviano ad un modello smithiano in cui di nuovo gli elementi entrano in contatto solo successivamente alla loro costituzione⁷⁶.

Infine, il gene lungi dal potere essere considerato un atomo di vivente che contiene *ab origine* i codici di sviluppo dell'individuo, si rivela strettamente dipendente dalle relazioni tra la sequenza di DNA e il suo contesto:

Ciò significa che *da nessuna parte possiamo trovare un programma completo che specifichi la totalità delle proprie condizioni d'esecuzione prima ed indipendentemente dal contesto fattuale di tali condizioni* – non vi sono individui che precedono il processo individuante⁷⁷.

Proprio in contrapposizione ad un determinismo genetico che pretenderebbe di dedurre l'individuo dal suo corredo genetico Lewontin ha scritto:

Esiste, e già da molto tempo, un'ampia serie di prove a dimostrazione del fatto che l'ontogenesi di un organismo è la conseguenza di un'interazione unica tra i geni di cui è portatore, la sequenza unica di ambienti esterni con cui entra in contatto nella sua vita e le interazioni molecolari casuali all'interno delle singole cellule⁷⁸.

Il processo di individuazione non può dunque essere pensato né come una *lex seriei* lineare né sul modello del carattere intellegibile (per cui l'ambiente favorirebbe o meno il manifestarsi di determinate caratteristiche), ma precisamente come un intreccio di relazioni complesso di ambienti interni ed esterni, senza che alcuna essenza o forma possa in alcun modo guidare il divenire da un punto privilegiato (sia esso immanente o trascendente).

L'impossibilità di trovare in ognuno dei livelli considerati un elemento costitutivo che precede la relazione mette in luce la complementarità dei concetti di individuazione e di transindividuale. Nessun elemento atomico di vita è pensabile prima della relazione, sono posti cioè fuori gioco tutti quei tentativi di definire solo sul piano biologico la specificità umana:

⁷⁴ Ivi, p. 238.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, p. 241.

⁷⁷ Ivi, p. 246.

⁷⁸ R.C. Lewontin, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in biologia*, trad. it. di B. Tortorella, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 14.

l'ominazione dipende da rapporti conflittuali e aleatori in cui il ruolo strutturale dell'impensato, del rimosso, del fantasmatico rendono impossibile che l'Uomo diventi la cartina di tornasole, il perno di una totalizzazione in cui tutti i prodotti del grande processo dell'individuazione sarebbero disposti armoniosamente ed il processo giungerebbe a pensare se stesso. Dopotutto, ad ogni livello di analisi abbiamo incontrato la tendenza a trovare un dispositivo per cui la vita potesse riflettersi in se stessa, totalizzare il proprio divenire come il Concetto hegeliano ritrova la propria unità autodifferenziandosi nell'esteriorità provvisoria delle proprie differenziazioni: una tale funzione è stata via via attribuita all'armonia della Catena degli Esseri, alla *struggle for life* degli organismi, all'omeostasi, ai geni, allo spirito umano. In tutti questi dispositivi si cerca di trovare un punto di inversione da cui la natura vivente possa reinteriorizzare e autoriferire il movimento e la legge con cui essa produce le proprie determinazioni – e trovare quindi una pienezza della Vita da cui essa potrebbe a sua volta ridivenire Norma e Fondamento dell'esistenza umana. Ma questo punto di autoriflessione, in cui la Natura diverrebbe Concetto, non si trova da nessuna parte – il movimento dell'individuazione si muove secondo un ritmo certo regolato e intelligibile, ma in cui l'esteriorizzazione, che muove dal transindividuale verso la pluralità degli «individui», non fa mai ritorno dalla contingenza e dalla dispersione in una serie inorganica di condizioni fattuali⁷⁹.

Il tema dell'ominazione sul piano ontogenetico è affrontato dal saggio di Felice Cimatti: in un percorso che da Marx conduce a Vygotskij, il transindividuale è pensato qui nella prospettiva di una psicologia evolutiva fondata su un materialismo delle relazioni. L'evoluzione psichica dell'individuo non solo non è pensabile al di fuori del contesto sociale, ma ha luogo come un vero e proprio «trapianto dell'esterno nell'interno», secondo una formula di Vygotskij. Sulla linea Marx-Vygotskij troviamo dunque un materialismo delle relazioni che si oppone tanto al cognitivismo quanto al comportamentismo.

È infatti l'*individualismo* cognitivo il marchio di fabbrica del cognitivismo, e paradossalmente anche del suo antagonista, il comportamentismo (per il cognitivismo la mente è piena, per il comportamentista la mente è vuota: sono le due alternative possibili se si presume che la mente sia un'entità individuale): la mente umana è originariamente una entità autonoma e indipendente⁸⁰.

