

## MOLTITUDINE E PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE PAOLO VIRNO

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

La moltitudine non accantona con gesto sbarazzino la questione dell'universale, del comune/condiviso, insomma dell'Uno, ma la riqualifica da cima a fondo. Anzitutto, si ha un rovesciamento nell'ordine dei fattori : il popolo tende all'Uno, i "molti" derivano dall'Uno. Per il popolo l'universalità è una promessa, per i "molti" una premessa. Muta, inoltre, la stessa definizione di ciò che è comune/condiviso. L'Uno verso cui il popolo gravita, è lo Stato, il sovrano, la *volonté générale* ; l'Uno che la moltitudine ha alle proprie spalle consiste, invece, nel linguaggio, nell'intelletto come risorsa pubblica o interspichica, nelle generiche facoltà della specie. Se la moltitudine rifugge dall'unità statale, è soltanto perché essa è correlata a tutt'altro Uno, preliminare anziché conclusivo. Su questa correlazione, già segnalata altre volte in passato, occorre interrogarsi più a fondo.

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

coincide in tutto e per tutto con il "principio di individuazione". L'individuazione consente di delineare il diverso rapporto Uno/molti cui si accennava poc'anzi (diverso, per intendersi da quello che identifica l'Uno con lo Stato). Essa, pertanto, è una categoria che concorre a fondare la nozione etico-politica di moltitudine.

Gaston Bachelard, epistemologo tra i maggiori del XX secolo, ha scritto che la fisica quantistica è un "soggetto grammaticale" al cui riguardo sembra opportuno impiegare i più eterogenei "predicati" filosofici : se a un singolo problema ben si adatta un concetto humaneo, a un altro può convenire, perché no, un brano della logica hegeliana o una nozione tratta dalla psicologia della Gestalt. Parimenti, il modo di essere della moltitudine deve venir qualificato con attributi reperiti in ambiti diversissimi, talvolta persino alternativi tra loro. Reperiti, per esempio, nell'antropologia filosofica di Gehlen (sprovvolutezza biologica dell'animale umana, mancanza di un "ambiente" definito, povertà di istinti specializzati), nelle pagine di Essere e tempo dedicate alla vita quotidiana (chiacchiera, curiosità, equivoco ecc.), nella descrizione dei diversi giochi linguistici eseguita da Wittgenstein nelle Ricerche filosofiche. Esempi tutti opinabili, questi. Incontrovertibile, invece, è l'importanza che assumono, come "predicati" del concetto di moltitudine, due tesi di Gilbert Simondon : 1) il soggetto è una individuazione sempre parziale e incompleta, consistendo piuttosto nell'intreccio mutevole di aspetti preindividuali e aspetti effettivamente singolari ; 2) l'esperienza collettiva, lungi dal segnarne il decadimento o l'eclissi, prosegue e affina l'individuazione. Trascurando molto altro (compresa la questione, ovviamente centrale, di come si realizzi, secondo Simondon, l'individuazione), vale la pena, qui, concentrarsi su queste tesi alquanto controintuitive e perfino scabrose.

## **Preindividuale**

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

Per fissare l'antefatto dell'individuazione, Simondon impiega l'espressione, niente affatto criptica, di realtà preindividuale. Ciascuno dei "molti" ha domestichezza con questo polo antitetico. Ma che cos'è, propriamente, il "preindividuale" ? Simondon scrive : "Si potrebbe chiamare natura questa realtà preindividuale che l'individuo porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola 'natura' il significato che le attribuivano i filosofi presocratici : i Fisiologi ioni vi coglievano l'origine di tutte le specie di essere, anteriore all'individuazione ; la natura è realtà del possibile, con le fattezze di quell'apeiron da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata. La Natura non è il contrario dell'Uomo, ma la prima fase dell'essere, là dove la seconda è l'opposizione tra individuo e ambiente" (Simondon 1989 :196). Natura, apeiron (indeterminato), realtà del possibile, un essere ancora privo di fasi : e si potrebbe continuare con le variazioni sul tema. Qui, però, sembra opportuno proporre una definizione autonoma di "preindividuale" : non contraddittoria con quella di Simondon, beninteso, ma da essa indipendente. Non è difficile riconoscere che, sotto la medesima etichetta, coesistono ambiti e livelli assai diversi.