Non si tratta però semplicemente di sottolineare l'importanza delle relazioni, quanto piuttosto di mettere il concetto di relazione al centro dello studio della mente umana, come ha fatto Vygotskij per il quale si «tratta di partire dalla relazione fra l'individuo e la società, e ricostruire il percorso ontogenetico attraverso il quale si forma l'individuo, cioè il suo processo di *individuazione*». La specificità della posizione di Vygotskij consiste nel considerare ogni funzione

⁷⁹ A. Cavazzini, *Cellule, organismi, comunità*, cit., p. 251.

⁸⁰ F. Cimatti, «L'individuo è l'essere sociale». *Marx e Vygotskij*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 257.

psichica superiore come un rapporto sociale. Ogni funzione, prima di divenire interna e psichica, è stata infatti esterna e sociale:

Così, invece di immaginare una inaccessibile vita interiore e originaria, [Vygotskij] considera le attività mentali interne come l'uso per sé di prassi un tempo pubbliche. Lo schema generale del processo di individuazione, per Vygotskij, è quindi del tutto diverso sia da quello delle scienze cognitive che da quello del suo antagonista, il comportamentismo. Per quest'ultimo la mente umana è originariamente vuota, e viene riempita dagli stimoli esterni. Qui c'è solo l'esterno, e l'interno non è che un sottoprodotto dell'esterno. La principale conseguenza teorica di questo approccio è che per il comportamentismo l'esistenza della mente individuale è del tutto inspiegabile (se non nel senso impoverito e vuoto di riflesso interno di uno stimolo esterno). Al contrario, per le scienze cognitive, la mente è piena di contenuti e abilità innate, che poi vengono in parte trasmessi all'esterno, ad esempio mediante la comunicazione linguistica. Qui il problema, teoricamente insolubile (perché è una conseguenza necessaria del pregiudizio individualistico di questo approccio), è invece l'esistenza delle altre menti: della mia sono certo, ma di quella altrui no, perché non posso entrare nella *loro* mente. Vygotskij rifiuta entrambe queste alternative: all'inizio c'è la relazione sociale, il rapporto fra esseri umani, ed in particolare c'è un piccolo della specie *Homo sapiens* che comincia il suo percorso di individuazione. All'inizio sono gli adulti, cioè appunto delle relazioni sociali incarnate, che si prendono cura di lui, lo accudiscono, gli parlano, gli insegnano – dapprima in modo implicito poi anche in modo esplicito – come agire, come muovere il corpo, come provare emozioni. Poi, lentamente, il piccolo della specie umana comincia ad usare su di e per sé quello che gli altri, prima, avevano fatto con lui⁸¹.

Come dice Vygotskij, ogni funzione nel corso dello sviluppo del bambino fa la sua apparizione due volte, su due piani diversi: la prima volta sul piano sociale come categoria interpsichica, poi sul piano psicologico come categoria intrapsichica. Dal transindividuale emerge dunque l'individuo: *vrashvanie* è il neologismo che Vygotskij forgia per definire questo movimento, termine che è stato tradotto con «interiorizzazione» o «internalizzazione» ma che indica in realtà una sorta di «crescita» o di «trasformazione» di qualcosa che dall'esterno diventa interno, e sottolinea al tempo stesso il carattere di sviluppo dinamico di questo processo. Per esempio, nel tentativo del bambino di prendere un oggetto, è la madre che vede l'intenzione dell'indicare, interiorizzando nel bambino stesso il gesto dell'indicare. Ma il prototipo di tutte le interiorizzazioni è quello in cui «la lingua del proprio ambiente sociale diventa il principale sostegno cognitivo del pensiero individuale».

L'originalità di Vygotskij rispetto al panorama della discussione dei rapporti tra pensiero e linguaggio consiste nel pensare questi secondo due distinte linee evolutive che si incontrano in quell'intreccio che Vygotskij chiama 'pensiero verbale':

⁸¹ Ivi, p. 263.

Il «pensiero verbale», infatti, più che un modo di comunicare è un modo *nuovo* di organizzare l'esperienza, interna ed esterna [...]. [È] allo stesso tempo un modo di stabilire relazioni linguistiche con i propri simili ma anche se non soprattutto un modo di organizzare il proprio pensiero. La tappa intermedia dello sviluppo di questa particolare forma di azione linguistica è il cosiddetto «linguaggio egocentrico», che il bambino usa parlando ad alta voce in assenza di interlocutori: qui il parlare non ha uno scopo comunicativo, appunto perché non si parla a nessuno, bensì è la prima forma di auto-organizzazione del proprio comportamento da parte del bambino. Fino a quel momento erano stati gli adulti a guidare le sue azioni, ora che gli adulti non ci sono il bambino comincia ad usare le forme linguistiche che ha ascoltato da loro per imparare a controllarsi anche da solo [...]. L'esito finale di questo processo di sviluppo è il «linguaggio interno», cioè appunto il «pensiero verbale», il pensiero che fa tutt'uno con le parole di una lingua e che non richiede più di essere espressamente articolato: qui «il pensiero non si esprime nella parola, ma si realizza nella parola»⁸².

La questione del rapporto di pensiero e linguaggio è ripresa dal saggio di Patrice Maniglier. Egli sostiene in via preliminare la tesi secondo cui il linguaggio concerne la filosofia della mente per ragioni che non riguardano né la sua dimensione semantica, né la sua dimensione sintattica:

I veri misteri filosofici a cui il linguaggio ci confronta non risiedono tanto [...] [nella] proprietà [...] di rinviare a qualcos'altro[...]. Ma non risiedono nemmeno nel fatto che esso si presenta come un fenomeno di tipo calcolatorio, sottomesso a regole formali, indipendenti da ogni contenuto [...]. I veri misteri del linguaggio risiedono in una dimensione il cui carattere problematico è meno immediatamente evidente, e cioè la sua dimensione fonologica, cioè ai problemi specifici posti dalla *percezione* del linguaggio. Vorrei in effetti cercar di difendere questa tesi paradossale: che il linguaggio sia tanto più spirituale laddove appare più materiale, cioè nella percezione stessa dei segni linguistici⁸³.

Ciò che Maniglier formula è una teoria della transindividualità della percezione nei termini di una «percezione prodotta in comune» o come una «percezione emergente dalla percezione reciproca»:

In luogo di una concezione del linguaggio come calcolo mentale su rappresentazioni che permettono di spostarsi pendolarmente tra stimoli sonori e rappresentazioni concettuali, sembra che si sia giunti ad una concezione del linguaggio come attività di percezione. Conoscere una lingua non significa poter ridurre una *performance* verbale ad un insieme di possibili teoremi di un sistema formale, ma significa esser in grado di percepire una forma complessa, esser sensibili ad una variazione globale dell'ambiente [*environnemen*]. Dati che siano degli stimoli, la questione

⁸² Ivi, p. 267.

⁸³ P. Maniglier, *Ambienti di cultura. Un'ipotesi sulla cognizione umana*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 274.

non è di sapere se l'appartenenza di tale *performance* ad una data lingua è vera o falsa, ma di sapere se essi consistano in una *forma* oppure no. Parlare la stessa lingua vuol dire: potersi accordare su tali percezioni, potere, insomma, condividerle. Il linguaggio è una condivisione della sensibilità. Parlare non significa generare una *performance* a partire da un sistema formale o verificare l'appartenenza di una *performance* all'insieme dei possibili teoremi di una teoria; significa tentare d'istruire in un dato contesto una variante costruibile, una salienza percettiva, o, in qualità di recettore, poterla *riconoscere*⁸⁴.

A partire da questa tesi filosofica generale sul linguaggio è formulata un'ipotesi riguardo alla natura della mente in cui il transindividuale si mostra come equivalenza generalizzata delle categorie di «lingua», «pensiero» e «società»: in questo senso la mente non sarebbe altro che «l'insieme dei processi e dei funzionamenti che sostengono l'emergenza di quanto chiamiamo fenomeni culturali». Pensare non significa dunque rappresentare, ma valutare. Pensare significa «costituire dei mondi»:

Sembra dunque che, alla fine, vi sia una profonda relazione tra la nostra capacità di fare ciò che si chiama «pensare» ed il fatto che noi siamo delle creature che genereranno quasi nostro malgrado degli universi transindividuali. È perché siamo sociali che possiamo pensare. Ma, ancora una volta, non nel senso per cui, seguendo la scia di una certa interpretazione di Wittgenstein, bisogna vedere nella garanzia trascendente dei segni (il Grande Altro di Lacan o la coscienza collettiva di Durkheim [...]) la condizione di possibilità del pensiero. Al contrario, se la cognizione culturale è sociale, ciò dipende da una modalità dell'identità che non si riduce né all'invarianza sostanziale che le diverse forme di empirismo hanno sempre cercato (come se dal contenuto dovessero sorgere le forme e le categorizzazioni), né a ciò che le diverse forme di idealismo hanno sempre immaginato, cioè delle categorie astratte che sarebbero proiettate sul sensibile: si tratta di un'identità che risulta da un meccanismo di strutturazione della realtà sensibile e che utilizza un livello della realtà (ad esempio le immagini) per strutturarne un altro (ad esempio il suono) inducendo delle regolarità che si fondano unicamente sulle convalide reciproche rinviate reciprocamente dagli agenti, laddove questi ultimi costituiscono insieme il medio [*milieu*] comune entro cui essi stessi vivono e che non cessano di trasformare a propria insaputa⁸⁵.