Preindividuale è, in primo luogo, la percezione sensoriale, la motilità, il fondo biologico

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

Preindividuale, a un livello più determinato, è la lingua storico-naturale della propria comunità di appartenenza. La lingua inerisce a tutti i locutori della comunità data, non diversamente da un "ambiente" zoologico, o da un liquido amniotico tanto avvolgente quanto indifferenziato. La comunicazione linguistica è intersoggettiva ben prima che si formino dei veri e propri "soggetti". Essendo di tutti e di nessuno, anche al suo riguardo primeggia l'anonimo "si" : si parla. E' stato soprattutto Vygotskij a sottolineare il carattere preindividuale, o immediatamente sociale, della locuzione umana : l'uso della parola, da principio, è intersichico, cioè pubblico, condiviso, impersonale. Contrariamente a quanto riteneva Piaget, non si tratta di evadere da una originaria condizione autistica (cioè iperindividuale), imboccando la via di una progressiva socializzazione ; al contrario, il fulcro dell'ontogenesi consiste, per Vygotskij, nel passaggio da una socialità a tutto tondo all'individuazione del parlante : "il movimento reale del processo di sviluppo del pensiero infantile si compie non dall'individuale al socializzato, ma dal sociale all'individuale" (Vygotskij 1934 : 350). Il riconoscimento del carattere preindividuale ("intersichico") della lingua fa sì che Vygotskij anticipi Wittgenstein nella confutazione di qualsivoglia "linguaggio privato" ; inoltre, ed è ciò che più conta, permette di includerlo a buon diritto nella scarna lista dei pensatori che hanno messo al centro della scena la questione del principium individuationis. Tanto per Vygotskij che per Simondon, l'"individuazione psichica" (ossia la costituzione dell'io autocosciente) avviene sul terreno linguistico, non su quello percettivo. Detto altrimenti : mentre il preindividuale insito nella sensazione sembra destinato a rimanere perennemente tale, il preindividuale coincidente con la lingua è invece suscettibile di una differenziazione interna che ha per esito l'individualità. Non è il caso, qui, di vagliare criticamente i modi con cui, per Simondon e per Vygotskij, si compie la singolarizzazione del parlante ; né, tanto meno, di accludere qualche ipotesi supplementare. Ciò che importa è solo fissare lo scarto tra ambito percettivo (dotazione biologica senza individuazione) e ambito linguistico (dotazione biologica come base dell'individuazione).

Preindividuale, infine, è il rapporto di produzione dominante. Nel capitalismo sviluppato, il processo lavorativo mobilita i requisiti più universali della specie : percezione, linguaggio, memoria, affetti. Ruoli e mansioni, in ambito postfordista, coincidono largamente con l'"esistenza generica", con il Gattungswesen di cui parlano Feuerbach e il Marx dei Manoscritti economico-filosofici a proposito delle più basilari facoltà del genere umano. Preindividuale è certamente l'insieme delle forze produttive. Tra esse, però, ha un rilievo eminente il pensiero. Si badi : il pensiero oggettivo, non correlabile a questo o a quell'"io" psicologico, la cui verità non dipende dall'assenso dei singoli. Al suo riguardo, Gottlob Frege ha utilizzato una formula forse goffa, ma non poco efficace : "pensiero senza portatore" (cfr. Frege 1918) . Marx ha coniato invece l'espressione, famosa e controversa, di

general intellect, intelletto generale : solo che, per lui, il general intellect (cioè il sapere astratto, la scienza, la conoscenza impersonale) è anche il "pilastro centrale nella produzione della ricchezza", là dove per "ricchezza" deve intendersi, qui e ora, plusvalore assoluto e relativo. Il pensiero senza portatore, ossia il general intellect, imprime la sua forma al "processo vitale stesso della società" (Marx 1857-1858 : 403), istituendo gerarchie e relazioni di potere. In breve : è una realtà preindividuale storicamente qualificata. Su questo punto, non mette conto insistere più di tanto. Basti tenere presente che, al preindividuale percettivo e a quello linguistico, occorre aggiungere un preindividuale storico.

## **Soggetto anfibio**

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

La nozione di soggettività è anfibia. L'"io parlo"convive con il "si parla" ; l'irripetibile è intrecciato al ricorsivo e al seriale. Più precisamente, nell'ordito del soggetto figurano, come parti integranti, la tonalità anonima del percepito (la sensazione come sensazione della specie), il carattere immediatamente interspichico o "pubblico" della lingua materna, la partecipazione all'impersonale general intellect. La coesistenza di preindividuale e individuato in seno al soggetto è mediata, secondo Simondon, dagli affetti. Emozioni e passioni segnalano la provvisoria integrazione dei due lati. Ma anche l'eventuale loro scollamento : non mancano crisi, recessioni, catastrofi. Vi è timor panico, o angoscia, allorché non si sappia comporre gli aspetti preindividuali della propria esperienza con quelli individuati : "nell'angoscia il soggetto si sente esistere come problema per sé medesimo, sente la sua divisione in natura preindividuale ed essere individuato ; l'essere individuato è qui e ora, e questo qui e questo ora impediscono a una infinità di altri qui e di altri ora di manifestarsi : il soggetto prende coscienza di sé come natura, come indeterminato (apeiron) che non potrà mai attualizzare in un hic et nunc, che non potrà mai vivere" (ivi : 111). E' dato constatare, qui, una straordinaria convergenza obiettiva tra l'analisi di Simondon e la diagnosi delle "apocalissi culturali" proposta da Ernesto de Martino. Il punto cruciale, per de Martino come per Simondon, sta nel fatto che l'ontogenesi, cioè l'individuazione, non è mai garantita una volta per tutte : può tornare sui propri passi, infragilirsi, conflagrare. L'"Io penso", oltre ad avere una genesi accidentata, è parzialmente retrattile, soverchiato da quanto lo eccede. Secondo de Martino, talvolta il