Per questa ragione un «sistema culturale» non esiste nella testa di questo o di quell'individuo, ma tra gli individui: «pensare significa essere capaci di *creare* siffatti mondi, istruire una *sensibilità comune* che determinerà un certo numero di eventi impercettibili ad ogni altra, e di consegnarsi così a questi strani universi *all'interno* dei quali noi diventiamo dei soggetti e le cose acquistano un senso»⁸⁶.

La questione del rapporto tra linguaggio e potere, ai margini del testo di Maniglier, è centrale invece nell'articolo di Sibertin-Blanc. Questi definisce il

⁸⁴ Ivi, p. 283.

⁸⁵ Ivi, p. 274.

⁸⁶ Ivi, p. 303.

linguaggio «come una produzione sociale essa stessa articolata all'insieme complesso dei processi di produzione e riproduzione di una formazione sociale data», cui sono immanenti «rapporti di potere, di dominio e di assoggettamento, ed in ultima istanza dei rapporti di classe». In questo senso l'introduzione da parte di Benveniste del concetto di «apparato fonale di enunciazione» permette di pensare

l'immanenza del sociale al linguaggio *pensando il sociale come un insieme di rapporti (e di rapporti di forze) transindividuali*, e non come uno spazio d'intersoggettività contrattuale o comunicativa in cui il termine *sociale* «significa semplicemente “pluri-individuale” e non suggerisce nulla dell'interazione sociale nei suoi aspetti più estesi» (Labov). In un certo senso, l'idea di un apparato di enunciazione che determinerebbe, non già il testo dell'enunciato, né il codice che permette idealmente di formarlo, ma «l'atto stesso di produrre un enunciato», e il programma che ne consegue di individuare le *funzioni formali* messe all'opera in una siffatta produzione effettiva, sembrano in grado di aprire un'altra via liberata dalla rappresentazione idealista di interazioni tra locutori ideali⁸⁷.

Tuttavia la proposta teorica di Benveniste resta invischiata nell'ambiguità di pensare il processo di produzione enunciativo come immediatamente schiacciato su un «atto individuale», «cioè sulla coscienza soggettiva che il locutore ha rispetto agli enunciati di cui si riconosce come la causa»⁸⁸. Si tratta allora di riprendere il programma di Benveniste, ma articolandolo ad un secondo programma, un programma di studio delle forme storiche di soggettivazione,

delle maniere d'essere (costituito come) soggetto nei processi d'enunciazione, dunque di riflettervisi in un rapporto a sé tramite cui si forma un «soggetto d'enunciazione» che appare a se stesso *d'emblée* come fonte del proprio dire, dunque del «suo» pensare, delle «sue» condotte, delle «sue» volizioni ed azioni⁸⁹.

Questo secondo programma è stato portato avanti da Deleuze e Guattari attraverso il concetto di *agencement collectif d'énonciation*. Abbiamo tradotto *agencement*, seguendo la *lectio tradita*, con 'concatenazione', termine che ha il merito di rinviare alla catena significativa lacaniana, ma la cui metaforica indica una linearità e staticità che ne impoverisce il concetto. Si sarebbe forse potuto tradurre con 'strutturazione', tenendo presente che la nozione di *agencement* è stata forgiata precisamente contro lo strutturalismo, oppure, seguendo l'indicazione dei traduttori inglesi, con 'meccanismo'. O ancora, prestando ascolto alla connotazione spazializzante della parola, designando un modo di distribuzione e di ripartizione degli elementi, si sarebbe potuto tradurre con 'composizione' o con 'disposizione'⁹⁰. Il termine italiano 'concatenazione' sta dunque per questo

⁸⁷ G. Sibertin-Blanc, *Concatenazioni collettive d'enunciazione, modi di produzione enunciativi e soggettivazione: Deleuze e Guattari con Althusser*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 306.

⁸⁸ Ivi, p. 308.

⁸⁹ Ivi, p. 309.

⁹⁰ Riprendiamo qui il contenuto di uno scambio epistolare con Sibertin-Blanc sulle possibili traduzioni del termine *agencement*.

ampio spettro di significati. Quanto all'aggettivo 'collettivo, questo è il senso preciso che ha nell'espressione:

Nella nozione di concatenazione collettiva di enunciazione, *collettivo* non designa [...] una comunità di condivisione di uno «strumento di comunicazione» il cui «potere coesivo» regnerebbe «al di sopra delle classi, dei gruppi e delle attività particolarizzate», costituendo «una comunità a partire da un aggregato di individui e [creando] la possibilità stessa della produzione e della sussistenza collettiva»; esso non qualifica una realtà «ad un tempo immanente all'individuo e trascendente la società», neutra nella sua «realtà sovraindividuale» e perciò disponibile alla libera «appropriazione» dell'utilizzatore individuale. Esso significa al contrario il carattere transindividuale di un processo produttivo immanente ai rapporti sociali, quindi ai rapporti di sfruttamento e di dominio. *Transindividuale* e non «immanente all'individuo»; *immanente ai rapporti sociali* e non «trascendente rispetto alla società»: proprio il contrario di ciò che dice Benveniste, dunque⁹¹.

La teoria delle «concatenazioni collettive di enunciazione» conduce dunque a pensare che vi siano delle enunciazioni non soggettive e delle distribuzioni di soggetti costantemente fluttuanti nelle formazioni discorsive. L'esplicito riferimento di Deleuze e Guattari nella formulazione di questa teoria all'analisi del meccanismo dell'interpellazione ideologica proposto da Althusser in *Ideologia ed apparati ideologici di Stato* produce una serie di effetti, così riassumibili:

a) rispetto all'analisi althusseriana, esso passa per la riformulazione dell'interpellazione a partire dalle categorie del «cogito linguistico» benvenistiano (innesto, soggetto d'enunciazione, soggetto d'enunciato); b) dal punto di vista della teoria delle concatenazioni collettive di enunciazione, esso richiede una chiarificazione del funzionamento delle concatenazioni collettive di enunciazione di soggettivazione nella riproduzione dei rapporti sociali di produzione; c) riguardo allo studio della filosofia deleuziana in quanto tale, esso impone di riconsiderare l'importanza del concetto di modo di produzione (e in particolare della sua interpretazione strutturale in Althusser) nella teoria delle concatenazioni collettive di enunciazione⁹².

In particolare lo sviluppo del terzo punto conduce a formulare un'ipotesi secondo cui, nel modo di produzione capitalistico «il familismo trova la possibilità di stabilirsi come una concatenazione collettiva di enunciazione soggettivante quando la famiglia, al limite, non ha più alcuna importanza dal punto di vista della riproduzione sociale, quando essa è come “disinvestita”, “messa fuori-campo”»⁹³:

⁹¹ G. Silvertin-Blanc, *Concatenazioni collettive d'enunciazione...*, cit., p. 310.

⁹² Ivi, p. 311.

⁹³ Ivi, p. 319.

Certo, quando la codificazione genealogica della riproduzione umana cessa di essere determinante nel meccanismo di riproduzione dei rapporti sociali, la famiglia non smette di costituire la forma della riproduzione umana; ma la sua messa fuori campo significa che essa smette di conferire la propria forma *sociale* alla riproduzione economica: essa diviene forma *privata* di riproduzione di un materiale umano indifferenziato, laddove la riproduzione sociale passa sempre di più per il processo del capitale come forma sociale di riproduzione autonomizzata rispetto agli antichi codici dell'alleanza e della filiazione. La forma familiare-privata della riproduzione umana può così fornire alla riproduzione sociale degli esseri umani di cui essa stessa non determina il posto (dove l'eguaglianza astratta degli uomini), ma il cui posto sarà determinato dalle esigenze interne dell'accumulazione e della valorizzazione del capitale, il problema essendo piuttosto quello di far sì che ciascun individuo (*qualunque*) sia legato al «suo» posto (*qualunque*), e ciò secondo un modo soggettivo che raccoglie per così dire il testimone dei codici non economici dislocati dell'individualizzazione sociale⁹⁴.

Certo, la riproduzione sociale deve comunque realizzarsi entro la riproduzione umana e la concatenazione d'enunciazione familista risponde praticamente a questo problema poiché, nel suo esser messa fuori campo, la famiglia muta di forma e di funzione nel processo d'insieme della riproduzione sociale: «essa cessa di essere un codice “*implicato*” nella determinazione in ultima istanza per prendere la forma di un ambiente chiuso su cui si *applicano* i rapporti sociali che essa si contenta di esprimere nel suo ordine specifico separato, in virtù dell'autonomia apparente che le conferisce il suo “depotenziamento” reale»⁹⁵.

Ad una riflessione sulla transindividualità nel campo di una teoria dell'azione e di una ontologia dell'accaduto è dedicato il saggio di Francisco Naishtat. In questa prospettiva viene sottolineata l'importanza attribuita all'azione umana dalla recente storiografia, al di là della ferita narcisistica inferta da strutturalismo e scuola delle *Annales*, i quali avevano spostato «la ricerca storica dall'asse portante tradizionale, in cui nazione, politica e Stato si saldavano in gallerie di eroi e di grandi battaglie, privilegiando invece processi anonimi, meno visibili e spettacolari, ma più significativi sul piano della lunga durata»⁹⁶. Ora, proprio nella prospettiva di affrontare la dialettica di azione, evento e storia dal punto di vista dell'ontologia dell'accaduto, sarebbe un errore metodologico, secondo Naishtat,

sostituire al fascino di una concezione eroica della storia il fascino per strutture sociali trasformate in istanze reificate della vita di una società. È vero che per buona parte del Novecento l'impronta del modello nomologico-causale delle scienze positive e della spiegazione funzionale e/o strutturale delle scienze sociali ha condotto a trascurare puramente e semplicemente l'azione intenzionale e la contingenza storica, dimenticando il peso dell'attività umana e delle scelte dei singoli attori dello svolgersi storico. Le strutture e i processi di lunga durata acquistano in-

⁹⁴ Ivi, p. 318.