preindividuale sembra sommergere l'io singolarizzato : quest'ultimo è come risucchiato nell'anonimia del "si". Talaltra, in modo opposto e simmetrico, ci si sforza vanamente di ridurre tutti gli aspetti preindividuali della nostra esperienza alla singolarità puntuale. Le due patologie - "catastrofe del confine io-mondo nelle due modalità della irruzione del mondo nell'esserci e del deflusso dell'esserci nel mondo" (E. de Martino 1977 : 76) - sono solo gli estremi di una oscillazione che, in forme più contenute, è però costante e insopprimibile.

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

### **Marx, Simondon, Vygotskij : il concetto di "individuo sociale"**

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

Nell'aggettivo "sociale" occorre ravvisare le fattezze di quella realtà preindividuale, che, secondo Simondon, pertiene a ogni soggetto. Così come nel sostantivo "individuo" va riconosciuta l'avvenuta singolarizzazione di ciascun componente dell'odierna moltitudine. Quando parla di "individuo sociale", Marx si riferisce all'intreccio tra "esistenza generica" (Gattungswesen) ed esperienza irripetibile, che della soggettività è il sigillo. Non è un caso se l'"individuo sociale" fa la sua comparsa nelle medesime pagine dei Grundrisse in cui viene introdotta la nozione di general intellect, di un "intelletto generale" che costituisce la premessa universale (o preindividuale), nonché il comune spartito, per le opere e i giorni dei "molti". Il lato sociale dell'"individuo sociale" è, senza dubbio, il general intellect, ovvero, con Frege, il "pensiero senza portatore". Non solo, però : esso consiste anche nel carattere fin da subito intersubiettivo, cioè pubblico, della comunicazione umana, messo a fuoco con grande efficacia da Vygotskij. Inoltre, se si traduce correttamente 'sociale' con 'preindividuale', bisognerà riconoscere che l'individuo individuato di cui parla Marx si staglia pure sullo sfondo dell'anonima percezione sensoriale.

Sociale in senso forte è tanto l'insieme delle forze produttive storicamente definite, quanto la dotazione biologica della specie. Non si tratta di una congiunzione estrinseca, o di una mera sovrapposizione. C'è di più. Il capitalismo pienamente sviluppato implica la piena coincidenza tra le forze produttive e gli altri due tipi di realtà preindividuale (il "si percepisce" e il "si parla"). Il concetto di forza-lavoro dà a vedere questa perfetta fusione :

in quanto generica potenza fisica e linguistico-intellettuale di produrre, la forza-lavoro è, sì, una determinazione storica, ma include in sé per intero quell'apeiron, o natura non individuata, di cui discute Simondon, nonché il carattere impersonale della lingua, che Vygotskij illustra in lungo e in largo. L'"individuo sociale" segna l'epoca in cui la convivenza di singolare e preindividuale cessa di essere un'ipotesi euristica, o un celato presupposto, ma diventa fenomeno empirico, verità sbalzata in superficie, pragmatico dato di fatto. Si potrebbe dire : l'antropogenesi, ossia la stessa costituzione dell'animale umano, giunge a manifestarsi sul piano storico-sociale, si fa infine visibile a occhio nudo, conosce una sorta di materialistica rivelazione. Le cosiddette "condizioni trascendentali dell'esperienza", anziché restare sullo sfondo, vengono in primissimo piano e, quel che più conta, diventano, esse pure, oggetto di esperienza immediata.