⁹⁵ Ivi, p. 319.

⁹⁶ F. Naishtat, *Azione, evento e storia. Ontologie dell'accaduto*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 327.

teresse storico proprio in quanto considerano l'attività umana come luogo e origine del suo stesso riprodursi: è questo riferimento ultimo all'interazione umana a giustificare l'immanenza storica dei processi sociali, anche dei più ferrei⁹⁷.

Naishtat ritiene che l'azione umana sia «ricomparsa in seno alla teoria sociale e storica come soglia di resistenza alla reificazione delle relazioni e delle strutture»⁹⁸. Certo il modo in cui l'azione entra in relazione con la storia non può ricalcare il modello dell'impianto classico, ma deve attraversare «il complesso filtro delle controversie ontologico-linguistiche ed epistemologiche»⁹⁹ interne al *linguistic turn*.

In questa prospettiva Naishtat propone una ontologia dell'azione a partire da un modello cibernetico proposto da von Wright, il cui pregio consiste nell'idea,

invero familiare al senso comune, che l'azione intenzionale è un *intervento*, un'*iniziativa* in un ambiente indipendente e soggetto a propri condizionamenti causali. Per quanto banale ci appaia questo modello, possiamo trarne quindi alcune conseguenze di rilievo per un'ontologia dell'azione storica. In primo luogo, l'azione ha la duplice caratteristica di scaturire dall'iniziativa di un agente e di *fissarsi* nel mondo mediante una connessione causale empirica, potenzialmente aperta ed empiricamente indipendente rispetto alla serie dei propri effetti¹⁰⁰.

Complicando il quadro proposto da von Wright è possibile mostrare come ogni azione, «una volta aperto il vaso di Pandora della sua interazione con altre azioni umane e con l'insieme di circostanze fortuite che formano la sfera empirica, acquista una serie di significati indipendenti dal senso originariamente *attribuito* dall'agente»¹⁰¹. Dunque laddove la tradizione diltheyana e weberiana del *Verstehen* insiste sul senso attribuito all'azione dal soggetto che deve essere fatto rivivere dallo storico, Naishtat afferma che «gli eventi storici possono trascendere i motivi individuali, i quali vengono oltrepassati dalle interpretazioni che lo storico è chiamato a dare dell'azione». Conclude Naishtat:

L'azione si sdoppia così in un *senso esplicitamente inteso* e in un *senso narrativo* – entrambi rilevanti per la storiografia. Il primo rimanda alla soggettività degli attori che hanno dato luogo ai fatti. Il senso narrativo invece rimanda all'interpretazione degli stessi eventi secondo la sequenza temporale entro la quale vengono presi in esame dallo storico. In termini di filosofia dell'azione, il senso narrativo poggia sull'effetto fisarmonica delle ridescrizioni dell'azione, senza che gli attori riconoscano necessariamente in queste descrizioni i motivi che in origine ispirarono le loro azioni¹⁰².

⁹⁷ Ivi, p. 328.

⁹⁸ Ivi, p. 329.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 333.

¹⁰¹ Ivi, p. 336.

¹⁰² Ivi, p. 337.

Tuttavia la dissociazione tra senso dell'azione e senso narrativo non è sufficiente ad uscire da un modello individualistico di ontologia dell'azione. Il soggetto dell'azione rappresenta infatti una sorta di ancoraggio per la serie infinita delle sue conseguenze che mostra tutti i suoi limiti quando si passa dal piano individuale a quello collettivo: «da soluzione analitica occulta un salto tra i *risultati dell'azione*, unità singolarmente ascrivibili a persone o gruppi, e *l'evento* in quanto sintesi o concetto collettivo di vaste dimensioni»¹⁰³. D'altra parte non è soddisfacente nemmeno la soluzione cosiddetta olistica, in cui è facile riconoscere un impianto di matrice hegeliana, secondo cui

gli individui non sono del tutto consapevoli di alimentare, attraverso le proprie azioni, azioni ed eventi collettivi di più vasta portata, i quali invece possono essere compresi solo gestalticamente attraverso la *figura* di una totalità irriducibile, che forma il quadro storico entro cui solo è possibile cogliere l'azione o l'evento storicamente rilevante. È qui all'opera una sorta di *mano invisibile*: i singoli attori interpretano, senza esserne consapevoli, un'azione di più vasta portata, la cui logica risponde alla struttura di una collettività indivisibile che lo storico ha identificato come una singolarità operante storicamente¹⁰⁴.

Al di là di individualismo e olismo si tratta secondo Naishtat di proporre un modello «trans individuale» dell'azione collettiva:

Ora, senza volere negare l'esistenza di un piano macroscopico degli eventi storici, e senza ridurre questi ultimi al risultato o alla responsabilità di un certo numero di azioni intenzionali singolarmente identificabili, è tuttavia possibile ammettere che dietro ogni evento macroscopico si trovi non tanto un'ontologia irriducibile ed *essenzializzata* delle collettività, quanto una sintesi storiografica operata dallo storico a partire da una serie illimitata di azioni e fatti di minore portata (individuali e/o di gruppo). Secondo questo punto di vista, un evento macroscopico come *Rivoluzione francese* costituisce una sintesi storica singolare che non risulta né dall'essenzializzazione di una collettività, né dall'agire deliberato di un'*agency* intenzionale, ossia di un ristretto numero di agenti guidati consapevolmente *ex ante* dall'obiettivo esplicito e dichiarato di scatenare una rivoluzione. In questo senso l'evento di vasta portata non ha né *autore* né *autori*: il che non significa che i suoi autori siano di natura collettiva, ma piuttosto che l'evento è una sintesi *ex post facto* di cui non si dà alcuna rappresentazione consapevole previa o contemporanea all'azione, come se fosse un risultato deliberatamente ricercato. Ma, funzionando come una *sintesi* o un *ideal-tipo*, l'evento si struttura sempre attorno ad alcuni *attori* che fanno certe cose e interagiscono fra di loro – sebbene ciò che fanno non sia fatto secondo la descrizione dell'evento macroscopico, che è invece una sintesi *ex post* dello storico. In definitiva, tra azione individuale ed evento storico c'è un vero e proprio salto di piano: ma l'evento non è frutto di un dislivello ontologico tra individualità e collettività, quanto di uno *scarto interpretativo* tra l'interazione

¹⁰³ Ivi, p. 339.

¹⁰⁴ Ivi, p. 342.

individuale, caratterizzata in senso teleologico, e l'interpretazione storiografica che ne viene data attraverso una trama narrativa¹⁰⁵.

L'evento storico non può essere pensato dunque né nella forma di un'azione singola, né in quella di un'azione collettiva: precisamente per descrivere la forma transindividuale del tradursi dell'azione in evento storico, Naishtat fa appello al concetto di «sopravvenienza» riadattato al campo della teoria della storia:

[...] Si potrebbe sostenere che, sebbene l'evento macroscopico non sia ridicibile alla responsabilità individuale di alcuni singoli, né a un numero determinato di azioni individuali, tuttavia esso *sopravviene* nelle azioni e interazioni fra individui, nel senso che qualsiasi modificazione nella caratterizzazione dell'evento comporta una revisione della base empirica e pratica di esso, e quindi della catena di azioni che lo formano: e, reciprocamente, qualora si dia una modificazione (significativa) della sua base empirica e delle azioni che lo costituiscono, allora occorre rivedere il carattere dell'evento in quanto tale. In questo modo, si riescono a salvare allo stesso tempo sia le azioni intenzionali che l'irriducibilità dell'evento, respingendo così sia la tentazione dell'*essenzialismo* che quella del *riduzionismo*¹⁰⁶.

Infine il saggio di Karsenti riprende l'interpretazione del totemismo proposta da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa* con il preciso scopo di riattivarne gli *enjeux* fondamentali oltre la condanna di Lévi Strauss secondo cui la prospettiva durkheimiana sarebbe viziata dalla proiezione a priori di un sociale sostanzializzato. In realtà,

Durkheim avrebbe condotto, confrontato all'etnografia australiana, una forma di generalizzazione di cui l'antropologia strutturale resta in effetti debitrice, e che getta su quest'ultima una luce suscettibile di modificarne il volto, di problematizzarla e di rilanciarla in una direzione inattesa¹⁰⁷.

In questo senso è fondamentale comprendere che l'utilizzo della categoria di «cosa sociale» lungi dal derivare da una sostanzializzazione del sociale, è in realtà comprensibile attraverso le medesime dinamiche di costituzione del gruppo: «le cose sociali – scrive Karsenti – sono fabbricate tramite un movimento identico a quello che costituisce il gruppo»¹⁰⁸.

È in particolare nella sua analisi del segno totemico che emerge l'interesse della lettura durkheimiana:

Se la sua interpretazione del *churinga* merita tuttavia un'attenzione particolare, è perché, a differenza di esposizioni più dottrinali, essa consiste soprattutto nell'aprire uno spazio problematico, nel porre in modo adeguato il problema, piuttosto che nell'affrettarsi a risolverlo. Presa alla

¹⁰⁵ Ivi, pp. 342-343.