Un'ultima osservazione, marginale ma non troppo. L'"individuo sociale" incorpora le forze produttive universali, declinandole però secondo modalità differenziate e contingenti ; è effettivamente individuato, anzi, proprio perché dà loro una configurazione singolare, traducendole in una specialissima costellazione di cognizioni e affetti. Per questo, fallisce ogni tentativo di circoscrivere l'individuo per via negativa : non l'ampiezza di ciò che vi è escluso, ma l'intensità di ciò che vi converge provvede a connotarlo. Né si tratta di una positività accidentale e sregolata, infine ineffabile (per inciso : nulla è più monotono, e meno individuale, dell'ineffabile). L'individuazione è scandita dalla progressiva specificazione, nonché dalla combinazione eccentrica, di regole e paradigmi generali : non è il buco nella rete, ma il luogo in cui le maglie sono più fitte. A proposito della singolarità irripetibile, si potrebbe parlare di un surplus di legislazione. Per dirla con la fraseologia dell'epistemologo, le leggi che qualificano l'individuale non sono né "asserzioni universali" (valide cioè per tutti casi di un complesso omogeneo di fenomeni), né "asserzioni esistenziali" (rilevazioni di dati empirici al di fuori di qualsiasi regolarità o schema connettivo) : sono invece vere e proprie leggi singolari. Leggi, perché dotate di una struttura formale virtualmente comprensiva di una "specie" intera. Singolari, perché regole di un unico caso, non generalizzabile. Le leggi singolari raffigurano l'individuale con la precisione e la trasparenza riservate di norma a una "classe" logica : ma, si badi, una classe di un individuo solo.

Chiamiamo moltitudine l'insieme di "individui sociali". Vi è una sorta di preziosa concatenazione semantica tra l'esistenza politica dei molti in quanto molti, l'antico rovello filosofico circa il principium individuationis, lo nozione marxiana di "individuo sociale" (decifrata, con l'ausilio di Simondon, come inestricabile impasto di contingente singolarità e realtà preindividuale). Questa concatenazione semantica permette di ridefinire alla radice natura e funzioni della sfera pubblica e dell'azione collettiva. Una ridefinizione che, va da sé, scardina il canone etico-politico basato sul "popolo" e la sovranità statale. Si potrebbe dire - con Marx, ma fuori e contro buona parte del marxismo - che la "sostanza di cose sperate" sta nel conferire il massimo risalto e il massimo valore all'esistenza irripetibile di ogni singolo membro della specie. Per paradossale che possa sembrare, quella di Marx dovrebbe venire intesa, oggi, come una teoria rigorosa, cioè realistica e complessa, dell'individuo. Dunque, come una teoria dell'individuazione.

## **Il collettivo della moltitudine**

Esaminiamo ora la seconda tesi di Simondon. Essa non ha precedenti di sorta. E' controintuitiva, ossia viola radicati convincimenti del senso comune (come accade, del resto, a molti altri "predicati" concettuali della moltitudine). Di solito si reputa che l'individuo, non appena partecipi a un collettivo, debba dimettere almeno alcune delle sue caratteristiche propriamente individuali, rinunciando a certi variopinti e imperscrutabili segni distintivi. Nel collettivo, così sembra, la singolarità si stempera, è menomata, regredisce. Ebbene, a giudizio di Simondon, questa è una superstizione :

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

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

L'istanza del collettivo è ancora un'istanza di individuazione : la posta in gioco consiste nell'imprimere una forma contingente e inconfondibile all'apeiron (indeterminato), ossia alla "realtà del possibile" che precede la singolarità ; all'universo anonimo della percezione sensoriale ; al "pensiero senza portatore" o general intellect. Il preindividuale, inamovibile in seno al soggetto isolato, può assumere però un aspetto singolarizzato nelle azioni e nelle emozioni dei molti. Così come in un quartetto il violoncellista, interagendo con gli altri artisti esecutori, coglie qualcosa del suo stesso spartito che fino ad allora gli era sfuggito. Ciascuno dei molti personalizza (parzialmente e provvisoriamente) la propria componente impersonale tramite le vicissitudini tipiche dell'esperienza pubblica. L'esposizione agli occhi degli altri, l'azione politica priva di garanzie, la dimestichezza con il possibile e l'imprevisto, l'amicizia e l'inimicizia, tutto ciò offre all'individuo il destro per appropriarsi in qualche misura dell'anonimo "si" da cui proviene, per trasformare in biografia inconfondibile il Gattungswesen, l'"esistenza generica" della specie. Contrariamente a quanto riteneva Heidegger, è solo nella sfera pubblica che si può passare dal "si" al "se stesso".

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

## **BIBLIOGRAFIA**

DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

FREGE G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung* ; trad. it. *Il pensiero. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988.

HOBBS Th. (1642), *De Cive*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1979.

MARX K. (1857-1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* ; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968-1970.

MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception* ; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

SIMONDON G. (1989), *L'individuation psychique et collective* ; trad. it. (in preparazione) *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

VYGOTSKIJ L. S. (1934), *Myslenie i rec'* ; trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Bari 1990.

Back to [Paolo Virno](#) or [Multitude](#)