¹⁰⁶ Ivi, p. 344.

¹⁰⁷ B. Karsenti, *Il totemismo rivisitato*, in AA.VV., *Il transindividuale*, cit., p. 348.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

lettera, essa suggerisce che l'esperienza di una mancanza [*manque*] psichica è all'origine dell'esperienza decentrata che il gruppo fa di se stesso, in certe cose che si impongono ad esso. Gli individui che appartengono al clan si fanno certo un'idea del totem, ma essa, non potendo essere loro mentalmente accessibile, non può esserlo che *realmente*. Poiché non possono rappresentarsela direttamente, nell'interiorità, essi devono fabbricare l'oggetto in cui prenderanno coscienza di ciò che essa è, e di ciò che essi stessi sono in rapporto ad essa. Se è possibile parlare di coscienza collettiva a questo livello, non è dunque sotto la forma piena, riflessiva, della presenza a sé del gruppo. A ben vedere, sembra che il totem, nella sua materialità, funga qui da sostituto della coscienza – non tanto un pensiero fattosi cosa, tramite un processo lineare di qualificazione della realtà, quanto un «pensiero-cosa», un pensiero all'opera in una cosa. Parlare di coscienza sembra quindi improprio, poco adeguato al tipo di esperienza che si intende descrivere¹⁰⁹.

Il segno totemico sembra dunque non avere un referente nella realtà naturale, ma è piuttosto «la soddisfazione di un bisogno mentale [...] che nasce dal momento in cui gli uomini vivono e pensano in gruppo»¹¹⁰:

È questa la ragione per cui la sua teoria del simbolismo si fonda sull'emblema preso come centro di raccoglimento destinato, non tanto a rendere «più chiaro il sentimento che la società ha di sé», come se essa ne disponesse già, ma piuttosto a «produrre questo sentimento», a fabbricarlo e a ripercuoterlo in ciascuna coscienza sottoforma di sentimento del sacro¹¹¹.

In altre parole, la socialità non può essere generata a partire dalla interazione delle coscienze, cioè secondo un modello intersoggettivo, ma deve essere posta in certi segni (gli emblemi), affinché, secondo un modello transindividuale, l'interazione si dia come un'esperienza sociale, che Durkheim individua nella categoria del sacro:

Il punto di vista primitivo mostra che la credenza, nel suo principio, concerne l'impersonale, intendendo con ciò innanzitutto la sua dimensione di rottura con l'esperienza delle cose date nella percezione. Come interpretare questo fatto? Secondo Durkheim, le cose sono sacre alla sola condizione di eccedere la loro dimensione di cose particolarizzate, date una ad una nell'esperienza come altrettante entità discrete, separate le une dalle altre e rinchiusse nella loro individualità. Si vede allora come l'impersonalità non debba essere vista come un deficit di determinazione delle cose, ma piuttosto come la potenza che le investe permettendo loro di legarsi le une alle altre, di uscire dal loro modo di dattà empirica per comporre tra loro dei rapporti che spetta poi al pensiero determinare. Solo così può spiegarsi la continuità stabilita tra il pensiero religioso e il pensiero logico. L'«aura d'impersonalità» che avvolge le cose sacre,

¹⁰⁹ Ivi, p. 352.

¹¹⁰ Ivi, p. 353.

¹¹¹ *Ibidem*.

e che contrassegna in generale il loro carattere contagioso, deve essere concepito come una fonte di relazioni e non come un fattore di indistinzione¹¹².

Il sacro come effetto transindividuale si rivela essere «il punto di rottura senza di cui nessun pensiero generico può svilupparsi»¹¹³: «la rottura con la personalità degli esseri, presi nella loro particolarità sensibile, in quanto cose date ad un individuo isolato»¹¹⁴. Eravamo partiti dall'intelletto materiale aristotelico come prima formulazione dell'impossibile imputabilità del pensiero all'individuo particolare: il pensiero è necessariamente transindividuale. Ritroviamo nell'interpretazione durkheimiana del totem l'impossibile imputabilità della percezione della «cosa sacra» all'individuo: il totem è fabbricato dal gruppo secondo una logica che non può essere intersoggettiva, ma è necessariamente transindividuale, la cui impersonalizzazione è alla base di ogni forma di pensiero logico.

Il cerchio si chiude. Non ovviamente il cerchio della teoria, poiché questa raccolta di saggi costituisce semplicemente una prima delimitazione di un campo di ricerca, ma almeno di un percorso che dalla filosofia ha attraversato la biologia, la psicologia, la teoria della mente, la psicoanalisi, la teoria della storia, la sociologia, l'antropologia ritrovando ogni volta la questione del transindividuale come ineludibile sul piano epistemologico.

¹¹² Ivi, p. 358.

¹¹³ Ivi, p. 359.

¹¹⁴ Ivi, p. 361.